JAHRESVERZEICHNIS

I. Verzeichnis der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Karl-Ernst Apfelbacher – D-80809 München, Sp. 474–476.
Prof. Dr. Dr. Kurt Appel – A-1010 Wien, Sp. 401–402.
Prof. Dr. Edmund Arens – CH-6000 Luzern 7, Sp. 128–132, 135–137,375–377, 466.
Thomas Arlinghaus – D-48143 Münster, Sp. 260KR, 263KR, 432–433KR.
Prof. Dr. Klaus Arnold – D-60629 Frankfurt a.M., Sp. 478–479.
Prof. Dr. Knut Backhaus – D-80539 München, Sp. 117–121.
PD Dr. Thomas Bauer – D-48143 Münster, Sp. 202–203.
Prof. Dr. Klaus Baumann – D-79089 Freiburg i.Br., Sp. 499–500.
Prof. Dr. Hans-Martin Barth – D-35041 Marburg, Sp. 511–513.
Prof. Dr. Jürgen Bärsch – D-85072 Eichstätt, Sp. 491–493.
Prof. Dr. Wolfgang Beinert – D-93080 Pentling, Sp. 47, 51–52, 142–143, 226–227, 285–286, 290, 321–322, 373–375, 375.
Dr. Robert Jan Berg – D-48565 Steinfurt, Sp. 165–167.
Prof. Dr. Ulrich Berges – D-48143 Münster, Sp. 30–31.
Dr. Hubertus Blaumeiser – I-00046 Grottaferrata, Sp. 510–511.
Dr. Stefan Böntert – D-99097 Erfurt, Sp. 114–115, 237–240.
Prof. Dr. Christoph Böttigheimer – D-85072 Eichstätt, Sp. 132–134.
Prof. Dr. Thomas Bremer – D-48143 Münster, Sp. 525KR.
Dr. Jürgen Bründl – CH-8032 Zürich, Sp. 313–316.
Prof. Dr. Harald Buchinger – A-1010 Wien, Sp. 235–237.
Johannes Bulitta – D-48143 Münster, Sp. 170KR, 261KR, 345KR, 346KR, 526KR.
Christoph Buysch – D-52068 Aachen, Sp. 87KR.
Dr. Martin Dabrowski – D-48149 Münster, Sp.483–484.
Prof. Dr. Ernst Dassmann – D-53125 Bonn-Röttgen, Sp. 148–150.
Prof. Dr. Christian Danz – A-1010 Wien, Sp. 464–466.
Dr. Roland Deines – GB-Nottingham NG7 2RD, Sp. 121–122.
Dr. Bernhard Dieckmann – D-35039 Marburg, Sp. 214–216.
Prof. Dr. Peter Dinzelbacher – A-5450 Werfen / Salzburg, Sp. 261–262KR.
Prof. Dr. Detlev Dormeyer – D- 44227 Dortmund, Sp. 414–416.
Prof. Dr. Manfred Eder – D-49074 Osnabrück, Sp. 476–478.
Dr. Bernhard A. Eckerstorfer OSB – A-4550 Kremsmünster, Sp. 47–49.
Prof. Dr. Volker Eid – D-96047 Bamberg, Sp. 317–318.
Prof. Dr. Christoph Elsas – D-35032 Marburg (Lahn), Sp. 343–345.
Prof. Dr. Pius Engelbert O. S. B. – I-00153 Roma, Sp. 57–59.
Prof. Dr. Stephan Ernst – D-97070 Würzburg, Sp. 86–87, 484–488.
Prof. Dr. Eva-Maria Faber – CH-7000 Chur, Sp. 169–170KR, 263KR, 385.
Prof. Dr. Ernst Feil – D-82205 Gilching, Sp.160–163.
Prof. Dr. Hubert Frankemölle – D-33098 Paderborn, Sp. 122–125, 503–504.
Prof. Dr. Christian Frevel – D-44721 Bochum, Sp. 194–195.
Prof. Dr. Dr. Alfons Fürst – D-48143 Münster, Sp. 208, 390–391.
Prof. Dr. Michael Fuß – I-00187 Rom, 288–290, 419–421.
Prof. Dr. Klaus Ganzer – 86825 Bad Wörishofen, Sp. 140–142.
Prof. Dr. Manfred Gerwing – D-85072 Eichstätt, Sp. 112–114.
Dr. Hans-Georg Gradl – D-80634 München, Sp. 296–297, 377–379.
Prof. Dr. Gisbert Greshake – D-79700 Freiburg, Sp. 29–30, 262KR, 323–324, 430KR, 472–474.
Prof. Dr. Dr. Manfred Görg – D-80992 München, Sp. 189–191.
Prof. Dr. Stephan Goertz – D-66041 Saarbrücken, Sp.248–251.
Dr. phil. h. c. Hans Hermann Henrix – D-52074 Aachen, Sp. 257–260, 309–313, 379–381.
Sr. Teresia Herbstrith – D-72070 Tübingen, Sp. 167–168.
Prof. Dr. Bernd Jochen Hilberath – D-72076 Tübingen, Sp. 216–219.
Prof. Dr. Gregor Maria Hoff – A-5020 Salzburg, Sp. 232–233, 399–401.
Prof. Dr. Daniel Hoffmann – D-40474 Düsseldorf, Sp. 426–429.
Prof. Dr. William J. Hoye – D-48149 Münster, Sp. 163–165.
Björn Igelbrink – D-49545 Tecklenburg, Sp. 71–72, 72–74, 261KR, 283–285, 338–339, 502–503.
Dr. Ludger Jansen- D-18051 Rostock, Sp. 59–62.
Prof. Dr. Hans-Gerd Janssen – D-48145 Münster, Sp. 169KR, 462–464.
Prof. Dr. Hans Jorissen – D-53223 Bonn, Sp. 498–499.
Dr. Burkhard Jürgens – I-00165 Roma, Sp. 198.
Prof. Dr. Rainer Kampling – D-14195 Berlin, Sp. 388–389, 418–419, 421–422.
Dr. Irmgard Kampmann – D-44801 Bochum, Sp. 324–327.
Dr. Tobias Kläden – D-48149 Münster, Sp. 150, 151–153, 253–257, 413–414, 495–497.
Gregor Klapczynski – D-48143 Münster, Sp. 527KR.
Dr. Siegfried Kleymann – D-48143 Münster, Sp. 412–413.
Katharina Klöcker – D-48143 Münster, Sp. 346KR.
Prof. Dr. Benedikt Kranemann – D-99084 Erfurt, Sp. 65–67.
Boris Krause – D-48153 Münster, Sp. 170KR, 262KR, 434KR, 522-523KR, 523KR, 523KR, 524KR, 525KR, 526KR, 526–527KR.
Prof. Dr. Josef Kreiml – A-3100 St. Pölten, Sp. 297–298.
Dr. Heike Künzel – D-40878 Ratingen, Sp. 345–346KR.
Prof. Dr. Joachim Kuropka –D-49364 Vechta, Sp. 201–202.
Prof. Dr. Karl-Josef Kuschel – D-72076 Tübingen, Sp. 424–426.
Prof. Dr. Georg Langenhorst – D-90530 Wendelstein, Sp. 27–30.
Markus Lau – D- 48143 Münster, Sp. 260–261KR, 430KR, 431–432KR, 432KR, 523–524KR, 524KR, 525KR, 527KR.
Prof. Dr. Clemens Leonhard – D-48143 Münster, Sp. 489–491.
Prof. Dr. Volker Leppin – D-07743 Jena, Sp. 233–235.
Prof. Dr. Walter Lesch – B-1348 Louvain-la-Neuve, Sp. 316–317, 407–408.
Prof. Dr. Lothar Lies SJ – A-6020 Innsbruck, Sp. 302–303.
Prof. Dr. Andreas Lindemann – D-33617 Bielefeld, Sp. 195–198.
Prof. Dr. Dr. habil. Manfred Lochbrunner – D-86486 Bonstetten, Sp. 40–44, 125–128.
Dr. Gudrun Lohkemper – D-48149 Münster, Sp. 339–341.
Jan Loffeld – D-48149 Münster, Sp. 294–296, 500–502.
Stephanie van de Loo – D-48149 Münster, Sp. 63–65.
Prof. Dr. Klaus Lüdicke – D-48143 Münster, Sp. 329–330, 403–406.
Dr. habil. Peter Lüning – D-33098 Paderborn, Sp. 361–374.
Prof. Dr. Dr. Hubertus Lutterbach – D-45117 Essen, Sp. 200, 451–453.
Prof. DDr. Thomas Marschler – D-86135 Augusburg, Sp. 513–516.
Prof. Dr. Kurt Meier – D-04157 Leipzig. Sp. 44–46, 185–188, 286–288, 333–335, 504–505, 507–509.
Prof. Dr. Michael Meyer-Blanck – D-53113 Bonn, Sp. 393–395.
PD Dr. Matthias Möhring-Hesse – D-60596 Frankfurt a. M., Sp. 335–338, 409–412.
Prof. Dr. Heribert Müller – D-60629 Frankfurt am Main, Sp. 1–18.
Prof. DDr. Klaus Müller – D-48143 Münster, Sp. 84–86.
Prof. Dr. Ilse Müllner – D-34127 Kassel, Sp. 35–37.
Prof. em. Peter Neuner – D-80539 München, Sp. 154–156.
Prof. Dr. Dr. Karl-Heinz Neufeld SJ – A-6020 Innnsbruck, Sp. 470–471.
Herr Dr. Paul Oberholzer – CH-8002 Zürich, Sp. 303–305.
Prof. Dr. Lorenz Oberlinner – D-79098 Freiburg, Sp. 381–385.
Prof. Dr. Manfred Oeming – D-69117 Heidelberg, Sp. 188–189.
Heiko Overmeyer – D-48151 Münster, Sp. 159–160.
Elisabeth Preuß – D-99084 Erfurt, Sp. 68–71.
Dr. Stefan Rau – D-48153 Münster, Sp. 240–241.
Prof. Dr. Johanna Rahner – D-96045 Bamberg, Sp. 210–213.
Prof. Dr. Konrad Raiser – D-14055 Berlin, Sp. 157–159.
Prof. Dr. Graf Henning von Reventlow – D-44801 Bochum, Sp. 115–117, 191–192.
Prof. Dr. Klemens Richter – D-48143 Münster, Sp. 111–112, 199, 318–320, 320, 320–321, 395.
Rafael M. Rieger OFM – D-83696 Bad Tölz, Sp. 493–495.
Dr. Martin Rohner – D-48143 Münster, Sp. 497–498.
Prof. Dr. Günter Röhser – D-53113 Bonn, Sp. 37–40.
PD Dr. Martin Rösel – D-18059 Rostock, Sp.454–455.
Prof. Dr. Thomas Ruster – D-53332 Bornheim, Sp. 81–84, 225–226.
Frank Sander – D-48143 Münster, Sp. 263KR.
Prof. Dr. Dorothea Sattler – D-49149 Münster, Sp. 505–507.
Prof. Dr. Peter Schallenberg – D-36037 Fulda, Sp. 74–75, 80–81.
Dr. Hansjörg Schmid – D-70184 Stuttgart, Sp. 89–112, 341–343, 345KR, 422–424.
Bernward Schmidt – D-48143 Münster, Sp. 305–307.
Prof. Dr. Heribert Schmitz – D-85630 Grasbrunn, Sp. 330–333.
Prof. Dr. Gury Schneider-Ludorff – D-91564 Neudettelsau, Sp. 138–140.
Prof. Dr. Stefan Schreiber – D-48143 Münster, Sp. 37, 267–284, 355–362, 430KR, 460–462.
Alexander Scholz – D-44139 Dortmund, Sp. 169KR, 431KR, 433–434KR.
Prof. Dr. Ehrenfried Schulz – D-80539 München, Sp. 153–154.
Prof. Dr. Michael Schulz – D-53113 Bonn, Sp. 300–302, 385–388.
Corinna Schwarz – D-14467 Potsdam, Sp. 327–329.
Prof. Dr. Franz Sedlmeier – D-86135 Augsburg, Sp. 31–35.
Prof. Dr. Hermann J. Selderhuis – NL-7335 GT Apeldoorn, Sp. 262KR.
Dr. Christopher Spehr – D-48143 Münster, Sp. 63–65.
Dr. Christian Spiess – D-48149 Münster, Sp. 75–80, 241–248, 481–483.
PD Dr. Wolfgang Steck – D-80539 München, Sp. 391–393.
Dr. Claudius Stein – D-80539 München, Sp. 205–207.
Prof. Dr. Klaus von Stosch – D-50931 Köln, Sp. 137–138, 520–522.
Prof. Dr. Martin Stuflesser – D-97070 Würzburg, Sp. 67–68.
Prof. Dr. Uwe Swarat – D-14641 Wurstermark bei Berlin, Sp. 229–231.
Prof. i.R. Dr. Peter Trummer – A-8010 Graz, Sp. 456–458.

Dr. Christian Uhrig – D-48153 Münster, Sp. 53–54, 87KR, 169KR.
Prof. Dr. Jörg Ulrich – D-06099 Halle/Saale, Sp. 479–481.
Dr. Markus Unnewehr – B-1000 Brüssel, Sp. 488–489.
Dr. Klaus Unterburger – D-48143 Münster, Sp. 54–56, 56–57, 143–145, 145–148, 203–205, 307–309, 389–390, 431KR.
Prof. Dr. Hans Jörg Urban – D-33098 Paderborn, Sp. 321.
PD. Dr. Ulrich Volp – D-53113 Bonn, Sp.458–460.
Prof. Dr. Harald Wagner – D-48143 Münster, S. 443–444.
Prof. Dr. Saskia Wendel – NL-5000 LE Tilburg, Sp. 432KR.
Prof. Dr. Gunther Wenz – D-80799 München, Sp. 322–323, 466–470.
Prof. Dr. Jürgen Werbick – D-48143 Münster, Sp. 49–50, 298–300.
Dr. Martin Wichmann – D-77933 Lahr, Sp. 209–210, 219–221.
Prof. Dr. rer. pol. Lic. theol. Joachim Wiemeyer – D-44801 Bochum, Sp. 408–409.
Dr. Karl-Friedrich Wiggermann – D-48149 Münster, Sp. 260KR, 416–417, 417–418.
Prof. Dr. Aloysius Winter – D-36041 Fulda, Sp. 221–225, 396–398, 516–518.
Prof. Dr. Hubert Wolf – D-48143 Münster, Sp. 52.
Dr. Eckard Wolz-Gottwald – D-48145 Münster, Sp. 251–253.
Dr. Helmut Zander – D-53111 Bonn, Sp. 209.
Prof. Dr. Burkard M. Zapff – D-80572 Eichstätt, Sp. 291–294.
Prof. Dr. Christian Zippert – D-35041 Marburg, Sp.443–452.
Prof. Dr. Dr. Paul Zulehner – A-1130 Wien, Sp. 213–214.

II. Verzeichnis der Leitartikel und Sammelbesprechungen

Englert, Rudolf: Gottesglaube hier und heute. Empirische Erkundung und theologische Herausforderung, Sp. 177–186.
Lüning, Peter: Glaube, Vernunft und Willen. Anmerkungen zum Disput zwischen Papst Benedikt und Jürgen Habermas, Sp. 361–374.
Müller, Heribert: Konzilien des 15. Jahrhunderts und Zweites Vatikanisches Konzil. Historiker und Theologen als Wissenschaftler und Zeitgenossen, Sp. 1–18.
Schmid, Hansjörg: Theologische Fragen im christlich-islamischen Verhältnis. Eine aktuelle Standortbestimmung, Sp. 89–112.
Schreiber, Stefan: Früher Paulus mit Spätfolgen. Eine Bilanz zur neuesten Thessalonicherbrief-Forschung, Sp. 267–284.
Schreiber, Stefan: Der Papst und der Teufel. Ein Exeget liest Joseph Ratzingers Jesus-Buch, Sp. 355–362.
Weiss, Otto: Alfred Firmin Loisy (1857–1940), Sp. 17–28.
Zippert, Christian: Die Verehrung der Heiligen Elisabeth als ökumenisches Problem, Sp. 443–452.

III. Verzeichnis der besprochenen Schriften

A Dictionary of Jewish-Christian Relations, hg.v. Edward Kessler / Neil Wenborn – Cambridge 2005, Sp. 418–419.
Ade, Edouard: Le Temps de l'Église. Esquisse d'une théologie de l'histoire selon Hans Urs von Balthasar. Tesi (Gregoriana 79) – Rom 2002, Sp. 40–44.
Aigner, Maria Elisabeth / Findl-Ludescher, Anna / Prüller-Jagenteufel, Veronika: Grundbegriffe der Pastoraltheologie. 99 Wörter Theologie konkret – München 2005, Sp. 150.
Alston, William P.: Gott wahrnehmen. Die Erkenntnistheorie religiöser Erfahrung. (Metaphysical Research, 5) – Heusenstamm 2006, Sp. 345.
Arnold, Claus: Kleine Geschichte des Modernismus. – Freiburg i. Br. 2007, Sp. 474–476.
Bammel, Christiana-Maria: Aufgetane Augen – Aufgedecktes Angesicht. Theologische Studien zur Scham im interdisziplinären Gespräch Öffentliche (Theologie 19) – Gütersloh 2005, Sp. 260.
Barth, Ulrich: Gott als Projekt der Vernunft – Tübingen 2005, Sp. 219–221.
Basse, Michael: Die dogmengeschichtlichen Konzeptionen Adolf von Harnacks und Reinhold Seebergs (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 82) – Göttingen 2001, Sp. 44–46.
Beaugrand, Günter: Kardinal von Galen. Weder Lob noch Tadel – Münster 2005, Sp. 260.
Becker, Eve-Marie: Das Markus-Evangelium im Rahmen antiker Historiographie. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 194) – Tübingen 2006, Sp. 430
Becker, Uwe: Exegese des Alten Testaments. Ein Methoden- und Arbeitsbuch (UTB 2664) – Tübingen 2004, Sp. 87.
Berger, Klaus: Glaubensspaltung ist Gottesverrat. Wege aus der zerrissenen Christenheit – München 2006, Sp. 154–156.
Berger, Peter L.: Erlösender Glaube? Fragen an das Christentum. – Berlin 2006, Sp. 522–523.
Bernhardt, Reinhold: Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion (Beiträge zu einer Theologie der Religionen, 2) – Zürich 2005, Sp. 341–343.
Bethke, Jürgen: Das kirchenamtliche Dienstverhältnis von Laien. Die rechtliche Stellung des Laien in der Katholischen Kirche bei berufsmäßiger Ausübung von Kirchenämtern mit besonderer Berücksichtigung der Rechtslage in den bayerischen (Erz-)Diözesen. (Bamberger Theologische Studien 32) – Frankfurt a. Main 2006, Sp. 403–406.
Beuckers, Klaus Gereon: Der Essener Marsusschrein. Untersuchungen zu einem verlorenen Hauptwerk der ottonischen Goldschmiedekunst (Quellen und Studien, 12). – Münster 2006, Sp. 261.
Biser, Eugen: Gotteskindschaft. Die Erhebung zu Gott. – Darmstadt 2007, Sp. 451–453.
Blumenthal-Barbey, Kay: Ratgeber zur Begleitung Sterbender – Baden-Baden 2006, Sp. 169.
Böhnke, Michael / Schärtl, Thomas: Was uns der Tod zu denken gibt. Philosophisch-theologische Essays. PONTES 30 – Münster 2005, Sp. 323–324.
Böhnke, Michael / Schärtl, Thomas: Was uns der Tod zu denken gibt. Philosophisch-theologische Essays. PONTES 30 – Münster 2005, Sp. 323–324.
Bongardt, Michael: Einführung in die Theologie der Offenbarung – Darmstadt 2005, Sp. 49–50.
„Bonhoeffer weiterdenken ..." Zur theologischen Relevanz Dietrich Bonhoeffers (1906–1945) für die Gegenwart. Mit einem Exposé von Ulrich H. J. Körtner (Theologie: Forschung und Wissenschaft 21), hg.v. Andreas Klein / Matthias Geist – Münster 2006, Sp. 157–159.
Bradshaw, Paul F.: Eucharistic Origins – London 2004, Sp. 489–491.
Brockmann, Thomas: Die Konzilsfrage in den Flug- und Streitschriften des deutschen Sprachraumes 1518–1563 (Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayrischen Akademie der Wissenschaften, 57) – Göttingen 1998, Sp. 138–140.
Buck, Elisabeth: Religion in Bewegung. Sekundarstufe I. – Göttingen 2005, Sp. 261.
Büchner, Christine: Gottes Kreatur – Einheit Gottes als Ermöglichung von Geschöpflichkeit und Personalität im Werk Meister Eckharts (Innsbrucker theologische Studien 71) – Innsbruck-Wien 2005, Sp. 324–327.
Bunge, Alejandro W.: Las claves del Código. El libro I del Código de Drecho Canonico. – Buenes Aires 2006, Sp. 329–330.
Childs, Brevard S.: The Struggle to Understand Isaiah as Christian Scripture. – Grand Rapids MI/Cambridge U.K. 2004, Sp. 30–31.
Christi Spuren im Umbruch der Zeiten. Festschrift für Bischof Joachim Wanke zum 65. Geburtstag (Erfurter Theologische Studien 88), hg. v. – Leipzig 2006. Sp. 111–112.
Christliche Kirchen feiern die Taufe. Eine vergleichende Darstellung. hg. v. Michael Kappes, Eberhard Spiecker – Bielefeld / Kevelaer 2003, Sp. 67–68.
Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch, Bd. 2: Konkretionen hg.v. Marianne Heimbach-Steins – Regensburg 2005, Sp. 241–248.
Christus bei den Vätern. Forscher aus dem Osten und Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubens. PRO ORIENTE-Studientag „Christus bei den griechischen und lateinischen Kirchenvätern im ersten Jahrtausend", Wien, 7.–9. Juni 2001 (Pro Oriente Band XXVII), hg. v. Ysabel de Andia / Peter Leander Hofrichter – Innsbruck 2004, Sp. 87.
Coena Domini II. Die Abendmahlsliturgie der Reformationskirchen vom 18. bis zum frühen 20. Jahrhundert. (Spicilegium Friburgense, 43), hg.v. Irmgard Pahl – Fribourg (Ch) 2005, Sp. 393–395.
Czajka, Anna: Poetik und Ästhetik des Augenblicks. Studien zu einer neuen Literaturauffassung auf der Grundlage von Ernst Blochs literarischem und literturästhetischem Werk (Schriften zur Literaturwissenschaft, 27) – Berlin 2006, Sp. 424–426.
Dalferth, Ingolf U.: Das Böse. Essay über die Denkform des Unbegreiflichen. – Tübingen 2006, Sp. 313–316.
Dalferth, Ingolf U.: Leiden und Böses. Vom schwierigen Umgang mit Widersinnigem. – Leipzig 2006, Sp. 462–464.
Dahmen, Ulrich: Psalmen- und Psalter-Rezeption im Frühjudentum. Rekonstruktion, Textbestand, Struktur und Pragmatik der Psalmenrolle 11QPSa aus Qumran (Studies on the texts of the desert of Judah, 49) – Leiden / Boston 2003, Sp. 31–35.
Das Christentum aus der Sicht der Anderen: Religionswissenschaftliche und missionswissenschaftliche Beiträge (Beihefte der Zeitschrift für Mission Nr. 3), hg. v. Ulrich Berner / Christoph Bochinger / Klaus Hock – Frankfurt 2005, Sp. 345.
Das grosse Werkbuch Advent und Weihnachten. Gottesdienste, Impulse, Geschichten, Lieder hg. v. Christine Willers-Vellguth – Freiburg i. Br. 2006, Sp. 502–503.
Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation. Nord- und Mitteleuropa. 1. Halbband Grundriß der Geschichte der Philosophie (Die Philosophie des 17. Jahrhunderts, 4/1) hg. v. Helmut Holzhey / Wilhelm Schmidt-Biggemann unter Mitarbeit von Vilem Mudroch – Basel 2001, Sp. 160–163.
Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation. Nord- und Mitteleuropa. 2. Halbband Grundriß der Geschichte der Philosophie (Die Philosophie des 17. Jahrhunderts, 4/2), hg. v. Helmut Holzhey / Wilhelm Schmidt-Biggemann unter Mitarbeit von Vilem Mudroch – Basel 2001, Sp. 160–163.
Das Jenseits. Perspektiven christlicher Theologie. hg.v. Stefan Schreiber / Stefan Siemons – 2003, Sp. 432–433.
Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge I: Grundlagen und Grundfragen. Mit Beiträgen von Jörg Frey, Alasdair Heron, Volker Leppin u. a. (Dialog der Kirchen, Bd. 12), hg. v. Theodor Schneider / Gunther Wenz – Freiburg / Göttingen 2004, Sp.216–219.

Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments. Festschrift für Erich Zenger. (Herders Biblische Studien, 44), hg. v. Frank Lothar Hossfeld / Ludger Schwienhorst-Schönberger – Freiburg. i. Br. 2004, Sp. 188–189.

Das Sein als Gleichnis Gottes. Symposion zum 100. Geburtstag Gustav Siewerths 19.–22.Juni 2003 Tagungsberichte der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg, hg. v. Michael Schulz – Freiburg i. Br. 2005, Sp. 226–227.

Demel, Sabine: Mitmachen – Mitreden – Mitbestimmen. Grundlagen, Möglichkeiten und Grenzen in der katholischen Kirche (Topos plus Taschenbücher, 379) – Kevelaer 2001, Sp. 345–346.

Der christliche Glaube vor dem Anspruch des Wissens, hg. v. Tobias Kampmann / Thomas Schärtl – Münster 2006, Sp. 399 – 401.

Der Gott Israels im Zeugnis des Neuen Testaments. (Quaestiones disputatae, 201), hg. v. Ulrich Busse – Freiburg 2003, Sp. 192–194.

Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 181), hg. v. Jörg Frey / Jens Schröter – Tübingen 2005, Sp. 117–121.

Die Bedeutung der Religion für die Gesellschaft. Erfahrungen und Probleme in Deutschland und den USA (Soziale Orientierung, 17), hg. v. Anton Rauscher – Berlin 2004, Sp. 75–80.

Die diakonale Dimension der Liturgie (Quaestiones Disputatae 218), hg. v. Benedikt Kranemann / Thomas Sternberg / Walter Zahner – Freiburg i. Br. 2006, Sp. 391–393.

Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie aus Gotteserfahrung, Bd. 1 (Mittelalter Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte, 2), hg. v. Mariano Delgado / Gotthard Fuchs – Fribourg (Schweiz) / Stuttgart 2004, Sp. 261–262.

Die Liebe Christi drängt uns (2 Kor 5,14) Caritaswissenschaftliche Forschung für caritativ-diakonisches Engagement. Bd. 2: Caritaspastoral und Pastoral der Caritas. Studien zur Caritas der Gemeinde und zur caritativen Haltung in der professionellen Wohlfahrtspflege hg. v. Jan-Christoph Horn / Heinrich Pompey – Norderstedt 2006, Sp. 499–500.

Drobinski, Matthias: Oh Gott, die Kirche. Versuch über das katholische Deutschland – Düsseldorf 2006, 283–285.

Ehrenpreis, Stefan / Lotz-Heumann, Ute: Reformation und konfessionelles Zeitalter Kontroversen um die Geschichte – Darmstadt 2002, Sp. 52.

Eisenstadt, Shmuel N.: Theorie und Moderne. Soziologische Essays. – Wiesbaden 2006, Sp. 523.

Emeis, Dieter: Geheimnis unseres Glaubens Katechetische Predigten über die Eucharistiefeier – Freiburg i. Br. 2006, Sp. 497–498.

Engelbert, Pius: Consuetudines Castellenses Corpus Consuetudinum Monasticarum, XIV /1 hg. v. Petrus Maier – Siegburg 1996, Sp. 140–142.

Engelbert, Pius OSB: Consuetudines Castellenses Corpus Consuetudinum Monasticarum XIV/2 hg. v. Petus Maier – Siegburg 1999, Sp. 140–142.

Ervens, Thomas: Keine Theologie ohne Kirche. Eine kritische Auseinandersetzung mit Erik Peterson und Heinrich Schlier (Innsbrucker theologische Studien, 62) – Innsbruck 2002, Sp. 47.

Eschatologie und Ethik im frühen Christentum. Festschrift füt Günter Haufe zum 75. Geburtstag. Greifswalder theologische Forschungen, 11. hg. v. Christfried Böttrich – Frankfurt a. M. 2006, Sp. 453.

Esoterik und Christentum. Religionsgeschichtliche und theologische Perspektiven hg. v. Michael Bergunder / Daniel Cyranka – Leipzig 2005.

Eusebius von Caesarea. Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen. Edition der syrischen Fassung mit griechischem Text, englischer und deutscher Übersetzung (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 152), hg. v. Stefan Timm – Berlin 2005, Sp. 390–391.

Expansion und Gefährdung. Amerikanische Mission und Europäische Krise der Jesuiten im 18. Jahrhundert. Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 63 hg. v. Rolf Decot – Mainz 2004, Sp. 303–305.

Feige, Andreas / Tzscheetzsch, Werner: Christlicher Religionsunterricht im religionsneutralen Staat? Unterrichtliche Zielvorstellungen und religiöses Selbstverständnis von ev. und kath. Religionslehrerinnen und -lehrern in Baden – Württemberg. Eine empirisch-repräsentative Befragung – Stuttgart 2005, Sp. 338–339.

Feil, Ernst: Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik – Christologie – Weltverständnis. Studien zur systematischen Theologie und Ethik, 45 – Münster 2005, Sp. 464–466.

Feldmann, Christian: Papst Benedikt XVI. Eine kritische Biographie – Reinbek bei Hamburg 2006, Sp. 285–286.

Fiedler, Peter: Studien zur biblischen Grundlegung des christlich-jüdischen Verhältnisses. Stuttgarter Biblische Aufsatzbände – Stuttgart 2005, Sp. 379–381.

Finze-Michaelsen, Holger: Das andere Glück. Die Seligpreisungen Jesu in der Bergpredigt – Göttingen 2006, Sp. 294–296.

Fisch, Andreas: Menschen in aufenthaltsrechtlicher Illegalität. Reformvorschläge und Folgenabwägungen aus sozialethischer Perspektive (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften, 56) – Berlin 2007, Sp. 407–408.

Frankemölle, Hubert: Frühjudentum und Urchristentum. Vorgeschichte-Verlauf-Auswirkungen (4. Jahrhundert v. Chr. bis 4. Jahrhundert n. Chr.) Studienbücher Theologie 5 – Stuttgart 2006, Sp. 458–460.

Franz Hitze (1851–1921) Sozialpolitik und Sozialreform »Beginnen wir einmal praktisch« hg. v. Karl Gabriel / Hermann-Josef Große Kracht – Paderborn 2006, Sp. 483–484.

Garbe, Gernot: Der Hirte Israels. Eine Untersuchung zur Israeltheologie des Matthäusevangeliums (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 106) – Neukirchen-Vluyn 2005, S. 121–122.

Glania, Beate: Zuhören verwandelt. Ein pastoralpsychologischer Beitrag zur Telefonseelsorge auf bibeltheologischer und personzentrierter Grundlage (Pastoralpsychologie und Spiritualität, 8) – Frankfurt 2005, Sp. 151–153.

Gedenken und Gestalten. 1200 Jahre Bistum Münster hg. v. Dorothea Sattler – Münster 2005, Sp. 526.

Gellner, Christoph: Schriftsteller lesen die Bibel Die Heilige Schrift in der Literatur des 20. Jahrhunderts – Darmstadt 2004, Sp. 27–29.

George, Stephan: Bestattung und katholische Begräbnisliturgie in der SBZ/DDR. Eine Untersuchung unter Berücksichtigung präskriptiver und deskriptiver Quellen. (Erfurter Theologische Studien, 89) – Würzburg 2006, Sp. 318–320.

Glaube und Taufe in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, hg. v. Walter Klaiber / Wolfgang Thönissen – Paderborn/Stuttgart 2005, Sp. 229–231.

Godman, Peter: Der Vatikan und Hitler. Die geheimen Archive. Aus dem Englischen und – München 2004, Sp. 201–202.

Goertz, Stephan: Weil Ethik praktisch werden will. Philsophisch-theologische Studien zumTheorie-Praxis-Verhältnis (Ratio fidei, 23) – Regensburg 2004, Sp. 316–317.

Grande, Dieter / Straube, Peter-Paul: Die Synode des Bistums Meißen 1969 bis 1971. Die Antwort einer Ortskirche auf das Zweite Vatikanische Konzil – Leipzig 2005, Sp. 199.

Gregory, Andrew: The Reception of Luke and Acts in the Period before Irenaeus. Looking for Luke in the Second Century (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 169) – Tübingen 2003, Sp. 53–54.

Gottesdienst in Zeitgenossenschaft. Positionsbestimmungen 40 Jahre nach der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, hg. v. Martin Klöckener / Benedikt Kranemann – Freiburg (Schweiz) 2006, Sp. 320–321.

Hahn, Scott: Gott der Barmherzige. Der Weg zur Beichte – Augsburg 2005, Sp. 498–499.

Halbmayr, Alois / Mautner, Josef P.: Gott im Dunkeln. Religion in den Lebenswelten der späten Moderne. – Innsbruck 2003, Sp. 225–226.

Hammond Bammel, Caroline P.: Der Römerbriefkommentar des Origenes. Kritische Ausgabe der Übersetzung Rufins. Buch 7–10 Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel (Aus der Geschichte der Lateinischen Bibel, 34). Aus dem Nachlaß hg. von H. J. Frede und H. Stanjek – Freiburg i. Br. 1998, Sp. 169.

Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, hg. v. Angelika Berlejung / Christian Frevel – Darmstadt 2006, 378–379.

Hartmann, Martina: Aufbruch ins Mittelalter. Die Zeit der Merowinger – Darmstadt 2003, Sp. 202–203.

Haslinger, Herbert: Lebensort für alle. Gemeinde neu verstehen. – Düsseldorf 2005, Sp. 412–413.

Hasselhoff, Görge K.: Dicit Rabbi Moyses. Studien zum Bild von Moses Maimonides im lateinischen Westen vom 13. bis zum 15. Jahrhundert. – Würzburg 2004, Sp. 59 – 62.

Haudel, Matthias: Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes. Grundlage eines ökumenischen Offenbarungs-, Gottes- und Kirchenverständnisses (Forschungen zur systematischen und ökumenische Theologie 110) – Göttingen 2006, Sp. 227–229.

Heine, Susanne: Grundlagen der Religionspsychologie. Modelle und Methoden (UTB 2528) – Göttingen 2005, Sp. 253–257.

Herms, Eilert: Phänomene des Glaubens. Beiträge zur Fundamentaltheologie – Tübingen 2006, Sp. 132–134.

Herrenmahl und Gruppenidentität. Quaestiones Disputatae, 221. hg. v. Martin Ebnerm – Freiburg i. Br. 2007, Sp. 456–458.

Hoerster, Norbert: Die Frage nach Gott (Beck'sche Reihe 1635) – München 2005, Sp. 169.

Hoffsümmer, Willi: 40 Gruppenstunden für Ministranten geeignet auch für Schule, Kinder- und Jugendarbeit – Mainz 2005, Sp. 500–502.

Hofmann, Peter: Die Bibel ist die erste Theologie. Ein fundamentaltheologischer Ansatz – Paderborn 2006, Sp. 135–137.

Houtman, Cornelis / Spronk, Klaas: Ein Held des Glaubens? Rezeptionsgeschichtliche Studien zu den Simson-Erzählungen (Biblical Exegesis & Theology, 39) – Leuven 2004, Sp. 189–191.

Hübenthal, Christoph: Grundlegung der christlichen Sozialethik. Versuch eines freiheitsanalytisch-handlungsreflexiven Ansatzes (Forum Sozialethik, 3) – Münster 2006, Sp. 335–338.

Ibn Sab'in: Die Sizilianischen Fragen. Arabisch-Deutsch übersetzt und eingeleitet von Anna Akasoy (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, Bd. 2) – Freiburg 2005, Sp. 142–143.

Il dialogo del credenti sulla scia di S. Francesco. Ordine dei Frati Minori Quaderni di Studi (Ecumenici 11), hg. v. Curia Generale O.F. M. – Rom 2006, Sp. 321–322.

„Im Namen Gottes ..." Theorie und Praxis des Gebets in Christentum und Islam, hg. v. Schmid, Hansjörg, u. a. – Regensburg 2006, Sp. 511–513.

Isenmann, Moritz: Die Verwaltung der päpstlichen Staatsschuld in der Frühen Neuzeit. Sekretariat, Computisterie und Depositerie der Monti vom 16. bis zum ausgehenden 18. Jahrhundert (Vierteljahresschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Beiheft 179)– Stuttgart 2005, Sp. 305–307.

Ioannis Calvini. Scripta didactica et polemica. Vol. II: Brieve Instruction pous armer tous bons fideles contre les erreurs de la secte commune des anabaptistes (Ioannis Calvini. Opera Omnia, Series IV, Scirpta Didacitca et polemica Vol. II), hg. v. Mirjam van Veen – Genève 2007, Sp. 169–170.

Jehle, Frank: Emil Brunner. Theologe im 20. Jahrhundert, – Zürich 2006, 286–288.

Joseph Höffner (1906–1987). Soziallehre und Sozialpolitik „Der personale Faktor ..." hg. v. Karl Gabriel / Hermann-Josef Große Kracht – Paderborn 2006, Sp. 408–409.

Juden und Christen im Gespräch über „Dabru Emet – Redet Wahrheit" hg. v. Hubert Frankemölle – Paderborn/Frankfurt a.M. 2005, Sp. 257–260.

Juhant, Janez: Globalisierung, Kirche und postmoderner Mensch (Theologie Ost-West, 2) – Münster 2005, Sp. 262.

Kaiser, Otto: Jenseits des Nihilismus. Christliche Existenz nach der Postmoderne – Stuttgart 2004, Sp. 170.

Kammler, Hans-Christian: Kreuz und Weisheit. Eine exegetische Untersuchung zu 1 Kor 1,10–3,4 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 159) – Tübingen 2003, Sp. 37.

Kannengiesser, Charles: Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity, I + II (The Bible in Ancient Christianity, 1) – Leiden 2004, Sp. 388–389.

Kant und der Katholizismus. Ausstellungskatalog. (Schriften der Universitätsbibliothek Eichstätt Bd. 62), hg.v. Klaus Walter Littger – Wiesbaden 2005, Sp. 518–520.

Kant und der Katholizismus Stationen einer wechselhaften Geschichte hg. v. Fischer, Norbert – Freiburg 2005, Sp. 396–398.

Kant und die Theologie, hg. v. Georg Essen / Magnus Striet – Darmstadt 2005, Sp. 221–225.

Katechismus der Katholischen Kirche. Kompendium hg. v. Deutsche Bischofskonferenz – München 2005, Sp. 297–298.

Katholizismus in moderner Kultur. Festschrift für Hans Gasper zum 65. Geburtstag, hg. v. Harald Baer / Matthias Sellmann – Freiburg i. Br. 2007, Sp. 373–375.

Katholizismus und Judentum. Gemeinsamkeiten und Verwerfungen vom 16. bis zum 20. Jahrhundert hg. v. Florian Schuller / Giuseppe Veltri / Hubert Wolf – Regensburg 2005, Sp. 309–313.

Kealy, Séan P.: The Interpretation of the Gospel of Luke Vol. I: From Apostolic Times through the 19th Century (Studies in the Bible and Early Christianity Vol. 63) – Lewiston 2005, Sp. 194–195.

Kealy, Séan P.: The Interpretation of the Gospel of Luke in the 20th Century, Vol. 2 (Studies in the Bible and Early Christianity Vol. 64) – Lewiston 2005, Sp. 194–195.

Kermani, Navid: Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte – München 2005, Sp. 137–138.

Kessler, Hans: Den verborgenen Gott suchen. Gottesglauben in einer von Naturwissenschaften und Religionskonfklikten geprägten Welt. – Paderborn 2006, Sp. 466–470.

Klawans, Jonathan: Purity, Sacrifice and the Temple: Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism – Oxford 2006, Sp. 115–117.

Klein, Hans: Lukasstudien. (Forschungen zu Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 209) – Göttingen 2005, Sp. 296–297.

Knobloch, Stefan: Mehr Religion als gedacht! Wie die Rede von Säkularisierung in die Irre führt. – Freiburg i. Br. 2006, Sp. 524.

Knutzen, Martin: Philosophischer Beweis von der Wahrheit der christlichen Religion (1747) Religionsgeschichte der frühen Neuzeit 1 hg. v. Ulrich L. Lehner – Nordhausen 2005, Sp. 516–518.

Körner, Reinhard: Weisheit – die Spiritualität des Menschen – Leipzig 2004, Sp. 416–417.

Körtner, Ulrich H. J.: Wohin steuert die Ökumene? Vom Konsens- zum Differenzmodell – Göttingen 2005, Sp. 232–233.

Korsch, Dietrich: Religionsbegriff und Gottesglaube. Dialektische Theologie als Hermeneutik der Religion. – Tübingen 2005, Sp. 209–210.

Krannich, Torsten: Von Leporius bis zu Leo dem Großen Studien zur lateinischsprachigen Christologie im fünften Jahrhundert nach Christus Studien und Texte zu Antike und Christentum 32 – Tübingen 2005, Sp. 479–481.

Kürzeder, Christoph: Als die Dinge heilig waren. Gelebte Frömmigkeit im Zeitalter des Barock – Regensburg 2005, Sp. 153–154.

La Missione Teologica di Hans Urs von Baltahsar. Atti del Simposio internazionale di Teologia in occasione del centesimo anniversario della nascita di Hans Urs von Balthasar, Lugano 2–4 marzo 2005 (Collana Balthasariana 1), hg. v. André-Marie Jerumanis / Antonio Tombolini – Lugano 2005, Sp. 125–128.

Läpple, Alfred: Kleine Kirchengeschichte – Augsburg 2006, Sp. 431.

Läpple, Alfred: Benedikt XVI. und seine Wurzeln Was sein Leben und seinen Glauben prägte, – Augsburg 2006, Sp. 375.

Laetare Jerusalem. Festschrift zum 100jährigen Ankommen der Benediktinermönche auf dem Jerusalemer Zionsberg (Jerusalemer Theologisches Forum 10), hg. v. Nikodemus C. Schnabel OSB – Münster 2006, Sp. 114–115.

La vita come dialogo. Sulla scia di S. Francesco (Quaderni di Stui Ecumenici 5), hg .v. Curia Generale O.F.M. – Venezia 2002, Sp. 430.

Le Goff, Jacques: Der Gott des Mittelalters. Eine europäische Geschichte. – Freiburg 2005, Sp. 200.

Le Saux, Henri (Swami Abhishiktananda): Innere Erfahrung und Offenbarung. Theologische Aufsätze zur Begegnung von Hinduismus und Christentum. – Innsbruck 2005, Sp. 419–421.

Leib Christi sein – feiern – werden. Ort und Gestalt der Eucharistiefeier in der Pfarrei hg. v. Martin Klöckener / Peter Spichtig – Freiburg (Schweiz) 2006, Sp. 320.

Leitgöb, Martin: Vom Seelenhirten zum Wegführer. Sondierungen zum Bischöflichen Selbstverständnis im 19. und 20. Jahrhundert. Die Antrittshirtenbrief der Germanikerbischöfe (1837–1962) (Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte 56. Supplementband) – Freiburg i. Br. 2004, Sp. 54–56.

Lexikon der Ethik, hg. v. Jean-Pierre Wils / Christoph Hübenthal – Paderborn 2006, Sp. 346.

Liturgische Theologie. Aufgaben systematischer Liturgiewissenschaft. hg. v. Helmut Hoping / Birgit Jeggle-Merz – Paderborn 2004, Sp. 65–67.

Lochbrunner, Manfred: Hans Urs von Balthasar und seine Philosophenfreunde. Fünf Doppelporträts. – Würzburg 2005, 385–388.

Lona, Horacio E.: Kleine Hinführung zu Paulus. – Freiburg i. Br. 2006, Sp. 524.

Löw, Konrad: Die Schuld. Christen und Juden im Urteil der Nationalsozialisten und der Gegenwart. – Gräfelfing 2003, Sp. 56–57.

Luciani, Didier: Sainteté et Pardon. Vol. I: Structure littéraire du Lévitique. Vol II: Guide Technique (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 185 a und b) – Leuven 2005, Sp. 191–192.

Lutherforschung im 20. Jahrhundert. Rückblick – Bilanz – Ausblick. Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, Abt. für Abendländische Relgionsgeschichte, Beiheft 62 hg. v. Rainer Vinke – Mainz 2004, Sp. 510–511.

Mathieu-Rosay, Jean: Die Päpste im 20. Jahrhundert – Darmstadt 2005, Sp. 203–205.

Maier, Clemens: Kollektives Arbeitsrecht in der katholischen Kirche. Der Dritte Weg im Spannungsfeld von Dienstgemeinschaft und Leitungsgewalt (Tübinger Kirchenrechtliche Studien 3) – Berlin / Münster 2006, Sp. 403–406.

May, Georg: Das Priesterhaus in Marienborn. – Mainz 2005, Sp. 205–208.

Mayer-Tasch, Peter Cornelius / Mayerhofer, Bernd: Die Himmelsleiter. Stufen zum Paradies. – Frankfurt/M. 2005, Sp. 262.

Medizin und Sozialwesen in Mitteldeutschland zur Reformationszeit. Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt, 6 hg. v. Stephan Oehmig – Leipzig 2007, Sp. 507–509.

Menke, Karl-Heinz: Die Frage nach dem Wesen des Christentums. Eine theologiegeschichtliche Analyse (Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G 395) – Paderborn 2005, Sp. 210–213.

Merklein, Helmut: Der erste Brief an die Korinther Kapitel 5,1 – 11,1 (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament 7/2) – Würzburg 2000, Sp. 195–198.

Merklein, Helmut / Gielen, Marlis: Der erste Brief an die Korinther. Kapitel 11,2–16,24 (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament 7/3) – Gütersloh 2005, Sp. 195–198.

Mikoteit, Matthias: Theologie und Gebet bei Luther. Untersuchungen zur Psalmenvorlesung 1532–1535 (Theologische Bibliothek Töpelmann 124) – Berlin 2004, Sp. 62–63.

Mystik – Spiritualität der Zukunft. Erfahrung des Ewigen. P. Willigis Jäger OSB zum 80. Geburtstag hg.v. Peter Lengfeld – Freiburg i. Br. 2005, Sp. 417–418.

Mörke, Olaf: Die Reformation. Voraussetzungen und Durchsetzung (Enzyklopädie Deutscher Geschichte 74) – München 2005, Sp. 307–309.

Müller, Klaus: Glauben-Fragen-Denken. Bd. I: Basisthemen in der Begegnung von Philosophie und Theologie, – Münster 2006, Sp. 401–402.

Müller, Klaus: Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild. – Regensburg 2006, Sp.81–84.

Müller, Petro: Gemeinde: Ernstfall von Kirche. Annäherungen an eine historisch und systematisch verkannte Wirklichkeit (Innsbrucker theologische Studien 67) – Innsbruck 2004, Sp. 213–214.

Müller, Sascha: Kritik und Theologie. Christliche Glaubens- und Schriftthermeneutik nach Richard Simon (1638–1712) (Münchener Theologische Studien, 66. Bd.) – St. Ottilien 2004, Sp. 302–303.

Nassehi, Armin: Der soziologische Diskurs der Moderne. – Frankfurt a. M. 2006, Sp. 525.

Negel, Joachim: Ambivalentes Opfer. Studien zur Symbolik, Dialektik und Aporetik eines theologischen Fundamentalbegriffs – Paderborn 2005, Sp. 214–216.

Neuner, Josef SJ: Erinnerungen aus meinem Leben. Der indische Joseph. – Feldkirch 2005, 288–290.

Nostra Aetate – ein zukunftsweisender Konzilstext. Die Haltung der Kirche zum Judentum 40 Jahre danach Aachener Beiträge zu Pastoral- und Bildungsfragen, 23 hg. v. Hans Hermann Henrix – Aachen 2006, Sp. 466.

Odenthal, Andreas / Gerhards, Albert: Märtyrergrab-Kirchenraum-Gottesdienst. Interdisziplinäre Studien zu St. Gereon in Köln. Studien zur Kölner Kirchengeschichte, 35 – Siegburg 2005, Sp. 491–493.

Odenthal, Andreas: Die Ordinatio Cultus Divini et Caeremoniarium des Halberstädter Domes von 1591. Untersuchungen zur Liturgie eines gemischtkonfessionellen'Domkapitels nach Einführung der Reformation (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 93) – Münster 2005, Sp. 235–237.

Odenthal, Andreas / Goebel, Bernd / Disse, Jörg / Hartmann, Richard: Verspielen wir das Erbe des hl. Bonifatius? Theologische Betrachtungen aus Anlass seines 1250. Todestages (Fuldaer Hochschulschriften, 47) – Frankfurt 2005, Sp. 389–390.

Oeldemann, Johannes: Orthodoxe Kirchen im ökumenischen Dialog. Positionen, Probleme, Perspektiven (Thema Ökumene, Bd.3) – Paderborn 2004, Sp. 63–65.

Oesterreich, Peter L. / Traub, H.: Der ganze Fichte. Die populäre, wissenschaftliche und metaphilosphische Erschließung der Welt – Stuttgart 2006, Sp. 432.

Oswald, Robert: Streikrecht im kirchlichen Dienst und in anderen karitativen Einrichtungen (Adnotationes in Ius Canonicum 35) – Frankfurt a. M. 2005, Sp. 403–406.

Ottiger, Nicola: Gott im Menschen. Die Gnadentheologie von Ambroise Gardeil als Anstoss für heute. Studia Friburgensia, 99. – Freiburg (Schweiz) 2006, Sp. 470–471.

Panzig, Erik A.: Gelâzenheit und abegescheidenheit. Eine Einführung in das Theologische Denken des Meister Eckhart. – Leipzig 2005, Sp. 251–253.

Passions in Economy, Politics, and the Media. In Discussion with Christian Theology (Beiträge zur mimetischen Theorie 17), hg. v. Wolfgang Palaver, Petra Steinmair-Pösel – Münster 2005, Sp. 375–377.

Paul, Dagmar J.: „Untypische" Texte im Matthäusevangelium? Studien zu Charakter, Funktion und Bedeutung eine Textgruppe des Matthöischen Sonderguts Neutestamentliche Abhandlungen Neue Folge 50 – Münster 2004, Sp. 525.

Pieper, Josef: Über die Tugenden. Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Mass – München 2004, Sp. 163–165.

Psalm 22 und die Passionsgeschichten der Evangelien (Biblisch Theologische Studien, 88), hg. v. Dieter Sänger – Neukirchen-Vluyn 2007, Sp. 432.

Puntel, Lorenz B.: Struktur und Sein. Ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie. – Tübingen 2006, Sp. 520–522.

Qumran – Bibelwissenschaften – Antike Judaistik. Einblicke, 9. hg. v. Ulrich Dahmen / Hartmut Stegemann / Günter Stemberger – Paderborn 2006, Sp. 430.

Rechtfertigung und Kirchengemeinschaft. Die Lehrgespräche im Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR. hg. v. Wilhelm Hüffmeier – Leipzig 2006, Sp. 504–505.

Reformierte Bekenntnisschriften. Eine Auswahl von den Anfängen bis zur Gegenwart. hg.v. Georg Plasger / Matthias Freudenberg – Göttingen 2005, Sp. 262.

Religiöses Lernen in der biblischen, frühjüdischen und frühchristlichen Überlieferung, hg. v. Beate Ego und Helmut Merkel – Tübingen 2005, Sp. 503–504.

Religion in der modernen Lebenswelt. Erscheinungsformen und Reflexionsperspektiven. hg. v. Birgit Weyel / Wilhelm Gräb – Göttingen 2006, Sp. 434.

Religion und Gesellschaft. Texte zur Religionssoziologie. In Zusammenarbeit mit Hermann-Josef Große Kracht, Wolfgang Marhold und Torsten Meireis (UTB 2510) hg. v. Karl Gabriel / Hans-Richard Reuter – Paderborn 2004. Sp. 74–75.

Religion, Staat und Konfliktkonstellationen im orthodoxen Ost- und Südosteuropa. Vergleichende Perspektiven. Erfurter Studien zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums, 1. hg. v. Makrides, Vasilios N. – Frankfurt a. M. 2005, Sp. 525.

Religionslehrerin oder Religionslehrer werden. Zwölf Analysen berufsbiografischer Selbstwahnehmungen, hg. v. Andreas Feige / Bernhard Dressler / Werner Tzscheetzsch – Ostfildern 2006, Sp. 338–339.

Rey-Stocker, Irmy: Anfang und Ende des menschlichen Lebens aus der Sicht der Medizin und der drei monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam. – Basel 2006, Sp. 317–318.

Richter, Olaf: Anamnesis – Mimesis – Epiklesis. Der Gottesdienst als Ort religiöser Arbeiten zur Praktischen Theologie 28 – Leipzig 2005, Sp. 237–240.

Ricken, Friedo: Allgemeine Ethik (Grundkurs Philosophie, 4) – Stuttgart 2007, Sp. 86–87.

Rieger, Rafael M.: Communiter sint sacerdotes. Standesanforderungen für Dozenten an den staatlichen Katholisch-Theologischen Fakultäten in Deutschland nach Kirchen- und Staatskirchenrecht (Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici 41) – Essen 2005, Sp. 330–333.

Rosenberger, Michael: Determinismus und Freiheit. Das Subjekt als Teilnehmer. – Darmstadt 2006, Sp. 484–488.

Rudnig-Zelt, Susanne: Hoseastudien. Redaktionskritische Untersuchungen zur Genese des Hoseabuches. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 213, – Göttingen 2006, Sp. 454–455.

Sander, Hans-Joachim: Einführung in die Gotteslehre. – Darmstadt 2006, Sp. 298–300.

Sapere teologico e unità della fede. Studi in onore del Prof. Jared Wicks, hg. v. Carmen Aparicio Valls / Carmelo Dotolo / Gianluigi Pasquale, Sp. 29–30.

Säkularisierung. Bilanz und Perspektiven einer umstrittenen These. Religion – Staat – Kultur, 5. hg. v. Christina von Braun / Wilhelm Gräb / Johannes Zachhuber – Berlin 2007, Sp. 523.

Schäfke, Werner: Frankreichs gotische Kathedralen. Eine Reise zu den Höhepunkten mittelalterlicher Architektur. – Darmstadt 2007, Sp. 346.

Schmidt, Günter R.: Christentumsdidaktik. Grundlagen des konfessionellen Religionsunterrichts in der Schule – Leipzig 2004, Sp. 71–72.

Schmidt-Leukel, Perry: Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen – Gütersloh 2005, Sp. 128–132.

Schwinn, Thomas: Die Vielfalt und Einheit der Moderne. Kultur- und Strukturvergleichende Analysen. – Wiesbaden 2006, Sp. 526–527.

Shoah in der deutschsprachigen Literatur hg. v. Norbert Otto Eke / Hartumut Steinecke – Berlin 2006, Sp. 426–429.

Schmitz, Heribert: Neue Studien zum kirchlichen Hochschulrecht. Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 35 – Würzburg 2005, Sp. 263.

Schnabel, Eckard J.: Der erste Brief des Paulus an die Korinther. Historisch Theologische Auslegung – Neues Testament, – Wuppertal 2006, Sp. 381–385.

Schneider, André: „Wer die Jugend hat, hat die Zukunft". Jugendarbeit auf dem Gebiet des heutigen Bistums Görlitz von 1945–1989 (Arbeiten zur schlesischen Kirchengeschichte, 15) – Münster 2003, Sp. 68–71.

Scholl, Norbert: Das Geheimnis der Drei. Kleine Kulturgeschichte der Trinität. Wissenschaftliche Buchgesellschaft – Darmstadt 2006, Sp. 472–474.

Schröer, Henning: In der Verantwortung gelebten Glaubens. Praktische Theologie Zwischen Wissenschaft und Lebenskunst (Praktische Theologie heute, 39) – Stuttgart 2003, Sp. 413–414.

Schröter, Jens: Jesus von Nazaret. Jude aus Galiläa – Retter der Welt. Biblische Gestalten, 15 – Leipzig 2006, Sp. 460–462.

Schützeichel, Heribert: Der Herr mein Hirt Calvin und der Psalter. – Trier 2005, Sp. 263.

Schupp, Franz: Geschichte der Philosophie im Überblick, (3 Bde.), Bd. 1: Antike, Bd. 2: Christliche Antike Mittelalter, Bd. 3: Neuzeit – Hamburg 2003, Sp. 165–167.

Schymiczek, Regina E. G.: Höllenbrut und Himmelswächter. Mittelalterliche Wasserspeier an Kirchen und Kathedralen – Regensburg 2006, 170.

Seibel, Marc-Ansgar: Eigenes Leben? Christliche Sozialethik im Kontext der Individualisierungsdebatte. – Paderborn 2005, Sp. 248–253.

Solidarität als interkultureller Lernprozess Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik, 22 hg. v. Albert Biesinger, Ottmar Fuchs, Klaus Kießling – Münster 2005, Sp. 495–497.

Soziale Arbeit und Ethik im 21. Jahrhundert. Ein Handbuch. hg. v. Susanne Dungs, Uwe Gerber, Heinz Schmidt, Renate Zitt, – Leipzig 2006, Sp. 333–335.

Spehr, Christopher: Aufklärung und Ökumene. Reunionsversuche zwischen Katholiken und Protestanten im deutschsprachigen Raum des späteren 18. Jahrhunderts (Beiträge zur historischen Theologie, 132) – Tübingen 2005, Sp. 233–235.

Spiess, Christian: Sozialethik des Eigentums. Philosophische Grundlagen – kirchliche Sozialverkündigung – systematische Differenzierung (Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften, 51) – Münster 2004. Sp. 80–81.

Spink, Kathryn: Frère Roger. Gründer von Taizé. Leben für die Versöhnung. – Freiburg. i. Br. 2003, Sp. 433–434.

Staguhn, Gerhard: Gott und die Götter. Die Geschichte der großen Religionen. Mit 12 Farbtafeln – München, Wien 2003, Sp. 72–74.

Steger, Stephan: Der Ständige Diakon und die Liturgie. Anspruch und Lebenswirklichkeit eines wiedererrichteten Dienstes (Studien zur Pastoralliturgie, 19) – Regensburg 2006, Sp. 395.

Steinhauer, Eric W.: Die Lehrfreiheit katholischer Theologen an den staatlichen Hochschulen in Deutschland. Theologie und Hochschule 2 – Münster 2006, Sp. 493–495.

Stock, Alex: Poetische Dogmatik Gotteslehre, Bd. 1: Orte (Poetische Dogmatik. Gotteslehre, 1)– Paderborn 2004, Sp. 300–302.

Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse – Mainz 2005, Sp. 263.

Stroll, Mary: Calixtus II (119–1124). A Pope born to rule. Studies in the history of Christian Traditions – Leiden 2004, Sp. 57–59.

Syring, Wolf-Dieter: Hiob und sein Anwalt. Die Prosatexte des Hiobbuches und ihre Rolle in seiner Redaktions- und Rezeptionsgeschichte (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Bd. 336) – Berlin 2004, Sp. 35–37.

Tambour, Hans-Joachim: Theologischer Pragmatismus. Semiotische Überlegungen zu George A. Lindbecks kulturell-sprachlichem Ansatz (Studien zur Traditionstheorie 6) – Münster-Hamburg-London 2003, Sp. 47–49.

Theis, Joachim: Biblische Texte verstehen lernen. Eine bibeldikaktische Studie mit einer empirischen Untersuchung zum Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Praktische Theologie heute 64) – Stuttgart 2005, Sp. 414–416.

Theologen des 16. Jahrhunderts. Humanismus – Reformation – Katholische Erneuerung. Eine Einführung. hg. v. Martin H. Jung / Peter Walter – Darmstadt 2002, Sp. 478–479.

Theologie als Wissenschaft im Mittelalter. Texte, Übersetzungen, Kommentare. hg. v. Bruno Niederbacher / Gerhard Leibold – Münster 2006, Sp. 112–114.

Theologien der Gegenwart. Eine Einführung hg. v.: Die Vereinsmitglieder der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft – Darmstadt 2006, Sp. 290.

Theology and Christology in the Fourth Gospel. Essays by the members of the SNTS Johannine writings Seminar (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 184) hg. v. G. van Belle, J. G. van der Watt, P. Maritz – Leuven 2005, Sp. 260–261.

Tloka, Jutta: Griechische Christen – Christliche Griechen. Plausibilisierungsstrategien des antiken Christentums bei Origenes und Johannes Chrysostomos (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 30) – Tübingen 2005, Sp. 208.

Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers hg. v. Andrew F. Gregory / Christopher M. Tuckett – Oxford 2005, Sp, 523–524.

Trepp, Leo / Wöbken-Ekert, Gunda: „Dein Gott ist mein Gott". Wege zum Judentum und zur jüdischen Gemeinschaft. – Stuttgart 2005, Sp. 421–422.

Turunen, Maija: Faith in the Heart of Russia. The Religiosity of Post-Soviet University Students – Saarijärvi 2005, Sp. 159–160.

Ultramontanismus. Tendenzen der Forschung (Einblicke, Bd. 8) hg. v. Gisela Fleckenstein / Joachim Schmiedl – Paderborn 2005.

Umbach, Helmut: Heilige Räume – Pforten des Himmels. Vom Umgang der Protestanten mit ihren Kirchen – Göttingen 2005, Sp. 240–241.

Unitas Visibilis. Studia oecumenica in Honorem eero Houvinen Episcopi Helsingiensis Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 57 hg. v. Jari Jolkkonen / Kari Kopperi / Simo Peura / Antti Raunio – Helsinki 2004, Sp. 505–507.

Unterwegs mit Paulus. Otto Kuss zum 100. Geburtstag hg. v. Josef Hainz – Regensburg 2006, Sp. 122–125.

Uthemann, Karl-Heinz: Christus, Kosmos, Diatribe. Themen der frühen Kirche als Beiträge zu einer historischen Theologie (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 93) – Berlin 2005, Sp. 148–150.

Vattimo, Gianni / Rorty, Richard: Die Zukunft der Religion, hg. v. Santiago Zabala. – Frankfurt a. M. 2006, Sp. 526.

Veith, Werner: Intergenerationelle Gerechtigkeit. Ein Beitrag zur sozialethischen Theoriebildung (Forum Systematik 25) – Stuttgart 2006, Sp. 409–412.

Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte hg. v. Franz Xaver Bichof / Stephan Leimgruber – Würzburg 2004, Sp. 51–52.

Von Gott angenommen – in Christus verwandelt. Die Rechtfertigungslehre im multilateralen ökumenischen Dialog (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 78), hg. v. Uwe Swarat / Johannes Oeldemann / Dagmar Heller – Frankfurt a. Main 2006, Sp. 322–323.

Was there a Gnostic Religion? (Publications of The finnish exegetical society 87), hg. v. Antti Marjanen – Helsinki 2005, Sp. 431–432.

Wege zum Heil? Religiöse Bekenntnisgemeinschaften in Österreich: Mennonitische Freikirche und Pfingstkirche Gemeinde Gottes. Ökumenische und interreligiöse Perspektiven (Theologie im kulturellen Dialog 7b), hg. v. Johann Hirnsperger / Christian Wessely – Innsbruck 2005, Sp. 321.

Weihs, Alexander: Die Deutung des Todes Jesu im Markusevangelium. Eine exegetische Studie zu den Leidens- und Auferstehungsansagen (Forschung zur Bibel, 99) – Würzburg 2003.

Westphal, Sebastian J.: American National Identity after September 11. Post 9/11-Experience as Mirror Narrative. – Berlin 2007, Sp. 527.

Westerhorstmann, Katharina: Selbstverwirklichung und Pro-Existenz. Frausein in Arbeit und Beruf bei Edith Stein (Paderborner Theologische Studien, 43) – Paderborn 2004, Sp. 167–168.

Wiedergeburt Biblisch-theologische Schwerpunkte 25, hg. v. Reinhard Feldmeier – Göttingen 2005, Sp. 209.

Wiesemann, Claudia / Biller-Andorno, Nikola unter Mitarbeit von Andrea Frewer: Medizinethik. Für die neue AO – Stuttgart 2005, Sp. 488–489.

Wimmer, Stefan Jakob / Leimgruber, Stefan: Von Adam bis Muhammad. Bibel und Koran im Vergleich. hg. v. Deutscher Katecheten Verein e.V. – Stuttgart 2005, Sp. 343–344.

Wirz, Christian: Der gekreuzigte Odysseus. »Umbesetzung« als Form des christlichen Verhältnisses zur Welt als dem Anderen (Ratio fidei 28) – Regensburg 2005, Sp. 327–329.

Wöhrle, Jakob: Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuches. Entstehung und Komposition (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 360) – Berlin 2006, Sp. 291–294.

Wölfel, Hans: Ein Bamberger im Widerstand gegen den Nationalsozialismus. Leben und Erinnerung. hg. v. Mechthildis Bocksch – Bamberg 2004, Sp. 476–478.

Wohlmuth, Josef: Jerusalemer Tagebuch 2003/2004. Theologisch – Spirituell – Politisch (Jerusalemer Theologisches Forum 8) – Münster 2006, Sp. 377–378.

Wozu Offenbarung? Zur philosophischen und theologischen Begründung von Religion hg. v. Bernd Dörflinger / Gerhard Krieger / Manfred Scheuer – Paderborn 2006, Sp. 513–516.

Wrogemann, Henning: Missionarischer Islam und gesellschaftlicher Dialog. Eine Studie zur Begründung und Praxis des Aufrufs zum Islam – Frankfurt a. M. 2006, Sp. 422–424.

Zeigan, Holger: Aposteltreffen in Jerusalem. Eine forschungsgeschichtliche Studie zu Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte, 18 – Leipzig 2005, Sp. 198.

Zeller, Dieter: Neues Testament und Hellenistische Umwelt Bonner Biblische Beiträge 150 – Berlin 2006, Sp. 527.

Zillessen, Dietrich: Gegenreligion. Über religiöse Bildung und experimentelle Didaktik. (Profane Religionspädagogik, Bd. 1) – Münster 2004, Sp. 339–341.

200 Jahre Reichsdeputationshauptschluss. Säkularisation, Mediatisierung und Modernisierung zwischen Altem Reich und neuer Staatlichkeit. Tagung der Historischen Kommission für Westfalen vom 3.–5. April 2003 in Corvey (Schriften der Historischen Kommission für Westfalen) hg. v. Harm Klueting – Münster 2005, Sp. 145–148.

IV. Beiträge

Replik zur Rezension von K. Müller: Streit um Gott durch Thomas Ruster, Sp. 84–86.

V. Theologische Literatur

Sp. 171–175; 346–351, 433–438.

VI. Dissertations- und Habilitationsverzeichnis

Dissertationen: Sp. I–XIV (ThRv 2/2007)
Habilitationen: Sp. XIII–XVI (ThRv 2/2007)

VII. Jahresverzeichnis

102. Jahrgang / 2006 VI–XIV (ThRv 1/2007)

U.S. MAR 2007

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 1 | **2007** | **103. Jahrgang**

Konzilien des 15. Jahrhunderts und Zweites Vatikanisches Konzil. Historiker und Theologen als Wissenschaftler und Zeitgenossen (Heribert Müller) . . . . . Sp. 1

Alfred Firmin Loisy (1857–1940) (Otto Weiß) . . . . . Sp. 17

Allgemeines / Festschriften / Universallexika . . . . . Sp. 27

Gellner, Christoph: Schriftsteller lesen die Bibel. Die Heilige Schrift in der Literatur des 20. Jahrhunderts (Georg Langenhorst)

Sapere teologico e unità della fede. Studi in onore del Prof. Jared Wicks, hg. v. Carmen Aparicio Vals / Carmelo Dotolo / Gianluigi Pasquale (Gisbert Greshake)

Exegese AT . . . . . Sp. 30

Childs, Brevard S: The Struggle to Understand Isaiah as Christian Scripture (Ulrich Berges)

Dahmen, Ulrich: Psalmen- und Psalter-Rezeption im Frühjudentum. Rekonstruktion, Textbestand, Struktur und Pragmatik der Psalmenrolle 11QPs[a] aus Qumran (Franz Sedlmeier)

Syring, Wolf-Dieter: Hiob und sein Anwalt. Die Prosatexte des Hiobbuches und ihre Rolle in seiner Redaktions- und Rezeptionsgeschichte (Ilse Müllner)

Exegese NT . . . . . Sp. 37

Kammler, Hans-Christian: Kreuz und Weisheit. Eine exegetische Untersuchung zu 1 Kor 1,10–3,4 (Stefan Schreiber)

Weihs, Alexander: Die Deutung des Todes Jesu im Markusevangelium. Eine exegetische Studie zu den Leidens- und Auferstehungsansagen (Günter Röhser)

Dogmatik . . . . . Sp. 40

Ade, Edouard: Le temps de l'église. Esquisse d'une théologie de l'histoire selon Hans Urs von Balthasar

Lucani Rivero, Rafael Francisco: El misterio de la diferencia. Un estudio tipológico de la analogía como estructura originaria de la realidad en Tomás de Aquino, Erich Przywara y Hans Urs von Balthasar y su uso en teología trinitaria (Manfred Lochbrunner)

Basse, Michael: Die dogmengeschichtlichen Konzeptionen Adolf von Harnacks und Reinhold Seebergs (Kurt Meier)

Ervens, Thomas: Keine Theologie ohne Kirche. Eine kritische Auseinandersetzung mit Erik Peterson und Heinrich Schlier (Wolfgang Beinert)

Tambour, Hans-Joachim: Theologischer Pragmatismus. Semiotische Überlegungen zu George A. Lindbecks kulturell-sprachlichem Ansatz (Bernhard A. Eckerstorfer OSB)

Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 49

Bongardt, Michael: Einführung in die Theologie der Offenbarung (Jürgen Werbick)

Kirchengeschichte / Patrologie . . . . . Sp. 51

Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte des Konzils, hg. v. Franz Xaver Bischof / Stephan Leimgruber (Wolfgang Beinert)

Ehrenpreis, Stefan / Lotz-Heumann, Ute: Reformation und konfessionelles Zeitalter (Hubert Wolf)

Gregory, Andrew: The Reception of Luke and Acts in the Period before Irenaeus. Looking for Luke in the Second Century (Christian Uhrig)

Leitgöb, Martin: Vom Seelenhirten zum Wegführer. Sondierungen zum bischöflichen Selbstverständnis im 19. und 20. Jahrhundert. Die Antrittshirtenbriefe der Germanikerbischöfe (1837–1962) (Klaus Unterburger)

Löw, Konrad: Die Schuld. Christen und Juden im Urteil der Nationalsozialsten und der Gegenwart (Klaus Unterburger)

Stroll, Mary: Calixtus II (1119–1124): A Pope Born to Rule (Pius Engelbert OSB)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 59

Hasselhoff, Görge K.: Dicit Rabbi Moyses. Studien zum Bild von Moses Maimonides im lateinischen Westen vom 13. bis zum 15. Jahrhundert (Ludger Jansen)

Mikoteit, Matthias: Theologie und Gebet bei Luther. Untersuchungen zur Psalmenvorlesung 1532–1535 (Christopher Spehr)

Ökumene . . . . . Sp. 63

Oeldemann, Johannes: Orthodoxe Kirchen im ökumenischen Dialog. Positionen, Probleme, Perspektiven (Stephanie van de Loo)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 65

Liturgische Theologie. Aufgaben systematischer Liturgiewissenschaft, hg. v. Helmut Hoping / Birgit Jeggle-Merz (Benedikt Kranemann)

Christliche Kirchen feiern die Taufe. Eine vergleichende Darstellung, hg. v. Michael Kappes / Eberhard Spiecker (Martin Stuflesser)

Praktische Theologie . . . . . Sp. 68

Schneider, André: „Wer die Jugend hat, hat die Zukunft". Jugendarbeit auf dem Gebiet des heutigen Bistums Görlitz von 1945–1989 (Elisabeth Preuß)

Religionspädagogik . . . . . Sp. 71

Schmidt, Günter R.: Christentumsdidaktik. Grundlagen des konfessionellen Religionsunterrichts in der Schule (Björn Igelbrink)

Staguhn, Gerhard: Gott und die Götter. Die Geschichte der großen Religionen. Mit 12 Farbtafeln (Björn Igelbrink)

Sozialwissenschaft . . . . . Sp. 74

Religion und Gesellschaft, Texte zur Religionssoziologie, hg. v. Karl Gabriel / Hans-Richard Reuter (Peter Schallenberg)

Die Bedeutung der Religion für die Gesellschaft. Erfahrungen und Probleme in Deutschland und den USA, hg. v. Anton Rauscher (Christian Spieß)

Spiess, Christian: Sozialethik des Eigentums. Philosophische Grundlagen – kirchliche Sozialverkündigung – systematische Differenzierung (Peter Schallenberg)

Philosophie . . . . . Sp. 81

Müller, Klaus: Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Streit um das wahre Gottesbild (Thomas Ruster)

Replik auf voranstehende Rezension (Klaus Müller)

Ricken, Friedo: Allgemeine Ethik (Stephan Ernst)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 87

Konzilien des 15. Jahrhunderts und Zweites Vatikanisches Konzil.
Historiker und Theologen als Wissenschaftler und Zeitgenossen

Von Heribert Müller

I.

Von sehr unterschiedlichen Historikern, Kirchen- und Profanhistorikern, wie auch Theologen wird im Folgenden zu handeln sein. Eines aber war vielen von ihnen gemeinsam: Als Papst Johannes XXIII. am 25. Januar 1959 die Einberufung eines allgemeinen Konzils ankündigte, verstanden sie dies als Signal des Aufbruchs, der Hoffnung auf eine fortan stärker vom Geist der *Communio* erfüllte Kirche, wie sie eben im Konzil ihren repräsentativen Ausdruck finden sollte. Allein diese Ankündigung bewirkte eine wahre Publikationsflut zu Wesen und Historie des Synodalwesens, aus der deutscherseits die bereits wenige Monate später erschienene „Kleine Konziliengeschichte" des Bonner Kirchenhistorikers Hubert Jedin hervorragt[1];

[1] Kleine Konziliengeschichte. Die zwanzig ökumenischen Konzilien im Rahmen der Kirchengeschichte. Freiburg i. Br. u. a. 1959, [9]1978 [seit der 7. Aufl.: Mit einem Bericht über das Zweite Vatikanische Konzil]. Das Buch erreichte eine Auflage von fast 100.000 Exemplaren und wurde in sieben Sprachen übersetzt. Vgl. *Hubert Jedin*, Lebensbericht. Mit einem Dokumentenanhang hg. v. *Konrad Repgen*. (Veröffentl. der Kommission für Zeitgesch., A 35)

BS: Theol. A 010
Gd. 128.4°
ZID

eine bald zum Standardwerk gewordene, auch für breitere Kreise gedachte Einführung in eine Materie, die damals selbst vielen Amtsträgern in der katholischen Kirche fremd geworden war, hatten sie in ihrer Ausbildung doch immer wieder gehört, nach den Beschlüssen des I. Vaticanum werde es künftig wohl kaum mehr ökumenische Konzilien geben.[2]

Nach eigenem Bekunden war auch die Studie „Strukturen der Kirche" von der päpstlichen Ankündigung direkt inspiriert, die Hans Küng wohl nicht zufällig 1962 unmittelbar vor Aufnahme der Konzilsarbeit vorlegte.[3] Mit diesem Buch gerieten nun die sogenannten Reformkonzilien des 15. Jh.s, allen voran das Konstanzer Konzil (1414–1418), in den Blickpunkt eines sehr aktuellen Interesses[4]: Denn mit den berühmten, 1415/17 am Bodensee erlassenen Dekreten *Haec sancta* und *Frequens* schien, wie Küng betonte, ein Komplement zu *Pastor aeternus* des I. Vaticanum gefunden; mit ihrer vor dem Hintergrund damaliger Erfahrung eines fast vierzigjährigen Schismas getroffenen Verfügung konziliarer Superiorität in wichtigen Fragen der Kirche und der dauerhaften Verankerung allgemeiner Synoden im kirchlichen Verfassungsleben[5] sollten sie nunmehr ein – wohlgemerkt einander nicht ausschließendes – Gegengewicht zu jenen Beschlüssen von 1870 bilden, die mit dem Unfehlbarkeitsdogma den monarchischen Papat zu neuem Höhepunkt geführt hatten.

Die Ausführungen des jungen Tübinger Theologen, der alsbald auf Einladung seines Rottenburger Diözesanbischofs als dessen *peritus* am Konzil teilnahm, zeitigten durchschlagende Wirkung. So betonte etwa mit dem Wiener Kardinal Franz König ein prominenter Konzilsvater 1964 anlässlich der 550-Jahrfeier des Constantiense, er betrachte *Haec sancta* zwar als situationsgebundene Notmaßnahme zur Behebung des damaligen Schismas, unterstrich aber – mit Blick auf die seinerzeitigen Arbeiten an der Definition der kollegialen Grundstruktur der Kirche –, eine Zusammenschau von Konstanz und Vatikan I, gleichsam eine *coincidentia oppositorum*, „kann nur die Konzilsväter von heute bestärken, auf dem bisher beschrittenen Weg mutig fortzufahren".[6] Und Küngs nicht minder junger Bonner Kollege Joseph Ratzinger, auch er – und zwar für den Kölner Kardinal Josef Frings – in gleicher theologischer Beraterfunktion tätig, betonte ebenfalls, es handele sich bei *Haec sancta* um eine Notstandsmaßnahme, die für die heutige Kirche aber keineswegs bedeutungslos sei, da sie „als Notrecht bleibend zu ihren Möglichkeiten" gehöre.[7]

Stichwort „Not(stands)maßnahme": Diesen Begriff hatte der genannte, in der Fachwelt vor allem als Historiker des Tridentinum angesehene Hubert Jedin in die nun beginnende Debatte (wieder)eingeführt – auch er übrigens als *peritus* für Frings vor Ort wirkend und mit seinem aus historischer Kenntnis gegebenen Hinweis auf die Bedeutung von Geschäftsordnungen für Konzilien von mittelbarem Einfluss auf das vatikanische Geschehen. Damit aber war der sich in der Folge gegen Küng formierenden Front vor allem deutschsprachiger katholischer Kirchenhistoriker ein entscheidendes Stichwort geliefert.[8] Die obendrein durch besagtes Konzilsjubiläum 1964 beförderte Diskussion nahm alsbald an Umfang und Schärfe zu[9]; gar mancher – vereinfacht und zugespitzt formuliert – redete und schrieb damals über Konstanz und auch das folgende Basler Konzil (1431–1449) wie über Martin V. und Eugen IV., um dabei zugleich unausgesprochen das II. Vaticanum wie Johannes XXIII. und Paul VI. in den Blick zu nehmen. Nicht nur für Theologen, sondern auch für manche katholischen Historiker trug die Arbeit an den Konzilien des 15. Jh.s geradezu Bekenntnischarakter, bedeutete sie eigene Positionsbestimmung innerhalb einer in Bewegung geratenen Kirche: Wer *Haec sancta* dauerhafte oder gar dogmatische Geltung zusprach bzw. aberkannte, legte auch für sich Zeugnis ab.

II.

Doch ist solche Geschichtsschreibung überhaupt von Wert? Zumal wenn Theologen historisches Feld betreten, um dort nach geeignetem Material zur Beförderung eigener Konzeptionen zu suchen? Die eigentlich naheliegende Skepsis scheint indes angesichts der evidenten Folgen dieser Debatte für die Kirchengeschichtsschreibung und selbst die Profanhistorie kaum angebracht. Denn bereits ein kurzer Blick auf den Forschungsstand vor und nach den sechziger und siebziger Jahren erweist, dass danach nichts mehr wie früher war, dass die – natürlich auch schon früher und gerade in Deutschland nachhaltig betriebene[10] – Erforschung spätmittelalterlicher Konzilien

Mainz 1984, 197; *Konrad Repgen*, Hubert Jedin (1900–1980), in: a) HJb 101, 1981, 336 – b) Rheinische Lebensbilder 15, 1995, 215; *Norbert Trippen*, Hubert Jedin und das Zweite Vatikanische Konzil, in: Die Erforschung der Kirchengeschichte. Leben, Werk und Bedeutung von Hubert Jedin (1900–1980), hg. v. *Heribert Smolinsky*. (Kathol. Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Bd 61) Münster 2001, 88.

[2] Vgl. etwa den Rückblick auf die Jahrzehnte zwischen Vaticanum I und II im Geleitwort der Jesuiten *Gervais Dumeige* und *Heinrich Bacht* zu der von ihnen ebenfalls auf Johannes' XXIII. Ankündigung hin begonnenen „Histoire des conciles écumeniques" / „Geschichte der ökumenischen Konzilien", die, 12 Bde umfassend, 1981 (frz.) bzw. 1990 (dt.) abgeschlossen wurde. Das Geleitwort findet sich im ersten Bd der Reihe: *Ignacio Ortiz de Urbina*, Nizäa und Konstantinopel. Mainz 1964 (frz. Ausgabe 1962). – S. auch Anm. 45 a).

[3] Strukturen der Kirche. (Quaestiones disputatae, Bd 17) Freiburg i. Br. u. a. 1962, [2]1963; ein um ein Vorwort „Strukturen der Kirche 25 Jahre später" erweiterter Nachdruck erschien 1987 als Bd 762 in der Serie Piper. In seiner Autobiographie geht Küng ausführlich auf das in sechs Sprachen übersetzte Werk ein: Erkämpfte Freiheit. Erinnerungen. München / Zürich 2002, 320–325. Vgl. auch *Robert Nowell*, Hans Küng. Leidenschaft für die Wahrheit. Zürich 1993, 92–107; *Hermann Josef Sieben*, [Die] Katholische Konzilsidee im 19. und 20. Jahrhundert. Paderborn u. a. 1993, 258–265; *Ansgar Frenken*, Die Erforschung des Konstanzer Konzils (1414–1418) in den letzten 100 Jahren = Annuarium Historiae Conciliorum (im Folgenden: AHC) 25, 1993, 367–370.

[4] *Küng*, Strukturen (wie Anm. 3), 244–289. Über die grundsätzliche Wertigkeit von Konzilien für das Leben der Kirche hatte Küng bereits 1960 in seiner Tübinger Antrittsvorlesung gehandelt: Das theologische Verständnis des ökumenischen Konzils, in: Theolog. Quartalschrift 141, 1961, 50–77. Dazu im Gegenentwurf (der damals Küng nahestehende) *Joseph Ratzinger*, Zur Theologie des Konzils (1961; überarbeitet), in: *Ders.*, Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie. Düsseldorf 1969, 147–170.

[5] Die Kernbestimmungen von *Haec sancta* (1415 IV 6) lauten: „Die im Heiligen Geist rechtmäßig versammelte [Synode], die ein Generalkonzil bildet und die streitende katholische Kirche repräsentiert, hat ihre Gewalt unmittelbar von Christus. Ihr ist jeder, unabhängig von Stand und Würde, wäre sie auch päpstlich, in dem, was den Glauben und die Ausrottung des besagten Schismas und die allgemeine Reform der Kirche Gottes an Haupt und Gliedern betrifft, zum Gehorsam verpflichtet [...] Jeder – unabhängig von Stellung, Stand und Würde, wäre sie auch päpstlich –, der den Befehlen [...] dieser heiligen Synode oder eines anderen rechtmäßig versammelten Generalkonzils, die bezüglich des oben Gesagten oder dazu Gehörenden erlassen sind oder noch erlassen werden, hartnäckig den Gehorsam verweigert, unterliegt, falls er nicht wieder zur Vernunft kommt, der entsprechenden Buße [...]". – In *Frequens* (1417 X 9) heißt es: „Daher verfügen [...] wir durch diesen für immer gültigen Erlaß, daß von jetzt an Generalkonzilien in folgender Weise gefeiert werden: das erste fünf Jahre nach Beendigung dieses Konzils, das zweite sieben Jahre danach. Von da an wird in Zukunft alle zehn Jahre ein Konzil gefeiert [...]". Text und Übersetzung bei *Josef Wohlmuth*, Dekrete der ökumenischen Konzilien, Bd 2: Konzilien des Mittelalters. Paderborn u. a. 2000, 409 f., 438 ff., Zitate: 409, 439. – S. zur Sache auch unten Anm. 39.

[6] *Franz König*, Die Konzilsidee von Konstanz bis Vatikanum II, in: Konzil der Einheit. 550-Jahrfeier des Konzils von Konstanz, hg. v. Erzbischöfl. Ordinariat Freiburg i. Br. Karlsruhe 1964, 15–30, Zitat: 30.

[7] *Joseph Ratzinger*, Primat und Episkopat, in: *Ders.*, Das neue Volk Gottes (wie Anm. 4), 138. Ratzinger publizierte den Aufsatz zwar erstmals 1969, doch geht er nach eigenem Bekunden auf einen Tübinger Vortrag des Jahres 1964 zurück. – Ratzinger und Frings: *Norbert Trippen*, Josef Kardinal Frings (1887–1978), Bd 2: Sein Wirken für die Weltkirche und die letzten Bischofsjahre. (Veröffentl. der Kommission für Zeitgesch., Bd 104) Paderborn u. a. 2005, 240 f.; *Wilhelm Damberg*, Das zweite Vatikanische Konzil (1962–1965), Josef Kardinal Frings und die katholische Kirche in Deutschland, in: HJb 125, 2005, 485.

[8] *Hubert Jedin*, Bischöfliches Konzil oder Kirchenparlament? Ein Beitrag zur Ekklesiologie der Konzilien von Konstanz und Basel (1963, [2]1965; Ndr.), in: Die Entwicklung des Konziliarismus. Werden und Nachwirken der konziliaren Idee, hg. v. *Remigius Bäumer*. (Wege der Forschung, Bd 279) Darmstadt 1976, 210. – Rat in Fragen der Geschäftsordnung: *Jedin*, Lebensbericht (wie Anm. 1), 203–210; *Josef Kardinal Frings*, Für die Menschen bestellt. Erinnerungen des Alterzbischofs von Köln. Köln 1973, 252; *Trippen*, Josef Kardinal Frings (wie Anm. 7), 325–331, 344–347; *Yves Congar*, Mon Journal du Concile, pres. et annoté par *Eric Mahieu*, t. I. Paris 2002, 163; *Damberg*, Das Zweite Vatikanische Konzil (wie Anm. 7), 485. Generell zur Bedeutung von Frings für das Konzil zuletzt *Giuseppe Alberigo*, Breve storia del concilio Vaticano II. Bologna 2005, 80 („uno dei membri più ascoltati di tutta l'assemblea").

[9] Dazu aufschlussreich *Frenken*, Erforschung (wie Anm. 3), 359–383 („Das II. Vatikanum und die Rezeption des Konstanzer Konzils. Die theologische Auseinandersetzung um die Konzilsdekrete *Haec Sancta* und *Frequens*"). Ähnliche Aktivitäten fanden übrigens 1914 anlässlich der Eröffnung des Konzils am 5. November 600 Jahre zuvor nicht statt. Das mag kriegsbedingt gewesen sein, allein es fehlte auch am konziliaren Stimulans.

[10] Dabei lag ein gewichtiger Akzent auf der Quellenerschließung; erinnert sei hier nur an die Editionen von Heinrich Finke zum Konstanzer und von Johannes Haller zum Basler oder auch von Johannes Vincke zum Pisaner Konzil. An der Ausgabe der beiden letzten Bde der „Acta Concilii Constan-

eine unerhörte Beschleunigung und Intensivierung erfuhr. Die von Remigius Bäumer besorgten Sammelbände „Die Entwicklung des Konziliarismus" (1976) und „Das Konstanzer Konzil" (1977) legen ungeachtet mancher Einseitigkeiten des Hg.s davon ebenso erstes Zeugnis ab wie die Göttinger Dissertation von Hans Schneider „Der Konziliarismus als Problem der neueren katholischen Theologie. Die Geschichte der Auslegung der Konstanzer Dekrete von Febronius bis zur Gegenwart" (1976); eine Arbeit, der protestantische Distanz zum Thema sicherlich zugute kam.

Doch mehr noch: Das Interesse an den Synoden von Konstanz und zunehmend auch am Basiliense blieb mit größer werdendem Abstand zum II. Vaticanum weiter bestehen; jenseits konziliarer Aktualität setzte unter nunmehr vorwaltend historischen Vorzeichen eine verstetigte breite Aufarbeitung der Materie ein. Sie nahm Konzilien verstärkt als polyvalente geschichtliche Phänomene und Ereignisse wahr, ließ deren vielfältige Relevanz bis hin etwa zur Diplomatiegeschichte oder Zeremonialforschung immer deutlicher zutage treten. Die „Summen" von Ansgar Frenken „Die Erforschung des Konstanzer Konzils (1414–1418) in den letzten 100 Jahren" (1993) und von Johannes Helmrath „Das Basler Konzil 1431–1449. Forschungsstand und Probleme" (1987) belegen solche, bis in unsere Tage weiter wirkende Entwicklung – darauf wird noch zurückzukommen sein. Sie aber gäbe es nicht ohne Küng und den Kairos. Ungeachtet manch berechtigter Kritik, als Stimulans zur Erforschung spätmittelalterlicher Konzilien waren Küngs „Strukturen der Kirche" ein Glücksfall.

III.

Dabei stellten dessen über Konstanz handelnde Kap. nicht einmal eine genuine Leistung des Autors dar. Der Nichthistoriker Küng machte selbst in seinen Anmerkungen deutlich, wie sehr er sich hier drei Gelehrten verpflichtet wusste: Fink, Tierney und de Vooght. Auch andernorts hat er mehrfach hervorgehoben, welchen Einfluss sein Kollege Karl August Fink auf ihn ausübte, der bereits seit 1940 in Tübingen Kirchengeschichte lehrte.[11] Diesen kennzeichneten, bei fester Verwurzelung im Katholizismus, stets eigene und oft eigenwillige Urteile, die er in pointierte Form zu gießen verstand. Davon zeugt auch ein 1962 publizierter Aufsatz über das Große Abendländische Schisma (1378–1417) – lange Arbeit am „Repertorium Germanicum" hatte Fink zu einem der besten Kenner der Kirche des 14. und 15. Jh.s werden lassen –, der in seiner Addition von Stellungnahmen zu einzelnen Kernpunkten des Themas fast wie aus Gesprächen mit dem jungen Fakultätskollegen erwachsen anmutet.[12] Zweifellos traf er sich mit Küng in seinem Grundanliegen einer Rehabilitierung der konziliaren Idee, stellte für ihn die monarchische Verfassung der Kirche – wie sein Schüler und Nachfolger Rudolf Reinhardt hervorhob[13] – doch nur eine unter anderen denkbaren Ordnungsmöglichkeiten dar, die dann von einer späteren Systematik verabsolutiert worden sei. Dennoch zögerte Fink zunächst offensichtlich mit einer klaren Antwort auf die Zentralfrage genereller Gültigkeit der Konstanzer Dekrete, sprach sich 1968 aber schließlich im Rahmen eines Überblicks über das Spätmittelalter dafür aus, den er für das von seinem – mit ihm in dieser Frage dissentierenden – Freund Hubert Jedin herausgegebene „Handbuch der Kirchengeschichte" verfasste.[14]

ciensis" (1926/28) war bereits der Finke-Schüler Hermann Heimpel beteiligt, der immer wieder und zuletzt noch mit seinem Alterswerk über „Die Vener von Gmünd und Straßburg 1147–1447" (1982) Arbeiten zur konziliaren Epoche vorlegte. Vgl. auch unten Anm. 40.

[11] Zuletzt in seinen Erinnerungen: Erkämpfte Freiheit (wie Anm. 3), 290, 324; vgl. Hans Küng. Weg und Werk, hg. v. *Hermann Häring / Karl-Josef Kuschel*. München / Zürich 1978, 154. S. jetzt auch *Claus Arnold*. Konfessionalismus und katholische kirchenhistorische Forschung in Deutschland (1900–1965), in: Religious Studies in the 20th Century. A Survey on Disciplines, Cultures and Questions, ed. by *Massimo Faggioli / Alberto Melloni* (Christianity and History, vol. 2) Berlin 2006, 271. – Zu Fink *Rudolf Reinhardt*, Karl August Fink, in: a) ZKiG 94, 1983, 251–255 – b) ZRG KA 70, 1984, 456–458 – c) Badische Biographien N.F., Bd 2, hg. v. *Bernd Ottnad*. Stuttgart 1987, 85–87.

[12] Zur Beurteilung des Großen Abendländischen Schismas, in: ZKiG 73, 1962, 335–343.

[13] Karl August Fink, in: Badische Biographien (wie Anm. 11), 86.

[14] Handbuch der Kirchengeschichte, Bd III/2. Freiburg i. Br. u. a. 1968 (Ndr. 1985/99), 566 f. (Manch katholischer Zunftgenosse fühlte sich obendrein vom zugespitzt-provokativen Schlusssatz dieses Beitrags herausgefordert: „Rom hat die Reform verhindert und dafür die Reformation erhalten", 588). – Das Unternehmen dieses Handbuchs ist übrigens nicht im Zusammenhang mit dem II. Vaticanum zu sehen; es wurde, wie Jedin im Vorwort zu Bd 1 schreibt, bereits 1956 konzipiert; der Artikel von Fink steht indes für manche Beiträge in den zwischen 1962 und 1975 erschienenen Bden, die nicht unbeeindruckt von diesem kirchlichen Großereignis verfasst wurden.

IV.

Wichtiger als Fink, dem übrigens 1944 ein Mitglied des „Rheinischen Reformkreises" eine Mischung von historisch fundiertem Sarkasmus und strukturellem Konservativismus attestierte[15], wurde in der damaligen kirchenpolitischen Diskussion wie auch wegen seiner wissenschaftlichen Langzeitwirkung Brian Tierney, der 1955 mit seinen „Foundations of the Conciliar Theory" eine Spezialstudie fernab des Mainstream der Forschungsinteressen vorgelegt zu haben glaubte. Doch das Graben in scheinbar stiller Erde kam der Entdeckung eines veritablen Minenfelds gleich: Denn der ohnehin aufsehenerregende, eindeutige Nachweis, den der von Walter Ullmann kommende, damals am von Stefan Kuttner geleiteten „Institute of Research and Study in Medieval Canon Law" an der Kath. Universität von Amerika tätige Gelehrte führte, dass die Theorie (begrenzter) konziliarer Superiorität nicht in häretischem Gedankengut wurzelte, nicht Marsilius von Padua und Wilhelm von Ockham zu ihren eigentlichen Vätern zählte, sondern viel stärker aus der Kanonistik des Hochmittelalters, mithin aus innerkirchlichem Traditionsgut erwachsen war, gewann zudem durch das unerwartet zusammentretende Konzil ebenso unerwartete Valenz. Theologische *Periti* wie Küng oder Yves Congar rekurrierten darauf wie auch Kardinal König in seiner erwähnten Konstanzer Rede – das Buch dürfte wohl größeren Einfluss auf die in Rom versammelten Väter ausgeübt haben, als es Tierney selbst in seinem Vorwort zur erweiterten Neuauflage des Werks 1998 wahrhaben wollte.[16] Bei dieser Gelegenheit ging er auch auf die besonders deutscherseits daran geübte Kritik ein: Hierbei kann man sich vor allem im Falle von Bäumer nicht des Eindrucks erwehren, dass mäkelndes Minimalisieren einer großen Leistung – so durch Hinweis auf frühere Arbeiten u. a. von Hauck und Bliemetzrieder, die sicher schon in die rechte Richtung zielten, ohne jedoch schlüssige, quellengesättigte Nachweise im Stile Tierneys führen zu können[17] – in unausgesprochener Verstimmung gründete, Konziliarismus fortan nicht mehr als letztlich mit außerkirchlich-häretischem Makel behaftetes Schmuddelkind mit spitzen Fingern behandeln zu können.

Ohne dass Tierney eine eigene Schule geformt hätte[18], sollte er mit seiner Arbeit im übrigen noch auf einem weiteren, gerade von der angelsächsischen Forschung gepflegten Feld erhebliche Wirkkraft entfalten: Sein Hinweis auf die Bedeutung konziliarer Theorien für konstitutionelle Entwicklungen im weltlichen Bereich, die zumindest partiell der generellen Bedeutung der Kanonistik für die säkulare Sphäre geschuldet sei[19], initiierte bzw. befruchtete entsprechende Studien zur politischen Theorie wie auch zum Parlamentarismus

[15] *Claus Arnold*, in: Der Rheinische Reformkreis. Dokumente zu Modernismus und Reformkatholizismus, hg. v. *Hubert Wolf / Claus Arnold*, Bd 1. Paderborn u. a. 2001, 40; vgl. das Protokoll in Bd 2, 170 f.

[16] Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism. Enlarged New Edition. (Studies in the History of Christian Thought, vol. 81) Leiden u. a. 1998, IX–XXIX, hier IX f.; vgl. hierzu auch *Ansgar Frenken*, Die Grundlagen der konziliaren Theorie. Anmerkungen zu einer Neuauflage von Brian Tierneys gleichnamiger Studie, in: AHC 32, 2000, 405–415 – Speziell zur Bedeutung Ullmanns für Tierney *ders.*, Erforschung (wie Anm. 3), 150 ff.

[17] *Remigius Bäumer*, Die Erforschung des Konziliarismus, in: Die Entwicklung des Konziliarismus (wie Anm. 8), 29–34. Vgl. zu dieser Kritik treffend *Francis Oakley*, „Verius est licet difficilius": Tierney's „Foundations of the Conciliar Theory" After Forty Years, in: Nicholas of Cusa on Christ and Church ..., ed. by *Gerald Christianson / Thomas M. Izbicki*, Leiden u. a. 1996, 15–34, bes. 4 A. 16, 25.

[18] Allerdings bleibt hier Thomas E. Morrissey zu nennen, der 1973 bei Tierney an der Cornell University promovierte. Seine Forschungen zu Kardinal Francesco Zabarella und dessen Bedeutung für die Genese des von ihm wiederholt minutiös analysierten *Haec sancta* lassen im übrigen die immer wieder behauptete Notwendigkeit einer noch ausstehenden detaillierten Untersuchung des Dekrets m. E. zweifelhaft erscheinen (Verzeichnis der wichtigsten Arbeiten von Morrissey [bis 1992] bei *Frenken*, Erforschung [wie Anm. 3], 466; vgl. ebd. 157 A. 138, 378–381 mit A. 95); Zweifel, welche die akribische und meisterhafte Analyse des Dokuments durch *Giuseppe Alberigo* nur noch verstärkt: Chiesa conciliare. Identità e significato del conciliarismo. (Testi e ricerche di scienze religiose ..., vol. 19) Brescia 1981, 362 s. v. *Haec sancta*. Hinzuweisen bleibt auch auf die Studie von *Helmut Riedlinger*, Hermeneutische Überlegungen zu den Konstanzer Dekreten, in: Das Konzil von Konstanz. Beiträge zu seiner Geschichte und Theologie. Festschrift ... hg. v. *August Franzen/Wolfgang Müller*. Freiburg i. Br. u. a. 1964, 214–238.

[19] Vgl. dazu auch Oakley, „Verius" (wie Anm. 17), 28–34.

und Verfassungsdenken in Spätmittelalter und früher Neuzeit. Zwar hatte bereits zu Beginn des 20. Jh.s der seinerseits Otto von Gierkes „Genossenschaftsrecht" verpflichtete John Neville Figgis *Haec sancta* pathetisch als „the most revolutionary official document in the history of the world" gefeiert[20], allein das quellennahe Mühen um den Nachweis einer Relevanz kirchlich-korporativen Denkens des Mittelalters für staatliche Ordnungen der Moderne erreichte nunmehr neue Intensität, für die hier stellvertretend nur zwei Namen stehen sollen: Antony Black, Politologe im schottischen Dundee, und Francis Oakley, Professor für Ideengeschichte in Williamstown / Mass. Black ging dabei interessanterweise in den späten sechziger Jahren vom – damals selbst von Küng ob seiner Radikalität abgelehnten – Basler Konziliarismus aus (dessen Leitideen er sogar vereinbar mit den Bestimmungen und Zielen von Vatikan II glaubte)[21]; er machte bei ihm Interdependenzen mit Kollegialstrukturen in Universitäten und auch Kommunen der Zeit aus, wie sie etwa Johannes von Segovia, einer der prominentesten Basler Theoretiker, selbst in Italien kennengelernt hatte.[22]

Oakley wiederum begab sich seit 1962 (!) immer wieder „On the Road from Constance to 1688", verlieh dabei insbesondere Mittlern des Konziliarismus in die Moderne wie den im 16. Jh. wirkenden John Major, George Buchanan oder Jacques Almain Profil und ging der weiteren Wirksamkeit dieser Tradition etwa über den Gallikanismus bis ins 19. Jh. nach.[23] Wenn Oakley als Katholik – die Thematik wurde auch im angelsächsischen Bereich vorwiegend von katholischen Gelehrten aufgegriffen und behandelt – für seine Person mit rückhaltloser Radikalität römische „Politics of Oblivion" attackierte, die, kaum dass Vatikan II beendet war, gerade erst wieder ins Bewusstsein gerücktes innerkirchliches Traditionsgut von hohem Wert zu verschütten drohten, und wenn er die von ihm als uneingeschränkt gültig bewerteten Konstanzer Dekrete für unvereinbar mit dem Geist von *Pastor aeternus* erklärte[24], so wirkte sich sein wissenschaftliches Œuvre selbst durch seine zwar zur Zeit des II. Vaticanum einsetzenden, indes völlig eigenwertigen Fragestellungen historisch-politikwissenschaftlicher Art, geprägt von einem spezifisch angelsächsischen Diskurs und diesen seinerseits prägend, ungemein bereichernd bis zum heutigen Tage aus.

Zumindest erwähnt seien in diesem Kontext noch Beiträge amerikanischer Cusanusforscher der sechziger Jahre, die vor allem über die sich in der *Concordantia catholica* (1433) entfaltende politische Ideenwelt des damaligen (Noch-)Konziliaristen Nikolaus von Kues handelten, sowie ein ebenfalls in den sechziger Jahren zwar ansteigendes, indes schon älteres stetes englisches Forschungsinteresse abseits innerkatholischer Aufgeregtheiten an „Conciliar Movement / Thought / Epoch", wie es sich exemplarisch etwa in den Publikationen von Ernest Frazer Jacob und Christopher M. D. Crowder spiegelt.[25] Dass „Die konziliare Idee" schließlich 1993 als eigenes Thema in ein deutsches Handbuch der politischen Ideen Eingang fand, scheint auch eine späte Frucht dieser Arbeiten.[26]

V.

„Innerkatholische Aufgeregtheiten", d.h. zurück zu Küng und zu den von diesem als Gewährsleuten für seine Kernthesen zu Konstanz aufgerufenen Fink, Tierney und de Vooght. Unter ihnen war der Name des belgischen Benediktiners Paul de Vooght damals allenfalls einigen Spezialisten geläufig. Dabei hätte es ohne ihn wohl die Konstanz-Kap. in „Strukturen der Kirche" in dieser Form nie gegeben und die heftige innerkatholische Diskussion über die Validität der Konstanzer Dekrete kaum solchen Umfang angenommen und damit auch schwerlich so gewichtige Forschungsfolgen gezeitigt. Sein Lebensgang prädestinierte Dom de Vooght geradezu, als Theologe und Historiker zur Zeit des II. Vaticanum Position zu beziehen – man mag ihn gar als wissenschaftlichen Drahtzieher wider Willen im Hintergrund bezeichnen. 1918 in die vom Benediktinerkloster Maredsous (Diöz. Namur) für in Löwen studierende Ordensangehörige gegründete Abtei Keizersberg / Mont-César (Bollen) eingetreten, unterrichtete er Ende der 20er Jahre Dogmatik im Scholastikat seines Heimatklosters, just als dieses vor allem dank des Engagements seines Mitbruders Dom Lambert Beauduin zu einem – von Pius XI. unterstützten – Vorposten der ökumenischen und liturgischen Bewegung wurde, deren Tätigkeit man 1928 in einem eigenen Priorat Chevetogne in den Ardennen konzentrierte.[27] Jährliche ökumenische Studientage und eine eigene Zeitschrift „Irénikon" banden insbesondere für die kirchliche Einheit eintretende Persönlichkeiten aus dem frankophonen Raum wie den Dominikaner Yves Congar ein, die indes alsbald auch gemeinsame Erfahrungen römischer Überwachung und Verfolgung unter Pius XII. machen mussten[28], nunmehr aber, da Johannes XXIII. das Konzil angekündigt hatte, auf Einlösung ihrer Erwartungen hoffen durften und sogleich entsprechende Aktivitäten entfalteten: Die Beiträge einer 1960 dem Thema Ekklesiologie und Konzil gewidmeten Jahrestagung in Chevetogne – der nicht minder diesen Ideen und Idealen verpflichtete Bologneser Professor und spätere Historiker des II. Vaticanum Giuseppe Alberigo rühmte es damals als „monastero dell'unità" – erschienen noch im selben Jahr im klostereigenen Verlag und den renommierten Pariser „Éditions du Cerf", die als Hausverlag von Pater Congar auch dessen Reihe „Unam Sanctam" publizierten; dieser unter dem Titel „Le concile et les conciles" veröffentlichte Tagungsband lag seit 1962 ebenfalls in deutscher Sprache vor.[29]

[20] Political Thought from Gerson to Grotius (1414–1625). Cambridge 1907, [2]1916 (Ndr. 1960), 41

[21] Verzeichnis seiner wichtigsten frühen Arbeiten bei *Johannes Helmrath*, Das Basler Konzil 1431–1449. Forschungsstand und Probleme. (Kölner Histor. Abhandlungen, Bd 32) Köln / Wien 1987, 519 f. – Basel und Vatikan II: *Antony Black*, The Council of Basle and the Second Vatican Council [1971, Ndr.], in: *Ders.*, Church, State and Community: Historical and Comparative Perspectives. (Variorum Collected Studies Series, vol. 763) Aldershot 2003, n. IX. Diese Arbeit geht m. E. gleich von mehreren falschen Prämissen aus, was andernorts darzulegen bliebe.

[22] Hierzu einschlägig *Antony Black*, Council and Commune. The Conciliar Movement and the 15th Century Heritage. London 1979 (Untertitel des Buchumschlags: The Conciliar Movement and the Council of Basle).

[23] On the Road from Constance to 1688: The Political Thought of John Major and George Buchanan, in: Journal of British Studies 1, 1962, 1–31. Ein Verzeichnis seiner bald darauf in dichter Folge erscheinenden wichtigsten Publikationen bei *Helmrath*, Basler Konzil (wie Anm. 21), 577 f., und *Frenken*, Erforschung (wie Anm. 3), 469. Als vorläufige „Summa" seiner Forschungen mag man ansehen: The Conciliarist Tradition. Constitutionalism in the Catholic Church 1300–1870. Oxford 2003.

[24] Dies belegt überdeutlich die Würdigung seines Wirkens durch *Margaret O'Brien Steinfels*, The Politics of Oblivion, in: Williams Alumni Review, Winter 2004, 27–31; vgl. auch *Constantin Fasolt*, Voluntarism and Conciliarism in the Work of Francis Oakley, in: History of Political Thought 22, 2001, 41–52. Zur Unvereinbarkeit der Konstanzer und vatikanischen Dekrete *Francis Oakley*, Council over Pope? Towards a Provisional Ecclesiology. New York / London 1969, 132 ff.; vgl. auch *ders.*, „Verius" (wie Anm. 17), 23: „not even the most agile of hermeneutical gymnastics made it possible to effect a credible reconciliation between them".

[25] Cusanus: *Paul E. Sigmund*, Nicholas of Cusa and Medieval Political Thought. Cambridge/Mass. 1963; *Morimichi Watanabe*, The Political Ideas of Nicholas of Cusa .... (Travaux d'Humanisme et Renaissance, vol. 58) Genf 1963. – An der 9. Gettysburg-Konferenz, die im Oktober 2004 unter dem Titel „Reform and Obedience: The Authority of Church, Council, and Pope from the Great Schism to the Council of Trient" etwas vorgezogen den 50. Jahrestag des Erscheinens der ‚Foundations of the Conciliar Theory' von Brian Tierney feierte, war wiederum die American Cusanus Society beteiligt. – Die wichtigsten Arbeiten von Crowder und Jacob verzeichnen *Helmrath*, Basler Konzil (wie Anm. 21), 528, 551 f., und *Frenken*, Erforschung (wie Anm. 3), 434, 453.

[26] *Georg Kreuzer*, Die konziliare Idee, in: Pipers Handbuch der politischen Ideen, hg. v. *Iring Fetscher / Herfried Münkler*, Bd 2: Mittelalter: Von den Anfängen des Islams bis zur Reformation. München / Zürich 1993, 447–465.

[27] Alle drei Abteien (Chevetogne wurde 1990 in den Rang einer Abtei erhoben) bieten eine Selbstdarstellung im Internet: http:/www.maredsous.be – Keizersberg.be – monasterechevetogne.com. – Zu Chevetogne und Maredsous s. auch *Stephan Petzolt*, in: LThK [3]II, 1994, 1037 f.; [3]VI, 1997, 1310 f. Zu de Vooghts Vita vgl. den Nachruf von *Hildebrand Bascour*, in: RHE 78, 1983, 924 f., sowie *Frenken*, Erforschung (wie Anm. 3), 274 A. 107. Über Pater Beauduin handeln grundlegend *Jacques Mortiau / Raymond Loonbeek*, Un pionnier, Dom Lambert Beauduin (1873–1960). Liturgie et unité des chrétiens, t. I/II. (Recueil de travaux d'histoire et de philologie, VII/12–13) Louvain-la-Neuve – Chevetogne 2001; eine „Kurzfassung" dieses über 1600seitigen Werks legten sie kürzlich vor: Dom Lambert Beauduin, visionnaire et précurseur (1873–1960). Un moine au coeur libre. Paris / Chevetogne 2005. Vgl. auch die instruktiven Rezensionen in Rev. Bén. 112, 2002, 193 ff., und RHEF 92, 2006, 274 f.

[28] Anfang der dreißiger Jahre weilte Congar ohnehin in Belgien, wo er an der Ordenshochschule der französischen OP-Provinz Le Saulchoir (bei Tournai) unterrichtete. Zu den römischen Maßnahmen gegen ihn und seine Gefährten s. *Yves Congar*, Journal d'un théologien 1946–1956, éd. par *Étienne Fouilloux*. Paris 2001 – *Étienne Fouilloux*, Congar, témoin de l'Église de son temps (1930–1960), in: Cardinal Yves Congar 1904–1995. Actes du colloque réuni à Rome les 3–4 VI 1996, publ. sous la dir. de *André Vauchez*. Paris 1999, 71–91. Zu Congar und „Irénikon" s. ebd. *Emmanuel Lanne*, Le Père Congar et la revue „Irénikon", 105–115.

[29] *Bernard Botte* e. a., Le concile et les conciles. Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Église. Paris / Chevetogne 1960; dt.: Das Konzil und die Konzile. Ein Beitrag zur Geschichte des Konzilslebens der Kirche. Stuttgart 1962. – „monastero dell'unità": *Giuseppe Alberigo*, Note di storia e teologia

Größte Wirkung war darin sicherlich der Studie des damals in St-Germain-en-Laye lebenden de Vooght beschieden: „Le conciliarisme aux conciles de Constance et de Bâle". Darin interpretierte er *Haec sancta* und *Frequens* als Dekrete von allgemeiner, durch Martin V. wie Eugen IV. anerkannter Gültigkeit und er glaubte diesen das kirchliche Leben befruchtenden „conciliarisme mitigé et légitime" Konstanzer Prägung grundlegend verschieden vom revolutionär-destruktiven Basler Konziliarismus, einer „machine de guerre contre Rome", die den Papat zu einem Ehrenprimat ohne jurisdiktionelle Kompetenzen herabwürdigen wollte.[30] Alberigo erkannte sogleich die ausnehmende Bedeutung dieses ja 1960 erschienenen und damit zeitlich am Anfang der gesamten Diskussion stehenden und sie erst auslösenden Beitrags: „L'eccezionale importanza di questo studio e delle sue conclusioni è destinato a rivoluzionare l'ecclesiologia tradizionale".[31] Und er zog sogleich Konsequenzen: In die von ihm, dem neuen Direktor des Bologneser „Istituto per le scienze religiose", mitverantwortete Sammlung „Conciliorum Oecumenicorum Decreta" wurden 1962, ganz im Gegensatz zu Denzingers „Enchiridion", erstmals die Konstanzer Dekrete (und sogar die Basler bis zum Bruch zwischen Konzil und Papst 1437) aufgenommen – mit Erfolg, da die „COD" in der Folgezeit ([4]1991) fast offiziöse Geltung erlangen sollten.[32]

De Vooght durfte sich seinerseits bestätigt fühlen und griff die Thematik in der Folge immer wieder auf, wobei er seit 1965 auch für den dogmatischen Charakter von *Haec sancta* eintrat.[33] Doch erstaunt ausgerechnet bei solchem durch seine „coraggiosa franchezza"[34] ausgezeichneten Autor eine derart harsche (und dann von Küng übernommene) Ablehnung des Basler Konziliarismus. Sie scheint mir indes weniger in detaillierter Kenntnis der Materie begründet – deren genauere Erforschung sollte nicht zuletzt erst durch seine Studie mitausgelöst werden – als von der generellen Überzeugung geleitet, Theorie und Praxis der Basler Väter seien, ganz im Gegensatz zu Konstanz, einfach nicht mit den Beschlüssen von Vatikan I vereinbar, was auch für ihn ein unverzichtbares Kriterium darstellte. Zudem hatten sie nach de Vooghts Ansicht zu einer Zeit, als ohnehin kaum mehr Bischöfe unter ihnen weilten, Eugens IV. Mühen um kirchliche Einheit mit den Griechen zu verhindern gesucht und damit Schuld auf sich geladen.[35] Hier kommt nun ein ganz spezielles, persönliches Element zum Tragen: Auch und gerade die Begegnung mit den Kirchen des Ostens wurde in Chevetogne bis in Architektur und Liturgie hinein gepflegt, und de Vooght war davon zudem auf seine ganz eigene Weise geprägt: 1932 hatte ihn der Orden mit der Restaurierung des Klosters Břevnov (Prag) beauftragt, und sein vierjähriger Aufenthalt in der Tschechoslowakei ließ ihn zu einem Thema finden, bei dem sich für ihn fortan Wissenschaft mit persönlichem Engagement verband und das wohl überhaupt erst sein Interesse an den Konzilien von Konstanz und Basel weckte[36]: Hus und die Hussiten. Sicher nicht zufällig legte auch er (erst) 1960, dann aber in gleich zwei Büchern Studien vor, die letztlich zum Plädoyer für die Rehabilitierung eines Mannes gerieten, dem er zwar die Qualitäten sowohl eines nationalen Heros als auch eines großen Theologen und originellen Denkers absprach, der für ihn aber – zumeist auf dem Boden der katholischen Lehre bleibend – als treuer Sohn der Kirche, als „homme droit et loyal" Anspruch auf gerechtes Urteil hatte. Das war gut gemeint und schlecht fundiert; mit seinen Thesen fand de Vooght kaum Anklang, wobei das tschechische Echo von Bartoš bis hin zu Šmahel besonders negativ ausfiel.[37]

Indes brachte er beide Themenkomplexe – Konziliarismus wie Hus und Hussitismus – während der nächsten Jahre in ein Forschungsgespräch ein, in das er weiter einbezogen blieb, so auch durch zwei Beiträge zu der großen, von der Theol. Fak. der Freiburger Universität verantworteten Festschrift zur 550-Jahrfeier des Constantiense, an der er im übrigen selbst die außerordentliche Wirkung seiner Thesen zum Konstanzer Konziliarismus ablesen konnte, waren doch gerade deutsche Kirchenhistoriker wie August Franzen und Remigius Bäumer hier mit großem Aufwand um deren Widerlegung bemüht.[38] Was de Vooght wiederum später zu einer Feststellung veranlasste, die auch heute noch gültig ist: „Au stade actuel des recherches historiques et théologiques sur le concile de Constance, une entière identité de vues ne pouvait être atteinte".[39]

conciliare, in: Ephemerides Theologicae Lovanienses 40, 1964, 82. – Bezeichnend für die in Chevetogne damals gehegten Erwartungen ist ein Artikel des Priors *Dom O. Rousseau*, Dans l'attente du Concile, in: Irénikon 33, 1960, 185–197. Darin heißt es: „Il semble bien que le prochain concile insistera d'une manière particulière sur l'élément collégial de l'Église. C'est dans la pensée réfléchie du Saint-Père de remettre en valeur cette vérité si profondément évangélique. Et ainsi, le second concile du Vatican complétera par un heureux développement dogmatique, le premier" (186). Dies entsprach im übrigen ganz den ekklesiologischen Vorstellungen eines Yves Congar, der die Tagung in Chevetogne wesentlich prägte (Le concile: 75–109, 285–334; Das Konzil: 89–130, 331–390) und in jenen Jahren trotz seiner vatikanischen und Pariser Verpflichtungen eine Fülle einschlägiger Studien publizierte (verzeichnet bei *Cornelis Th. M. van Vliet*, Communio sacramentalis. Das Kirchenverständnis von Yves Congar … . Mainz 1995, 169 A. 81), die dann auch eingingen in *Yves Congar*, Die Lehre von der Kirche. Vom Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart. (Handbuch der Dogmengeschichte, III 3 d) Freiburg i. Br. 1971.

30 In: Le concile (wie Anm. 29), 143–181 (Zitat: 174); dt. Ausgabe 165–210 (Zitat „Kampfmittel gegen Rom": 201). Eine um die Ausführungen zu Basel gekürzte Fassung der deutschen Version übernahm Bäumer in den von ihm herausgegebenen Sammelband: Die Entwicklung des Konziliarismus (wie Anm. 8), 177–197; vgl. zu diesem Vorgehen kritisch *de Vooght* selbst, in: RHE 73, 1978, 398 f.

31 Note (wie Anm. 29), 93; s. auch *Oakley*, „Verius" (wie Anm. 17), 21 f.; *Frenken*, Erforschung (wie Anm. 3), 367 mit A. 37.

32 Der Gründer des Instituts, der ehemalige christdemokratische Politiker Giuseppe Dossetti, und der frühere Jurist Alberigo, den auch Hubert Jedin in Bonn auf seine Arbeit in diesem Zentrum für theologische Laienbildung vorbereitet hatte, berieten damals mit Erzbischof Lercaro von Bologna den einzigen dem Konzil wohl engverbundenen italienischen Kardinal. Das später nach Johannes XXIII. benannte Institut verstand sich stets als Hüter der Errungenschaften des II. Vaticanum. Vgl. die anschaulichen Schilderungen bei *Congar*, Mon Journal du Concile (wie Anm. 8) I, 361–364, 583–586; *Jedin*, Lebensbericht (wie Anm. 1), 205 f. – Zu Dossetti: Giuseppe Dossetti: prime prospettive e ipòtesi di ricerca, a cura di *Giuseppe Alberigo*. (Testi e ricerche di scienze religiose …, vol. 22) Bologna 1998.

33 *Paul de Vooght*, Les pouvoirs du concile et l'autorité du pape au concile de Constance. Le décret *Haec Sancta Synodus* du 6 avril 1415. (Unam Sanctam, vol. 56) Paris 1965, 198. Die das Werk eröffnende, von Congar verfasste und mit „Les éditeurs" unterzeichnete „Note liminaire" lässt eine gewisse Distanz zum Vf. erkennen; vgl. auch *Congar*, Mon Journal du Concile (wie Anm. 8) II, 293 mit A. 5/6. Klar vertrat de Vooght seine Einschätzung ebenfalls in einer Besprechung von Bäumers Konziliarismus-Sammelband: RHE 73, 1978, 399. Es kann mithin keine Rede davon sein, er habe seine Bewertung von *Haec sancta* später abgeschwächt, wie *Paul Ourliac* behauptete: Rez. v. Brandmüller, Papst und Konzil (1990), in: Francia 19/I, 1992, 337. De Vooght ergänzte und fasste seine Darlegungen allenfalls genauer, so etwa: Le conciliarisme aux conciles de Constance et de Bâle (compléments et précisions), in: Irénikon 36, 1963, 61–75. Seine wichtigsten Publikationen, indes nur bis 1972, verzeichnet *Frenken*, Erforschung (wie Anm. 3), 485 f.

34 *Alberigo*, Note (wie Anm. 29), 92 A.10.

35 a) (Un)Vereinbarkeit mit Vatikan I: *Paul de Vooght*, Der derzeitige Stand der historischen Erforschung des Konziliarismus, in: Concilium 7, 1971, 302 f. – b) Behinderung der Unionsbemühungen Eugens IV.: Rez. v. Das Konzil von Konstanz. Beiträge zu seiner Geschichte und Theologie (1964), in: RHE 60, 1965, 897.

36 *Bascour*, Nachruf (wie Anm. 27), 924 f.

37 *Paul de Vooght*, L'hérésie de Jean Huss. (Bibl. de la RHE, fasc. 34) Löwen 1960 (Zitat: 480) – Hussiana. (Bibl. de la RHE, fasc. 35) Löwen 1960. 1975 erschien eine teilweise veränderte und erweiterte Neuauflage beider Werke unter dem Titel des ersten Bdes: L'hérésie de Jean Huss. (Bibl. …, fasc. 34^{bis} – 35^{bis}). – Zur tschechischen Kritik: *František M. Bartoš* trug mit de Vooght eine Kontroverse in der Zeitschrift „Communio viatorum" aus: 8, 1965, 65–74 (Apologie de M. Jean Huss contre son apologiste), 235–238 (*de Vooght*: Jean Huss tel qu'en lui-même); 9, 1966, 175–180 (Réponse à la réponse de M. Paul de Vooght). *František Šmahel* fasste in seiner Besprechung der 2. Auflage des Buchs kurz die katholische, protestantische und marxistische Kritik daran zusammen und hob einleitend die – der Sache selbst nicht unbedingt zugute kommende – „polemische Betrachtungsweise, die bezaubernde Eloquenz und das tiefe moralische Pathos" des Autors hervor: AHC 9, 1977, 425 ff. (Zitat: 425). Ähnlich zuletzt noch *ders.*, in: Die Hussitische Revolution, Bd 1. (Schriften der MGH, Bd 43/I) Hannover 2002, 44 f.

38 Das Konzil von Konstanz (wie Anm. 18: *Riedlinger*). Darin die Beiträge von *Paul de Vooght*, Jean Huss et ses juges – Le cardinal Cesarini et le concile de Constance, 152–173, 357–380; diejenigen von *Franzen* und *Bäumer* 69–112, 187–213. Auch später wurde *de Vooght* keineswegs exkludiert; so verfasste er noch für die von *Remigius Bäumer* 1972 herausgegebene Festgabe für August Franzen „Von Konstanz nach Trient" einen Beitrag: Les Hussites et la „Reformatio Sigismundi" (199–214).

39 *Paul de Vooght*, Rez. v. Das Konzil von Konstanz (wie Anm. 35 b), 900. Dass dem – ungeachtet der vorzüglichen Analysen von Morrissey, Alberigo oder Riedlinger (s. oben Anm. 18) – so ist, scheint mir in der Formulierung von *Haec sancta* selbst zu gründen: Im Dekret verdichten sich gleichsam in Kurzform konziliare Lehren, Erfahrungen und Kompetenzen aus der Zeit des Großen Schismas in einer Weise, die über ein situationales Verständnis des Wortlauts hinaus gewollt und kunstvoll auch die Möglichkeit einer Lesart im Sinne permanenter Gültigkeit offenzuhalten scheint. Darin spiegelt sich im übrigen das Ringen der im März / April 1415 in Konstanz vorwaltenden Kräfte: In der konkreten Situation nach der Flucht Johannes' XXIII. intendierten die Kardinäle im Bewusstsein der potentiellen Sprengkraft einer Festschreibung auf Dauer nur eine Notmaßnahme, während die Natio-

VI.

Nur am Rande braucht hier vermerkt zu werden, dass sich im Oktober 1964 der damals schon für die deutschsprachige Hochschulmediävistik weithin repräsentative „Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte" auf der Reichenau traf, um über „Die Welt zur Zeit des Konstanzer Konzils" zu handeln. Denn schon der Titel sollte, so der damalige Leiter Theodor Mayer, verdeutlichen, dass es um das Konzil selbst gerade nicht ging. Bereits der erste von zehn Beiträgen, die im folgenden Jahr als neunter Band der „Vorträge und Forschungen" unter ebendiesem Titel veröffentlicht wurden, zeigt das deutlich: „Das deutsche 15. Jahrhundert in Krise und Beharrung" von Hermann Heimpel, der als der eigentliche spiritus rector der Tagung zu gelten hat. Ihm, dem zwar für seine Person durchaus constantienseerprobten Finke-Schüler, bot das Konzilsjubiläum Gelegenheit, Anderes zu versuchen, nämlich ein in der deutschen Mediävistik bis dahin geradezu verpöntes Saeculum hoffähig zu machen: „Das fünfzehnte hat unter den deutschen Jahrhunderten die schlechteste Note", so beginnt der Beitrag, und dank seiner (nicht damals an jenem Ort wirksamen) Reichenauer List sollten sich die Noten fortan rasch und bemerkenswert verbessern. Wenn auch Karl August Fink auf dem Treffen über „Die konziliare Idee im späten Mittelalter" referierte, die „eigentliche" deutsche Mittelalterwissenschaft war damals noch nicht bei jenen Konzilien angekommen, in deren unmittelbarem Umfeld sie zu tagen pflegte.[40]

VII.

Den damit aber seit nunmehr einem halben Jahrzehnt intensiv Beschäftigten bot sich seit 1965 eine neue Publikationsmöglichkeit mit der Zeitschrift „Concilium", die zwar kein offiziöses Organ des II. Vaticanum sein wollte, sich aber dem Geist dieses Konzils unter Führung der „so erfolgreichen zentraleuropäischen Theologie" verbunden fühlte. Da kamen u. a. Congar, Ratzinger, Schillebeeckx, Rahner und sein Assistent Johann-Baptist Metz, Küng und sein Assistent Walter Kasper zusammen, um auf vorbereitenden Redaktionskonferenzen gegen anfängliche Widerstände Roms ein großdimensioniertes Unternehmen zu konzipieren: Die Zeitschrift sollte in sieben Sprachen mit jährlich zehn Heften erscheinen, von denen eines für kirchengeschichtliche Themen vorgesehen war.[41] Ob Alberigo, Fink, Franzen, Tierney oder de Vooght, sie schrieben alle bald schon für dieses Periodicum, das indes kein historisches Fachorgan war, sondern sich in erster Linie an ein breiteres, theologisch interessiertes Publikum wandte – und dafür schien manchem Autor eine Zweitverwertung früherer Produkte ausreichend. Allmählich änderte sich auch der Charakter der Zeitschrift: Nicht zuletzt unter dem Einfluss von Küng – sein Buch „Unfehlbar? Eine Anfrage" (1970) und dessen Auswirkungen dürften manchen Mitstreiter früher Stunde zum Ausscheiden aus dem Direktionskomitee veranlasst haben – und auch angesichts der Involvierung in umstrittene kirchliche Entwicklungen in den Niederlanden wurde sie zunehmend zum Publikationsort derer, die nach ihrem Verständnis die eigentlichen Sachwalter des II. Vaticanum waren, die entsprechende Aufrufe und Proteste artikulierten und „Concilium" fortan stärker Themen wie Dritter Welt, Feminismus oder Ökologie öffneten, derweil ihnen die römische Amtskirche in vorkonziliarer Kälte und Härte zu erstarren schien.[42]

In der Tat fehlte es innerhalb der Hierarchie damals nicht an Bedenken und Warnungen selbst aus dem Kreis früherer Konzilsprotagonisten, die wegen mancher, in ihren Augen unkontrolliert-exzessiver Folgen eines von ihnen selbst eingeleiteten Reformprozesses nunmehr gegen sich und andere Vorwürfe erhoben und Schutz in sicheren strukturkonservativen Unterständen suchten. So vertraute Kardinal Frings im Februar 1969 einem Franziskaner an, die gesamte nationalsozialistische Zeit habe ihm weniger als die nachkonziliare Entwicklung zugesetzt, und Hubert Jedin wandelte sich u. a. angesichts ihn entsetzender Tendenzen bei der Liturgiereform und aufgrund von Versuchen, wider alle historische Erfahrung Formen parlamentarischer Demokratie in die Kirche zu implantieren, damals nach eigenem Bekunden vom „Progressiven" zum „Konservativen", der seiner Enttäuschung und Kritik im Oktober 1968 in einer an die Deutsche Bischofskonferenz gerichteten Eingabe deutlich – doch folgenlos – Ausdruck verlieh.[43]

VIII.

Folgen hatte aber, dass er genau in jener Situation als Fachgelehrter den Plan eines jungen Kollegen unterstützte, der sich nach seiner Habilitation bei Hermann Tüchle über das Konzil von Pavia / Siena (1423/24) – ihm eignet als „Scharnier" zwischen Konstanz und Basel

nen bzw. deren Mehrzahl einen Rechtssatz von unbefristeter Verbindlichkeit in Dekretform bringen wollten – beide Ansichten schlagen sich im Text nieder, eine eindeutige Interpretation scheint letztlich unmöglich. Dazu demnächst auch *Heribert Müller*, Die kirchliche Krise des Spätmittelalters. Großes Schisma, Konziliarismus und Reformkonzilien. (Enzyklopädie deutscher Geschichte). Im übrigen handelt es sich bei dem genannten Johannes XXIII. um jenen aus der Pisaner Obödienz erwachsenen Papst, der 1413 das Konstanzer Konzil einberufen und am 5. XI. 1414 feierlich eröffnet hatte und von dieser Synode am 29. V. 1415 abgesetzt wurde. Mit Namenwahl und Zählung „Johannes XXIII." reihte sich Giuseppe Roncalli am 28. X. 1958 natürlich in die römische Obödienz ein, ohne damit aber die auch die Gültigkeit des Constantiense berührende „historische Streitfrage autoritativ entscheiden zu wollen": *August Franzen*, Das Konstanzer Konzil …, in: Concilium 1, 1965, 557.

[40] Die Welt zur Zeit des Konstanzer Konzils, hg. v. Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte, geleitet von *Theodor Mayer*. (VuF, Bd 9) Stuttgart 1965, 7 (Mayer). Der Beitrag von *Hermann Heimpel* 9–29 (Zitat: 9), von *Karl August Fink* 119–134. Zum Arbeitskreis in jener Zeit *Traute Endemann*, Geschichte des Konstanzer Arbeitskreises. Entwicklung und Strukturen 1951–2001. (Veröffentl. des Konstanzer Arbeitskreises aus Anlass seines 50jährigen Bestehens 1951–2001, Bd 1) Stuttgart 2001, 197–250; *Stefan Weinfurter*, Standorte der Mediävistik. Der Konstanzer Arbeitskreis im Spiegel seiner Tagungen, in: Die deutschsprachige Mediävistik im 20. Jahrhundert, hg. v. *Peter Moraw / Rudolf Schieffer*. (VuF, Bd 62) Ostfildern 2005, 15 ff.

[41] *Karl Rahner / Eduard Schillebeeckx*, Warum und für wen eine neue internationale theologische Zeitschrift ?, in: Concilium 1, 1965, 1–3. Zur Gründung vgl. auch *Antoine van den Boogard* [Präsident der Stiftung „Concilium"], 25 Jahre „Concilium". Rückblick und Ausblick, in: ebd. 26, 1990, 2–6; *Küng*, Erkämpfte Freiheit (wie Anm. 3), 394 ff. (Zitat: 395). Zur Abweisung römischen Kontrollverlangens vor allem durch Congar: *Küng*, ebd., 508 f.; *Congar*, Mon Journal du Concile (wie Anm. 8) II, 448.

[42] Wobei darauf hingewiesen sei, dass ein früher, dem fünften Bd (1969) beigelegter Aufruf für „Die Freiheit der Theologen und der Theologie", der sich insbesondere gegen die römische Kongregation für die Glaubenslehre richtete, immerhin von Joseph Ratzinger mitunterzeichnet wurde. – Man mag im übrigen bedauern, dass die anlässlich des zwanzigjährigen Bestehens von „Concilium" von den Hg.n eigens erbetene Stellungnahme zur Entwicklung der Zeitschrift aus der Feder eines so wohlmeinenden Gründungsmitglieds wie *Yves Congar* (Bd 19, 1983, 817) in der Praxis kaum berücksichtigt wurde. Wenn er damals konstatierte, „Concilium" spreche mehr Leute des Wissens als des Amtes an, so suchten Hg. und Autoren in der Folge zunehmend, die Welt des Wissens gegen die des Amtes zu mobilisieren. Mit Blick auf Küng sei hier ein für die Thematik zwar nicht unabdingbarer, so doch recht aufschlussreicher Hinweis auf einen von Yves Congar in seinem Konzilstagebuch zum 23. II. 1965 vorgenommenen Eintrag erlaubt. Danach berichtete ihm Johannes Willebrands, damals im römischen Sekretariat für die Förderung der Einheit der Christen tätig (später Kardinal und als Erzbischof von Utrecht Primas der katholischen Kirche in den Niederlanden), Papst Paul VI. habe einen Artikel Küngs gelesen und danach bemerkt: „Küng est jeune; j'espérais qu'il pourrait être un meneur théologique pour l'avenir. Mais il est sans amour. Il ne pourra être cela". Dazu wiederum Congar, der sich in seinen Aufzeichnungen immer wieder als ebenso aufmerksam-tiefdringender wie nobel-toleranter Menschenbeobachter zu erkennen gibt: „Je trouve cette remarque profonde. Küng est critique, il aime la vérité, mais a-t-il la miséricorde pour les hommes? A-t-il la chaleur et la mesure de l'amour"? (Mon Journal du Concile [wie Anm. 8] II, 336, vgl. 498 und I, 465 f. – In einem Brief vom 25. VII. 1970 wandte sich Congar direkt an Küng: „Messen Sie Ihrer theologischen Begabung nicht allzu viel Wert bei"? Zit. bei *Nowell*, Hans Küng [wie Anm. 3], 167.) In seiner 2002 erschienenen Autobiographie „Erkämpfte Freiheit" (wie Anm. 3) musste Küng zu dieser Passage des 2000 publizierten Tagebuchs natürlich Position beziehen; sie geriet indes teilweise sachlich falsch (so hatte Congar keine Audienz beim Papst), teilweise mutierte sie zur Abrechnung mit dem sich seiner Meinung nach bei Paul VI. einschleichenden Kollegen Ratzinger: „Wie Joseph Ratzinger dem Papst seine ‚Liebe zur Kirche' kundtat, weiß ich nicht" – dabei ging es Paul VI. nach Willebrands / Congar um ganz Anderes, um ein konkret-persönliches Charakterdefizit.

[43] Frings: *Trippen*, Josef Kardinal Frings (wie Anm. 7), 512 ff. (mit Quelle); vgl. auch *Frings*, Für die Menschen bestellt (wie Anm. 8), 302 f. – Jedin: *Jedin*, Lebensbericht (wie Anm. 1), 220–229 („Krise in Kirche und Welt"); vgl. *Trippen*, Hubert Jedin (wie Anm. 1), 101 f. Die Eingabe (Promemoria) wurde von *Konrad Repgen* im Anhang des Lebensberichts ediert (n. 37). Man wird im Falle Jedins zu berücksichtigen haben, daß er als Kirchenhistoriker und Halbjude gegenüber traditionsverachtenden und intoleranten Tendenzen besonders sensibel war. Als patriotischer Schlesier stand er aber auch damaliger Ostpolitik des Hl. Stuhls unter dem franzosenfreundlichen Paul VI. äußerst skeptisch gegenüber, wie ihm überhaupt gegenüber Frankreich eine distanzierte Haltung eigen gewesen zu sein scheint (Lebensbericht 154, 218, 224 f., 227). Eine treffende Analyse der Rezeption des Konzils im deutschen Katholizismus bzw. seiner speziellen Sicht der Synode vor dem Hintergrund der damaligen gesamtgesellschaftlichen Entwicklung in der Bundesrepublik findet sich bei *Damberg*, Das Zweite Vatikanische Konzil (wie Anm. 7), 490–494.

ein gewisser Stellenwert auch in der Geschichte des Konziliarismus – als Professor in Dillingen und dann in Augsburg Ende der sechziger Jahre daran machte, eine neue „Konziliengeschichte" ins Leben zu rufen.[44] Anders als die damals unter Leitung der Jesuiten Dumeige und Bacht in zwölf Bänden erscheinende „Geschichte der ökumenischen Konzilien", die obendrein schon von ihrer Anlage her höheren wissenschaftlichen Ansprüchen nicht vollauf genügen konnte, wollte Walter Brandmüller auch alle Partikularkonzilien im Bereich der römischen Kirche bis hin zu den Synoden der unierten Kirchen des Ostens und von Missionsländern einbeziehen: Er entwickelte organisatorische Strukturen, beschaffte Fördergelder, um das Unternehmen zu einem erfolgreicheren Ende führen zu können als es dem ähnlich ambitioniert konzipierten, doch Torso gebliebenen „Hefele-Leclercq" beschieden war.[45] 1969 erschien der erste Bd der von ihm gemeinsam mit Remigius Bäumer herausgegebenen Zeitschrift „Annuarium Historiae Conciliorum" (AHC), die – obwohl sicher auch als Gegengewicht zum kirchen- und konzilshistorischen Part von „Concilium" gegründet – keinerlei Einführungs- oder Grundsatzartikel enthielt. Alsbald war auch ein größerer Kreis von später in einer eigenen „Societas internationalis historiae conciliorum investigandae" zusammengeschlossenen und sich regelmäßig auf Tagungen austauschenden Autoren gefunden, und so konnte 1972 im AHC der wissenschaftlichen Öffentlichkeit der „Plan einer neuen Konziliengeschichte" vorgestellt werden.[46] Allein es handelte sich dabei um wenig mehr als eine Verfasser- und Werkliste samt Kurzkatalog leitender Fragestellungen; offensichtlich unterblieb einmal mehr bewusst jegliche programmatische Äußerung. Nüchterner Pragmatismus? Oder sollte nicht deutlich werden, dass Brandmüller – überspitzt gesagt – seine „Konziliengeschichte" letztlich als antikonziliares Unternehmen verstand, welches die zwar unverzichtbare, so doch dem römischen Primat nach- und untergeordnete Rolle von Synoden im kirchlichen Leben zu akzentuieren hatte? Seine zahlreichen Publikationen jener Jahre ließen jedenfalls ein eindeutiges Profil klar erkennen: Nachkonziliare Tendenzen schienen geradezu zu gebieten, im eigenen Bereich dafür Sorge zu tragen, dass die von de Vooght, Küng oder Oakley gewiesenen Irrwege nicht mehr beschritten würden. Immer wieder betonte er, das Wesen von Kirche sei allein in sakramental-hierarchischen Kategorien adäquat erfassbar, konziliaristische Doktrinen und korporationsrechtliche Argumentationen könnten nur, wie Basel beweise, in die ekklesiologische Katastrophe führen, indes auch zur Erfahrung, „daß selbst eine falsche Theologie den Herrn nicht hindern kann, seine Kirche ihrem Ziel entgegenzuführen".[47] Sein eigenes Opus magnum über das Konstanzer Konzil (1991/97) mit entsprechenden Interpretationen von *Haec sancta* und *Frequens* ist denn auch nach eigenem Bekunden mit theologischer Tinte geschrieben[48] und richtet sich nicht unbedingt nach jenen methodischen Postulaten, wie sie kürzlich etwa Hubert Wolf für die Kirchengeschichtsschreibung einforderte („Die Kirchengeschichte arbeitet strikt historisch-kritisch, sie lässt sich die Ergebnisse ihrer Arbeit nicht a priori von einem dogmatischen Kriterium her diktieren").[49] Auch Brandmüllers Œuvre ist auf seine eigene Weise das eines Wissenschaftlers und Zeitgenossen im Schatten des II. Vaticanum, ist die kirchenhistorische Antwort einer innerkirchlich-konservativen Reaktion auf von ihr abgelehnte Tendenzen und Verwerfungen, die in den frühen sechziger Jahren mit de Vooght und Küng eingesetzt hatten.

Allerdings war dank Brandmüller zugleich für die Konziliengeschichtsforschung ein organisatorischer und finanzieller Rahmen geschaffen worden, der mitsamt den Autorentreffen („Historikerkonzilien") sowie der durch die Zeitschrift gewährleisteten „informativen Beständigkeit" von der Quellenpräsentation bis zur Bibliographie[50] zu einer bislang ungekannten Verstetigung des Ganzen beitrug. Dabei – und dieses Verdienst bleibt besonders hervorzuheben – erhielten auch aus der allgemeinen Geschichtsforschung kommende Nachwuchskräfte, teilweise Schüler früher Mitglieder des Autorenkreises, Gelegenheit, hier ihre oft weniger mit theologischer denn historischer Tinte geschriebenen Darstellungen etwa über Synoden der Karolingerzeit oder im angelsächsischen England zu veröffentlichen, die in einer Reihe A „Darstellungen" erschienen. Aus der sie begleitenden Serie B „Untersuchungen" ragt die fernab aller Kontroversen aus den Quellen geschöpfte magistrale vierbändige Summa von Hermann Josef Sieben über die Konzilsidee von der Antike bis ins 20. Jh. hervor. Erwähnung verdient aber auch die binnen kurzem zum Standardwerk gewordene Darstellung des Vaticanum I durch den gleich Sieben in St. Georgen lehrenden Jesuiten Klaus Schatz – die Liste ließe sich unschwer verlängern.[51] Wenn Oakley argwöhnt,

[44] *Walter Brandmüller*, Das Konzil von Pavia / Siena 1423–1424, 2 Bde. (Vorreformationsgeschichtl. Forschungen, Bd 16) Münster 1968/74. Bd 1 erschien in veränderter Neuauflage 2002 innerhalb der „Konziliengeschichte". – Jedins Förderung: *Frenken*, Erforschung (wie Anm. 3), 396 A. 20 (nach Brandmüller); *Erich Meuthen*, Rede auf dem Festakt zu Banz am 26. Mai 1994: „25 Jahre Annuarium Historiae Conciliorum", in: AHC 26, 1994, 4. Jedin fungierte von Anfang an auch als Mitherausgeber der Zeitschrift; die Festgabe zu seinem 70. Geburtstag erschien 1975/76 als Bd 7 und 8 des AHC.

[45] a) Zum deutsch-französischen Unternehmen der „Geschichte der ökumenischen Konzilien" s. oben Anm. 2. 1965/67 erschien als 9. Bd der Reihe: *Joseph Gill*, Konstanz und Basel – Florenz. Der Autor, ein in Rom am Pontificio Istituto Orientale und an der Gregoriana lehrender kanadischer Jesuit, der als Spezialist für die Geschichte der Ostkirche insbesondere über das von Eugen IV. gegen Basel einberufene Unionskonzil von Ferrara – Florenz arbeitete, vertrat römische Positionen in geradezu fundamentalistischer Weise; so beschuldigte er de Vooght, den vergessenen Konziliarismus nur für aktuelle Zwecke wiederbelebt zu haben. Vgl. *Alberigo*, Chiesa (wie Anm. 18), 12 f.; *Oakley*, „Verius" (wie Anm. 17), 21; an anderer Stelle spricht Oakley vom „rejectionist high ground defended by Gill and others of similarly traditionalist sympathies" (24). Einige Angaben zu Gill bei *Vincenzo Poggi*, Per la storia del Pontificio Istituto Orientale. Saggi sull'istituzione, i suoi uomini e l'Oriente Cristiano. (Orientalia Christiana Analecta, t. 263) Rom 2000, 26, 372 A. 48. – b) *Charles-Joseph Hefele / Henri Leclercq*, Histoire des conciles d'après les documents originaux, t. I–XI/1–2. Paris 1907–1951. Eine treffliche Charakterisierung des dieser Überarbeitung und Erweiterung zugrundeliegenden Werks von Hefele bei *Claus Arnold*, „Nur ein Nachschlagebuch"? Zum kirchenhistorischen Profil der „Konziliengeschichte" Hefeles, in: Zwischen Wahrheit und Gehorsam. Carl Joseph von Hefele (1809–1893), hg. v. *Hubert Wolf*. Ostfildern 1994, 52–77.

[46] AHC 4, 1972, 1–6. – Die folgenden Überlegungen gehen auf ein im August 2005 mit Erich Meuthen geführtes Gespräch zurück, der zu Brandmüller seit Jahrzehnten in guter, aber nicht unkritischer Beziehung steht.

[47] *Walter Brandmüller*, Sacrosancta synodus universalem Ecclesiam repraesentans. Das Konzil als Repräsentation der Kirche, in: Synodale Strukturen der Kirche, hg. v. *Walter Brandmüller* (Theologie interdisziplinär, Bd 3) Donauwörth 1977, 112; Ndr. in: *Ders.*, Papst und Konzil im Großen Schisma (1378–1431). Studien und Quellen. Paderborn u. a. 1990, 170. Auch manch andere der in dieser Aufsatzsammlung nachgedruckten Studien enthält ähnliche Positionsbestimmungen.

[48] *Walter Brandmüller*, Das Konzil von Konstanz 1414–1418. 2 Bde. Paderborn u. a. 1991 (^{2}1999) / 1997. So fand das Werk, bei aller Anerkennung der Präsentation neuer Quellenfunde wie auch einer neuen Sicht auf das im Reich tagende Konzil von römischer und italienischer Warte aus, vor allem bei Profanhistorikern teilweise kritische Aufnahme; vgl. etwa *Jürgen Miethke*, in: DA 47, 1991, 692–695; 56, 2000, 313 f. Brandmüller bezieht sich auf ihn, wenn er mit Blick auf dessen erste Rezension im Vorwort des zweiten Bdes auf der Selbstverständlichkeit des Schreibens einer Konzilsgeschichte „mit theologischer Tinte" beharrt (XI). Im 27 Seiten umfassenden Schlusskap. seiner Arbeit behandelt *Frenken*, Erforschung (wie Anm. 3), unter „Neuere Entwicklungen der Konstanz-Forschung" auf nicht weniger als 18 Seiten den ersten Bd des Werks (der zweite war zum Zeitpunkt der Abfassung dieser Diss. noch nicht erschienen).

[49] *Hubert Wolf*, Was heißt und zu welchem Ende studiert man Kirchengeschichte? Zu Rolle und Funktion des Faches im Ganzen katholischer Theologie, in: Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch, hg. v. *Wolfram Kinzig* u. a. (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte, Bd 15) Leipzig 2004, 53–65 (Zitat: 58); vgl. *ders.*, Den ganzen Tisch der Tradition decken. Tendenzen und Perspektiven neuzeitlicher Kirchengeschichte, in: Theol. Quartalschrift 184, 2004, 254–276, bes. 267 f. mit A. 35–38 (Das gesamte vierte Heft dieses Bdes 184 ist für die Thematik von Belang); *ders.*, Zwischen Theologie und Geschichte. Zur Standortbestimmung des Faches Kirchengeschichte, in: Theol. Revue 95, 2002, 374–386. Zum gegenwärtigen Stand der Debatte über das Verhältnis von Theologie und Kirchengeschichte s. auch die mit reichen Literaturangaben versehene Studie von *Philippe Büttgen*, L'histoire de l'Église, les historiens et l'Église, in: Bulletin d'information de la Mission historique française en Allemagne 41 (2005) 282–300.

[50] Vgl. Meuthen, Rede (wie Anm. 44), 5 f.

[51] Ich gebe hier nur bibliographische Angaben zu den im Text genannten, ausgewählten Titeln (Verlagsort ist stets Paderborn): *Wilfried Hartmann*, Die Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich und in Italien. 1989; *Hanna Vollrath*, Die Synoden Englands bis 1066. 1986; *Klaus Schatz*, Vaticanum I, 3 Bde. 1992–94; *Hermann Josef Sieben*: a) Die Konzilsidee der Alten Kirche. 1979; b) Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters (847–1378). 1984; c) Die katholische Konzilsidee von der Reformation bis zur Aufklärung. 1988; d) [Die]Katholische Konzilsidee im 19. und 20. Jahrhundert. 1993 (vgl. Anm. 3). Ergänzend dazu auch seine epochenübergreifenden Untersuchungen: Vom Apostelkonzil zum Ersten Vaticanum. Studien zur Geschichte der Konzilsidee. 1996. Nicht in dieser Reihe erschienen die hier besonders interessierenden: Traktate und Theorien zum Konzil. Vom Beginn des Grossen Schismas bis zum Vorabend der Reformation (1378–1521). (Frankfurter Theol. Studien, Bd 30) Frankfurt a. M. 1983. Dies geschah m. W. auf Anraten

Rom wolle das konziliare Erbe dem Vergessen anheimfallen lassen, so setzt der inzwischen in Rom als Präsident des „Pontificio Comitato di scienze storiche" fungierende Brandmüller alles daran, dass dem nicht so ist. Was ein ideologiebefrachtetes Unternehmen unter neokonservativen Auspizien schien, wurde durch Aufnahme und Druck von Werken wie den genannten entideologisiert und nahm so, zumindest in Teilen, eine eigenständige, integrierende Entwicklung. Vom Abschluss ist es trotz bislang 35 erschienener Bände noch weit entfernt, die Gefahr eines zweiten „Hefele-Leclercq" noch nicht ganz gebannt, indes hat es schon weitere Frucht getragen.

IX.

Denn es waren nicht zuletzt die besten Titel der Reihe, welche die allgemeine Geschichtsforschung, aber auch andere Disziplinen auf den vielfältigen Stellenwert von Konzilien als Großereignissen und Phänomenen der europäischen Geschichte aufmerksam haben werden lassen. Gerade Konstanz und Basel – übrigens 2004 erstmals Thema einer eigenen Reichenau-Tagung[52] – als sich verfestigende Institutionen längerer Dauer erweisen sich für Fragestellungen, Herangehensweisen und Methoden unterschiedlichster Art als besonders ergiebig: So wurden und werden sie beispielsweise von Literaturwissenschaft und Kommunikationstheorie entdeckt[53], finden sie Interesse als Ideenbörsen, als Rezeptoren, Verdichter und Diffusoren von Wissen – man denke nur an Humanisten und Humanistica auf diesen Synoden[54] –, und es lassen sich hier personelle Verflechtungen nachweisen, die weit über den kirchlichen Rahmen hinaus bis zu den europäischen Fürstenhöfen der Zeit reichen.[55] Ja, hier bildet sich sogar die Welt der Mächte des „Orbis latinus" ab, wie etwa die noch von Hermann Heimpel in ihrer Bedeutung erkannten Rang- und Sitzstreitigkeiten zwischen deren Gesandten auf dem Basiliense belegen.[56] Gerade die Konzilsaula des Basler Münsters fungierte als eine seismographisch auf Auf- und Abstieg (Burgund, England) reagierende Mächtebörse ihrer Zeit. Bereits einleitend war kurz davon die Rede, dass Konstanz und Basel auch als Vorformen des neuzeitlichen Kongresses für Fragen der Diplomatiegeschichte oder der Zeremonialforschung durchaus von Belang sind, und der „Relevanzkatalog" ließe sich um noch manchen Punkt bis hin zur Behördengeschichte[57] erweitern. Nicht zuletzt verdient auch ein historisch fundiertes, neues Bemühen um klassische Sujets wie Konzilstheologie oder Reformthematik Erwähnung[58], und schließlich nimmt die traditionelle Editionstätigkeit ihren ebenso unspektakulären wie unverzichtbaren Fortgang.[59] Dabei fällt nun auf, dass insbesondere die seinerzeit noch der Condemnatio selbst eines de Vooght und Küng anheimgefallene Basler Synode – ihren Zusammentritt vor 550 Jahren überging Rom 1981 übrigens schweigend, derweil im Fall des erfolglosen päpstlichen Unionskonzils von Ferrara / Florenz 1988/89 dieses Jubiläum vielfältig begangen wurde[60] – immer stärker ins Blickfeld gerade von Historikern geriet, und zwar als Musterbeispiel besagter Polyvalenz, so dass sie nicht mehr nur einen Brennpunkt der Kirchengeschichte darstellt, sondern auch als ein ertragverheißendes Forschungsproblem der europäischen Historie erscheint.[61]

X.

Die Ankündigung des II. Vaticanum durch Johannes XXIII. hat mithin mit Blick auf die Erforschung der Konzilien des 15. Jh.s durchaus eine Erfolgsgeschichte in Gang gesetzt, jene unmittelbare Betroffenheit damaliger Theologen und Historiker[62] war ein indirekt bis

von Erich Meuthen, der die Konzilstraktate der Zeit für noch nicht genügend aus den Handschriften gehoben und aufgearbeitet betrachtete; Siebens Ausführungen beruhen hier in der Tat nur auf gedrucktem Material.

[52] Die von Johannes Helmrath und mir herausgegebenen Tagungsakten sind im Druck und erscheinen innerhalb der „Vorträge und Forschungen" unter dem Titel: Die Konzilien von Pisa (1409), Konstanz (1414–1418) und Basel (1431–1449). Institution und Personen. Für das Folgende sei auch auf unsere Einleitung hingewiesen.

[53] *Thomas Rathmann*, Geschehen und Geschichten des Konstanzer Konzils. Chroniken, Briefe, Lieder und Sprüche als Konstituenten eines Ereignisses. München 2000 – *Josef Wohlmuth*, Verständigung in der Kirche. Untersucht an der Sprache des Basler Konzils. (Tübinger Theolog. Studien, Bd 19) Mainz 1983.

[54] Hierzu sei aus der Reihe einschlägiger Studien von *Johannes Helmrath* genannt: Diffusion des Humanismus und Antikerezeption auf den Konzilien von Konstanz, Basel und Ferrara / Florenz, in: Die Präsenz der Antike im Übergang vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit [...], hg. v. *Ludger Grenzmann* u. a. (Abh. der Akad. der Wiss. in Göttingen, philolog.-histor. Kl., 263) Göttingen 2004, 9–54.

[55] S. etwa *Heribert Müller*, Die Franzosen, Frankreich und das Basler Konzil (1431–1449), 2 Bde. Paderborn u. a. 1990 – Von der Person eines Konzilsvaters ausgehend, erschließt *Christian Kleinert* zugleich biographisch wie prosopographisch die Verbindungen zwischen Basler Konzil und dem damaligen Frankreich der Valois und Angloburgunder: Philibert de Montjeu (ca. 1374–1439). Ein Bischof im Zeitalter der Reformkonzilien und des Hundertjährigen Krieges. (Beih. der Francia, Bd 59) Ostfildern 2004 – Für die durch konsequenten Computereinsatz in jüngster Zeit verfeinerten prosopographischen Erkenntnisfortschritte steht die – auch die Konzilien des 15. Jh.s miteinschließende – Monographie von *Robert Gramsch*, Erfurter Juristen im Spätmittelalter. Die Karrieremuster und Tätigkeitsfelder einer gelehrten Eilte des 14. und 15. Jahrhunderts. (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance, vol. 17) Leiden u. a. 2003.

[56] *Hermann Heimpel*, Eine unbekannte Schrift über die Kurfürsten auf dem Basler Konzil, in: Institutionen, Kultur und Gesellschaft im Mittelalter. Festschrift f. Josef Fleckenstein, hg. v. *Lutz Fenske* u. a. Sigmaringen 1984, 469–482; *ders.* (†), Sitzordnung und Rangstreit auf dem Basler Konzil. Skizze eines Themas, in: Studien zum 15. Jahrhundert. Festschrift f. Erich Meuthen, hg. v. *Johannes Helmrath / Heribert Müller*, Bd 1. München 1994, 1–9. S. jetzt auch *Johannes Helmrath*, Rangstreite auf Generalkonzilien des 15. Jh.s als Verfahren, in: Vormoderne politische Verfahren, hg. v. *Barbara Stollberg-Rilinger*. (ZHF, Beih. 25) Berlin 2001, 139–173. – Allgemein zum Thema Mächte und Konzilien auch *Jürgen Miethke*, Die Konzilien im 15. Jahrhundert als Drehscheibe internationaler Beziehungen, in: Zwischen Habsburg und Burgund. Der Oberrhein als europäische Landschaft im 15. Jahrhundert, hg. v. *Konrad Krimm / Rainer Brüning*. (Oberrhein. Studien, Bd 21) Ostfildern 2002. 257–274.

[57] *Stefan Sudmann*, Das Basler Konzil. Synodale Praxis zwischen Routine und Revolution. (Tradition – Reform – Innovation. Studien zur Modernität des Mittelalters, Bd 8) Frankfurt a. M. 2005.

[58] a) Hier sind in erster Linie die Studien von *Ulrich Horst* und von dessen Schüler *Thomas Prügl* über Beiträge zeitgenössischer Dominikaner zur konziliaren Problematik zu nennen; exemplarisch *Th. P.*, Die Ekklesiologie Heinrich Kalteisens OP in der Auseinandersetzung mit dem Basler Konziliarismus [...]. (Veröffentl. des Grabmann-Institutes, Bd 40) Paderborn u. a. 1995. – Prügl zeigte auch überzeugend die Fragwürdigkeit eines großangelegten neuen Versuchs auf, Konziliarismus mit nationalem (hier: polnischem) Profil nachweisen zu wollen: *Thomas Wünsch*, Konziliarismus und Polen. Personen, Politik und Programme aus Polen zur Verfassungsfrage der Kirche in der Zeit der mittelalterlichen Reformkonzilien. Paderborn u. a. 1998; dazu *Thomas Prügl*, in: AHC 32, 2000, 146–156 – b) Reform: Obwohl sich gerade hier viele einschlägige Arbeiten neueren Datums von *Helmrath* über *Stump* bis zu dem von *Hlaváček / Patschovsky* herausgegebenen Sammelband anführen ließen, sei wiederum nur ein Titel exemplarisch genannt: *Petra Weigel*, Ordensreform und Konziliarismus. Der Franziskanerprovinzial Matthias Döring (1427–1461). (Jenaer Beitr. zur Gesch., Bd 7) Frankfurt a. M. u. a. 2005.

[59] Auch hier nur in Auswahl: Johannes von Segovia, Liber de magna auctoritate episcoporum in concilio generali, hg. v. *Rolf de Kegel*. (Spicilegium Friburgense, vol. 34) Freiburg / Schweiz 1995 – Quellen zur Kirchenreform im Zeitalter der großen Konzilien des 15. Jahrhunderts ..., 2 Bde, ausgew. u. übers. v. *Jürgen Miethke / Lorenz Weinrich*. (Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe. Mittelalter, Bd 38 a/b) Darmstadt 1995/2002. – Die Rotamanualien des Basler Konzils, bearb. v. *Hans-Jörg Gilomen*. Tübingen 1998.

[60] Lediglich im Rahmen einer im Oktober 1981 im Basler Missionshaus abgehaltenen Tagung wurden „Überlegungen zur Interpretation des Basler Konzils" aus römisch-katholischer (*Erich Meuthen*), evangelischer (*Hans Schneider*), orthodoxer (*Deno J. Geanakoplos*) und altkatholischer Sicht (*Herwig Aldenhoven*) angestellt, die 1982 in einem Sonderheft der von der Theologischen Fakultät der Universität Basel herausgegebenen „Theologischen Zeitschrift" erschienen. – Ein zusammenfassender Überblick über die zahlreichen Feierlichkeiten und Tagungen zum Jubiläum des Ferrariense / Florentinum und deren Ertrag bei *Johannes Helmrath*, Florenz und sein Konzil. Forschungen zum Jubiläum des Konzils von Ferrara – Florenz 1438/39–1989, in: AHC 29, 1997, 202–216.

[61] Ich beziehe mich bei den Formulierungen auf die Einführung von *Klaus Schatz*, Allgemeine Konzilien – Brennpunkte der Kirchengeschichte. (UTB, Bd 1876) Paderborn u. a. 1997, sowie auf die methodisch und inhaltlich zukunftsweisende Düsseldorfer Akademieabhandlung von *Erich Meuthen*, Das Basler Konzil als Forschungsproblem der europäischen Geschichte. (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Vorträge G 274) Opladen 1985. Meuthen, der über seine Cusanus-Forschungen zum Basiliense gefunden hatte, ist durch Krankheit an seinem Vorhaben gehindert, eine Gesamtdarstellung dieses Konzils innerhalb der „Konziliengeschichte" zu schreiben. Gerade sein Name steht für die hier skizzierten neueren Tendenzen der Konziliengeschichtsschreibung. Wenn seine Verdienste hier nur allgemein angedeutet werden, so gründet dies in persönlicher Nähe zum akademischen Lehrer. Zudem fanden eigene Arbeiten wie auch die von Johannes Helmrath – gleichfalls Schüler von Erich Meuthen – in den vorstehenden Anmerkungen nur Erwähnung, wenn dies unerlässlich schien.

[62] Davon bleibt noch etwas spürbar in der handschriftengesättigten, indes nicht von gewissen Einseitigkeiten freien Arbeit von *Werner Krämer*, Konsens und Rezeption. Verfassungsprinzipien der Kirche im Basler Konziliarismus. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, N. F. 19) Münster 1980. Auch das unverdrossene Wirken von Giuseppe Alberigo, der 2001 die von ihm als Hg. besorgte und in mehrere Spra-

heute fortwirkender Treibsatz. Dabei wurden die auf die Konstanzer Dekrete und die Superioritätsfrage fokussierten innerkatholischen Debatten unter dem Zugriff distanzgeübter, weit(er)blickender Historiker aus ihrer Engführung befreit, die Synoden als Phänomene von hoher allgemeingeschichtlicher Relevanz wahrgenommen. Eine gewisse Vorsicht scheint bei solcher Beurteilung allerdings geboten, denn der skizzierte Forschungsgang war ja keineswegs immer von stringent-progressiver Konsequenz; mäanderreich bot er vielmehr etliche, nicht zuletzt auch auf personellen Konstellationen, ja Zufällen beruhende Überraschungen. Auch reicht unter den neuen, veränderten Vorzeichen dessen Intensität nicht mehr an jene der sechziger und siebziger Jahre heran, was im Sinne ruhiger Verstetigung aber nicht unbedingt von Nachteil sein muss. Eines allerdings bestätigt er einmal mehr: Gerade geisteswissenschaftliches Arbeiten ist auch im Zeitalter von Graduiertenkollegs, Sonderforschungsbereichen und interdisziplinären Großprojekten nur in gewissem Maße planbar, lebt von fruchtbarer Eigengesetzlichkeit, bedarf sowohl des Kairos und subjektiver Zeitgenossenschaft als selbstverständlich auch der Kriterien objektivierender Wissenschaft.

Was erreicht wurde, lässt im übrigen auch für künftige innerkatholische Debatten über Konzil und Kollegialität hoffen – zu wohlgefüllt ist inzwischen das Arsenal der Forschung über die hierfür zentralen Synoden des 15. Jh.s, als dass man es hinfort einfach negieren könnte. Und es bedarf keiner prophetischen Gabe, um – wie schon einleitend bemerkt – solche Debatten vorauszusehen; schließlich kamen sie nicht erst 1960 auf, sondern wurden, bei allen zeit- und problembedingten Unterschieden, im Grundsatz bereits von den Kontroverstheologen des 16., den Gallikanern und Episkopalisten des 17. / 18. Jh.s und noch im Umfeld des I. Vaticanum geführt[63]: Effektive ekklesiologische Wirkkraft entfalteten sie zwar kaum, doch der nunmehr durch das II. Vaticanum ausgelöste und in der Folge wesentlich von der Geschichtswissenschaft getragene Qualitätssprung in der konzilshistorischen Forschung lässt den der Vergangenheit zugewandten Historiker in diesem Fall mit gewissem erwartungsvollem Interesse auch in die Zukunft blicken.

chen übersetzte, fünfbändige „Storia del concilio Vaticano II" abschließen konnte, dürfte wesentlich von der Absicht geleitet sein, in Schrift und Wort den Geist dieses Konzils in eine säkularisierte Welt der Jahrtausendwende hineinzutragen. – Zur bislang noch nicht abgeschlossenen deutschen Ausgabe ausführlich *Damberg*, Das Zweite Vatikanische Konzil (wie Anm. 7), 475–483.

[63] Hierzu grundlegend die einschlägigen Bände der „Konzilsidee" von *Sieben* (wie Anm. 51). Des weiteren *Helmrath*, Basler Konzil (wie Anm. 21), 461; *Heribert Müller*, L'érudition gallicane et le concile de Bâle ..., in: Francia 9, 1981, 531–555.

Alfred Firmin Loisy (1857–1940)

Von Otto Weiß

Am 1. Juni 1940 starb in dem kleinen Ort Ceffonds in der Champagne der Exeget und Religionswissenschaftler Alfred Firmin Loisy. Wenige Wochen später schrieb der „Osservatore Romano", mit Loisy sei einer der Hauptrepräsentanten des Modernismusstreits von uns gegangen, ein Mann, der sein Leben als glühender Mystiker begonnen habe, der im Laufe seines Lebens jedoch – geblendet von der Wissenschaft – zur „äußersten Verneinung aller Werte des Katholizismus" gelangt sei und so zum „Symbol für die radikalste Apostasie" wurde[1].

Der Verfasser dieses „Nachrufs" – P. Vincenzo Ceresi – war keineswegs ein engstirniger Integralist. Abgesehen von wenigen Getreuen teilten auch aufgeschlossene Geister sein Urteil. Noch 1987 konnte man in einer theologischen Abhandlung lesen, Loisy habe eine „totale Historisierung des Glaubens und der Kirche" vertreten, was einem Angriff auf die von der Kirche bewahrte „absolute Wahrheit" gleichkomme, die letztlich mit Gott identisch sei[2]. Merkwürdig erscheint nur, dass nicht wenige Protestanten auch nach der Trennung Loisys von der Kirche das typisch Katholische in seinem Denken hervorhoben. Und dieses fanden sie gerade in der Schrift Loisys, die für das Lehramt zum Stein des Anstoßes geworden war: „L'Évangile e l'Église"[3] aus dem Jahre 1902. Für den schwedischen Bischof und Ökumeniker Nathan Söderblom stellte dieses kleine „rote Buch" die „überzeugendste und klarste Apologie des römischen Systems seit Newman" dar[4]. Und Friedrich Heiler gab 1947 zu verstehen, auch nach seiner Exkommunikation sei Loisy katholisch geblieben, freilich einem Katholizismus verpflichtet, der keine konfessionelle Abgrenzung kennt, sondern die ganze Menschheit umfasst[5]. Dennoch blieb Loisy für viele Katholiken, zumal in Deutschland, der unverbesserliche vernunftgläubige Ketzer, von dem häufig nur der – völlig missverstandene – Satz weitertradiert wurde: „Jesus hat das Reich Gottes verkündet, aber gekommen ist die Kirche".

Loisy – noch immer aktuell

Dieses Urteil hat sich in den letzten Jahrzehnten, dank der Studien von Emile Poulat[6] und dank einer neuen unvoreingenommenen Auseinandersetzung der Theologie mit dem Denken des großen französischen Exegeten geändert[7]. Von Loisy aufgeworfene Fragen werden ernst genommen: die Frage nach dem Stellenwert der Offenbarung und nach der Wahrheit des Christentums im Verhältnis zu Geschichte und Geschichtlichkeit; die Frage nach der kirchlichen Lehrautorität angesichts von Erkenntnissen der Wissenschaft, zumal der Geschichtswissenschaft, wenn diese dem Glauben zu widersprechen scheinen; die Frage nach der rechten Antwort der Kirche auf die Herausforderungen der Moderne; die Frage nach dem Gewissen als letzter Norm. Aber auch der spätere Loisy, dessen Bedeutung die Religionswissenschaft schon lange erkannt hat, rückt jetzt ins Blickfeld der Theologen, so wenn es um das Verhältnis der einen Religion zu den vielen Religionen geht, ein Thema, das Loisy bis ins hohe Alter beschäftigte. Zeugnis für das neu erwachte Interesse sind zahlreiche wissenschaftliche Veröffentlichungen, nicht zuletzt die Referate einer internationalen Loisy-Tagung in Paris, die im Mai 2003 anlässlich des Gedenkens der Publikation von Loisys Schrift „Autour d'un petit livre" Historiker, Theologen und Religionswissenschaftler unter der Schirmherrschaft des „Collège de France" vereinte[8]. Das Besondere an dieser Tagung war, dass sie vorurteilslos die Frage stellte: Wer war dieser Mann, den Friedrich Heiler den „Vater des Modernismus" genannt hat, wirklich und was wollte er? Dabei spannte sich der Bogen über das gesamte Werk Loisys, seine Umwelt und sein Weiterwirken. Ausgehend von seiner Rolle als Historiker, Theologe und Exeget wurde seines gespannten Verhältnisses zu Blondel[9] genau so gedacht wie der Reaktion der konservativen katholischen Theologie und des kirchlichen Lehramts. Seinen wichtigsten Themen als Exeget und

[1] L'Osservatore Romano, 29. Juni 1940, 30.

[2] Irmingard *Böhm*, Dogma und Geschichte. Systematische Überlegungen zum Problem der Dogmenentwicklung in der Auseinandersetzung zwischen Alfred Loisy und dem Lehramt der katholischen Kirche, Bad Honnef 1987.

[3] Alfred *Loisy*, L'Évangile et l'Église, Paris 1902; 2. Auflage im Selbstverlag, Bellevue (S.-et-O.) 1903. – Jetzt zugänglich in: G. *Mordillac* / *J. Prieur* (Hg.), Alfred Loisy (Neuausgabe in einem Bd von *L'Évangile et l'eglise*, *Autour d'un petit livre* und *Jésus et la tradition évangelique*), Paris 2001.

[4] Nathan *Söderblom*, Religionsproblemet inom Katolicism och Protetantism, Stockholm 1910, I, 132.

[5] Friedrich *Heiler*, Alfred Loisy, der Vater des Katholischen Modernismus, München 1947.

[6] Vgl. Émile *Poulat*, Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste, Paris 1962; [3]1996; Ders., Critique et mystique. Autour de Loisy ou la conscience catholique et l'esprit moderne, Paris 1984. – Poulat bietet auch eine umfassende Bibliographie der Veröffentlichungen Loisys, in: Émile *Poulat* (Hg.), Alfred Loisay. Sa vie – son œuvre, par Albert Houtin et Félix Sartiaux. Manuscrit annoté et publié avec une Bibliographie Loisy et un Index Bio-Bibliographique, Paris 1960, 303–314; Ergänzung in: Ders., Critique et mystique, 322–327.

[7] Von deutscher Seite ist als Beispiel einer ersten Neubewertung Loisys zu erwähnen: Oskar *Schroeder*, Aufbruch und Mißverständnis. Zur Geschichte der reformkatholischen Bewegung, Graz 1969; vgl. ferner Oskar *Köhler*, Bewusstseinsstörungen im Katholizismus, Frankfurt 1972, 150–159. – Im Zusammenhang mit der Erforschung der Modernismuskrise trat Loisy dann stärker in das Blickfeld deutscher Theologen. Zu nennen ist: Peter *Neuner*, Alfred Loisy (1857–1940), in: Heinrich *Fries* / G. *Kretschmar* (Hg.), Klassiker der Theologie, Bd 2, München 1983, 221–240; Ders., Loisy, in: TRE 21 (1991), 453–456 und neuestens (grundlegend): Claus *Arnold*, Alfred Loisy, in: Friedrich Wilhelm *Graf* (Hg.), Klassiker der Theologie, Bd 2, München 2005, 155–170.

[8] François *Laplanche* / Ilaria *Biagioli* / Claude *Langlois* (Hg.), Autour d'un petit livre. Alfred Loisy, cent ans après. Actes du colloque international tenù a Paris, les 23 et 24 mai 2003, Paris 2007.

[9] Vgl. Rosanna *Ciappa*, Rivelazione e storia, in : *Laplanche / Biagioli / Langlois: Autour d'un petit livre, 35–45 ; vgl. Dies., Rivelazione e storia. Il problema ermeneutica nel carteggio tra Alfred Loisy e Maurice Blondel (feb-*

Religionswissenschaftler wurde nachgegangen, seinen Beziehungen zu seinen Zeitgenossen, vor allem zu „Modernisten" wie Miss Petre, Bischof Eudoxe-Irenée Mignot[10] und Ernesto Buonaiuti, wie auch seiner vielfältigen Wirkungsgeschichte. Die Aktualität Loisys veranschaulichte Christoph Théobald, der sich mit der nach Loisy neu zu stellenden Frage nach der Bedeutung und dem Stellenwert der Offenbarung befasste[11], wie auch Pierre Collin, der sich dem Problem der Religion zuwandte[12]. Die gesamte Tagung machte deutlich, dass vieles aufgegriffen und für die Theologie fruchtbar gemacht wird, was Loisy gedacht hat. Loisy selbst hat dies vorausgesagt, ja er meinte humorvoll, es könnte ja sein, dass in der Zukunft die von ihm vertretene Entwicklung der Dogmen dogmatisiert würde[13].

Die historisch-kritische Schrifterklärung

Alfred Firmin Loisy wurde vor 150 Jahren, am 28. Februar 1857, in Ambrières in der Champagne geboren. 1874 trat er in das Priesterseminar in Chalons-sur-Marne ein[14]. Rückblickend stellte er fest, schon damals seien ihm bei den Vorlesungen seiner Professoren Zweifel gekommen, die er jedoch als teuflische Versuchungen zurückgewiesen habe. Sie bezogen sich auf die Begründung von Theologie und Dogma in einer nicht mehr hinterfragbaren Offenbarung, über die zu diskutieren nicht erlaubt war[15]. 1878 schickte ihn sein Bischof, der spätere Erzbischof und Kardinal von Tours Guillaume Meignan, zum Studium an das neu gegründete „Institute catholique" nach Paris. Am 29. Juni 1879 wurde er in Châlons zum Priester geweiht. 1881 ermöglichte ihm sein Bischof ein weiterführendes Studium am Pariser „Institute catholique".

Hier fand er in dem Kirchenhistoriker Louis Duchesne, der zum Vorkämpfer für eine „christliche Wissenschaft" geworden war, wie im Rektor des Instituts Maurice d'Hulst, seine Förderer, die ihm erste Erfahrungen als wissenschaftlicher Lehrer ermöglichten. Zur Vorbereitung auf einen exegetischen Lehrstuhl studierte er die semitischen Sprachen. Daneben sammelte er Erfahrungen für seine zukünftige wissenschaftliche Arbeit. Die Vorlesungen von Fulcrand Vigouroux in Saint-Sulpice, der mit großer Gelehrsamkeit beweisen wollte, dass die Arche Noah je ein Paar aller Tierarten beherbergen konnte, machten ihm klar, dass die traditionelle Auffassung über den Wahrheitsgehalt biblischer Texte nicht aufrecht zu erhalten war. Um so mehr war er angetan von den Psalmenerklärungen Renans am „Collège de France", dessen streng textkritische Methode ihn faszinierte. Ihm wurde klar, dass die katholische Exegese, wenn sie mit der modernen Bibelkritik Schritt halten wollte, nach der wissenschaftlich-kritischen Methode vorgehen müsse. Mehr noch, er träumte von einer allgemeinen Reform der katholischen Lehre, gründend auf der Unterscheidung zwischen der fortdauernden Substanz des Glaubens und dessen je-verschiedener Darstellung.

Ein Ergebnis dieser Erfahrungen war Loisys – unveröffentlichte – Schrift über die biblische Inspiration[16]. Darin zeigte er auf, dass die Verfasser des Neuen Testaments recht willkürlich mit alttestamentlichen Texten umgesprungen seien und dass die Exegese der Kirchenväter ans Fantastische gegrenzt habe. Seine Absicht war, die Abhängigkeit der Interpretation der Offenbarungswahrheit von der jeweiligen Mentalität einer Zeit deutlich zu machen, aber auch die Unverzichtbarkeit auf das kirchliche Lehramt angesichts dieser Abhängigkeit herauszustellen. Loisy legte die Schrift, die ein Teil seiner Doktorarbeit werden sollte, seinem Lehrer d'Hulst vor. Der jedoch riet ihm, sie in seinen hintersten Verliesen verschwinden zu lassen. Denn sie würde von den Theologen falsch verstanden werden. Auch ihm selbst wurde bald klar, dass die damalige Theologie eine andere Sprache sprach als er. Zur Überzeugung, dass eine kritische Bibelerklärung mit dem „römischen System" unvereinbar sei, brachte ihn ein Vorfall während seiner Vorlesungen. Bei der Erklärung der berühmten Emanuel-Weissagung (Jesaia 8, 14) hatte er zwischen dem Wortsinn (Geburt eines Nachkommens des Königs von Israel) und der (theologischen) Interpretation durch das Matthäusevangelium (Geburt Jesu von der Jungfrau Maria) unterschieden. Die Angriffe, die er daraufhin erfuhr, machten ihm klar, dass die Theologie seiner Zeit nicht zwischen wissenschaftlicher Textkritik und theologischer Interpretation zu unterscheiden verstand. Wissenschaftliche Erkenntnisse wurden von vornherein als verkehrt abgetan, wenn sie dogmatischen Vorgaben zu widersprechen schienen, anstatt eine Lösung zu suchen, die sowohl den Erfordernissen wissenschaftlicher Arbeit wie dem kirchlichen Lehramt gerecht geworden wäre.

Zusammenstoß mit der kirchlichen Orthodoxie

In den Jahren nach 1885 durchlebte der junge Theologe eine tiefe Krise. Er war überzeugt, er müsse der Kirche, der er sein Leben geweiht habe, mit allen Mitteln der Wissenschaft dienen[17]. Er wagte zu hoffen, dass sie eine kritische Exegese, welche die Substanz des Glaubens weit klarer als die scholastische Theologie zum Ausdruck bringen könne, nicht zurückweisen würde. Als ihm jedoch 1888 ein Lehrstuhl für Biblische Exegese angeboten wurde, riet ihm Duchesne dringend von der Annahme ab. Seine kritische Methode würde von den Theologen missverstanden werden. Er schlug ihm daher vor, eine ehrenvolle Hochschulkarriere auf dem Gebiet der semitischen Philologie anzustreben. Loisy entschied sich trotzdem für die Exegese, und zwar für die textkritische Methode. Eventuellen Einwänden hoffte er begegnen zu können durch die Unterscheidung zwischen dem historischen Sinn eines Textes und seiner Interpretation durch die Kirche. Doch schon im Oktober 1892 verbot der Obere der Sulpizianer seinen Studenten den Besuch von Loisys Vorlesungen mit der Begründung, er habe die Historizität der ersten Kapitel der Genesis geleugnet.

Zum Eklat kam es, nachdem D'Hulst wenig später in der Zeitschrift „Le Correspondant" einen Grundsatzartikel zur „biblischen Frage" veröffentlichte, in dem er das heikle Thema der Inspiration zur Sprache brachte. Dabei unterschied er zwischen einer engen und einer weiten Richtung unter den katholischen Exegeten. Während die eine die Inspiration auch auf historische und naturwissenschaftliche Gegenstände beziehe, vertrete die andere die Ansicht, die Irrtumslosigkeit der Offenbarung gelte nur für die wesentlichen Glaubenswahrheiten[18]. War damit aber nicht die göttliche Inspiration der heiligen Verfasser der Schrift, wenigstens teilweise, geleugnet? So wenigstens interpretierten konservative Exegeten die Ausführungen des Institutsdirektors. Loisy war in diesen nicht erwähnt worden; doch war klar, dass vor allem er mit der „weiten" Richtung gemeint war. Zusammen mit D'Hulst geriet er in Häresieverdacht. Um das Schlimmste zu vermeiden, entzog ihm dieser den exegetischen Lehrauftrag und beschränkte seine Lehrtätigkeit auf die Unterrichtung der Hebräischen Sprache und der Assyriologie.

Loisy fühlte sich missverstanden. In dem 1893 erschienenen Artikel „Die biblische Frage und die Inspiration der Schrift" legte er seine Auffassung dar. Er stellte fest, die Inspiration beziehe sich durchaus auf die ganze Heilige Schrift. Allerdings kämen in der Schrift die Offenbarungswahrheiten im Gewand einer bestimmten Epoche, abhängig vom Verständnis der Verfasser, zur Sprache. Für den Glauben entscheidend sei daher erst die (jeweilige) Interpretation durch das unfehlbare kirchliche Lehramt. Als Beispiel für den Unterschied zwischen Offenbarungswahrheit und Darstellung nannte er unter anderem die ersten Kapitel des Pentateuch. Diese seien keine historischen Ereignisse, was jedoch den in ihnen enthaltenen Glaubenswahrheiten keinen Abtrag tue. Solche Aussagen jedoch überschritten das Verständnis der meisten damaligen katholischen Exegeten. Was der Klarstellung dienen sollte, wurde für Loisy erst recht zum Verhängnis. D'Hulst selbst, der um sein Institut fürchtete, brachte den Artikel beim Pariser Erzbischof Kardinal Richard zur Anzeige. Die Folge war, dass Loisy nun auch den Lehrstuhl für orientalische Sprachen

braio-marzo 1903), Neapel 2001. – Zu der Thematik jetzt auch: César Isquierdo, Correspondecia entre M. Blondel y A. Loisy a propósito de l'Évangile et l'Église, in: Anuario de historia de la iglesia 13 (2004) 199–227.

[10] Hierzu jetzt: Louis-Pierre *Sardella*, Mgr Eudoxe Irénée Mignot (1842–1918). Un éveque francais au temps du modernisme (Histoire religieuse de la France 25), Paris 2004.

[11] Chr. *Théobald*, Après Loisy: Une nouvelle position du problème de la Révélation dans le catholicisme, in : *Laplanche / Biagioli / Langlois*, Autour d'un petit livre, 269–285. Vgl. Ders., Loisy, in: François *Laplanche*, Les Sciences religieuses, Paris 1996, 426–431.

[12] Pierre *Colin*, Loisy devant le problème de la religion, in : *Laplanche / Biagioli / Langlois*, Autour d'un petit livre, 287–298. Vgl. auch Ders., L'audace et le soupçon. La crise du modernisme dans le catholicisme français 1893–1914, Paris 1997.

[13] Vgl. *Poulat*, Critique et mystique, 69.

[14] Die hier vorgelegte Würdigung Loisys folgt im Wesentlichen seiner kurzen Selbstbiographie aus dem Jahre 1936, mit dem Titel: De la croyance à la foi, zuletzt nach dem Original veröffentlicht in: *Poulat*, Critique et Mystique, 14–43. Ergänzend wurden die autobiographischen Schriften Loisys eingesehen: Alfred *Loisy*, Choses passés, Paris 1913; Ders., Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps, 3 Bde., Paris 1930–31.

[15] *Loisy*, De la croyance, 17.

[16] De divina Scripturarum inspiratione quid doceant ipsae Scripturae et Patres antiqui; unveröffentlicht.

[17] *Loisy*, Memoires, I, 151–154.

[18] Vgl. Francesco *Beretta*, Monseigneur d'Hulst et la science chrétienne. Portrait d'une intellectuel, Paris 1996.

verlor. Dennoch sah Rom von einer eigentlichen Verurteilung ab. Was jedoch schlimmer wog, in der Enzyklika „Providentissimus Deus" vom November 1893 erklärte Papst Leo XIII., dass sich die Irrtumslosigkeit und Inspiration der Schrift nicht nur auf Glaubens- und Sittensachen beziehe[19], eine Erklärung, die es Loisys konservativen Gegnern erleichterte, gegen ihn vorzugehen, zumal weitere römische Verlautbarungen in die gleiche Richtung gingen.

Programm einer katholischen Erneuerung[20]

Doch Loisy war inzwischen entschlossen, die angetretene Bahn allen Widerständen zum Trotz weiter zu verfolgen. Rückblickend stellte er fest: „Anstatt mich zu entmutigen, stachelten mich alle diese Äußerungen erst recht zur Aktivität an"[21]. Und dies, obwohl er seit September 1894 sich mit der Stelle eines Hausgeistlichen und Religionslehrers in einem von Dominikanerinnen geleiteten Pensionat in Neuilly-sur-Seine begnügen musste. 1896 gründete er die historisch-kritische, bis 1907 bestehende Zeitschrift „Revue d'histoire et de litterature". Er wurde Mitarbeiter bibliographischer Zeitschriften, was ihm den Zugang zu Veröffentlichungen deutscher protestantischer Exegeten und Religionswissenschaftler wie Heinrich Julius Holtzmann, Julius Wellhausen, Heinrich Gunkel und Adolf Jülicher erleichterte. Auch mit der Dogmengeschichte Adolph von Harnacks und der Religionsphilosophie Auguste Sabatiers setzte er sich auseinander. Vor allem entdeckte er John Henry Newman und dessen „Essay on the Development of Christian Doctrine", der ihn in seiner Auffassung von der Entwicklung des Verständnisses der Offenbarung in der Kirchengeschichte bestärkte. Reife Frucht seiner Studien war das von ihm in den Jahren 1897 bis 1899 ausgearbeitete „neue Programm einer katholischen Erneuerung", eine Schrift, die unter dem Titel „Essais d'histoire et de philosophie religieuse" erscheinen sollte. Tatsächlich erschien die Schrift nie als Ganzes, wohl aber wurde sie zur Grundlage einer Reihe von Aufsätzen. Auch die Schriften der Jahre 1902 und 1903, die Loisys Leben von Grund auf verändern sollten, gründeten auf diesem „Programm"[22].

Während all der Jahre aber, die der anspruchslose Gelehrte in dem kleinen Pariser Vorort Neuilly verbrachte, wuchs sein Ansehen weit über Frankreich hinaus. Der später als „Laienbischof des Modernismus" bekannt gewordene „Weltbürger" Freiherr von Hügel, Sohn eines österreichischen Adligen und einer Schottin, der wie kein anderer die „religiöse Unruhe"[23] seiner Zeit registrierte und die reformerischen Kräfte innerhalb und außerhalb der katholischen Kirche zu bündeln verstand[24], nahm zu ihm Verbindung auf und brachte ihn in Kontakt mit den Jesuiten George Tyrrell und Henri Bremond, die wie er zu Hauptrepräsentanten der katholischen Reformbewegung wurden. Auf eine Wende ließ ihn seine Beziehung zu dem für die Probleme der Exegese aufgeschlossenen Eudoxe-Irénée Mignot, seit 1900 Bischof des südfranzösischen Albi, hoffen[25].

Seit 1900 gelang es Loisy wieder im Universitätsbetrieb Fuß zu fassen – und zwar an der Pariser „Ecole Pratique des Hautes Etudes". Er war, auch angesichts der Errichtung einer päpstlichen Bibelkommission im Jahre 1901, „voll Vertrauen und Hoffnung, dass früher oder später ein gewisser Fortschritt möglich sei". Allerdings war diese Hoffnung getrübt, denn bereits im Oktober 1900 war sein Artikel „La religion d'Israel, ses origines" vom Pariser Kardinal Richard zensuriert worden. Loisy hatte darin aufgezeigt, dass die ersten Kapitel der Genesis keine historischen Berichte darstellten, sondern zum Ausdruck bringen wollten, dass die Welt und der Mensch von Gott geschaffen sind und dass Gott seit Anbeginn in Gerechtigkeit und Barmherzigkeit die Geschicke lenkt. Dies wurde als im Widerspruch zur Konstitution „Dei Filius" des Ersten Vatikanums und zur Enzyklika „Providentissimus Deus" verurteilt.

[19] Vgl. Christoph *Dohmen*, Die gespaltene Seele der Theologie, in: Bibel und Liturgie 68 (1995) 154–162.

[20] Zu dem Reformprogramm Loisys, dargestellt vor allem an Hand seiner unveröffentlichten Schriften, vgl. jetzt: Harvey *Hill*, The Politics of Modernism, Alfred Loisy and the Scientific Study of Religion, Washington D. C. 2002.

[21] *Loisy*, De la croyance, 25.

[22] Dazu jetzt: Harvey *Hill*, Loisy's L'Évangile et l'Église in light of the „Essais", in: Theological Studies 67 (2006) 73–98.

[23] Vgl. Henri *Bremond*, L'Inquiétude religieuse, Paris 1901.

[24] Zu ihm noch immer grundlegend: Peter *Neuner*, Religiöse Erfahrung und geschichtliche Offenbarung. Friedrich von Hügels Grundlegung der Theologie (Beiträge zur ökumenischen Theologie 15), Paderborn 1977.

[25] Vgl. zu Loisys Freundeskreis : Émile *Goichot*, Alfred Loisy et ses amis, Paris 2002.

L'Évangile et l'Église

Dennoch trat Loisy 1902 mit einer Schrift in die Öffentlichkeit, die er als „Apologie der Kirche" verstand, die aber auch wie keine seiner bisherigen Schriften deutlich machte, dass er die übliche erbauliche Schrifterklärung und das ganze scholastische Gerüst der damaligen Theologie hinter sich gelassen hatte. Es handelte sich um das kleine rote Buch „L'Évangile et l'Église". In hohem Alter, lange nachdem er sich von der Kirche getrennt hatte, hat Loisy zum Ausdruck gebracht, die römische Kirche, so wie sie nun einmal ist, habe gar nicht anders gekonnt, als ihn wegen dieser und der folgenden Schriften zu verurteilen, da er Dinge zur Diskussion gestellt habe, die bis dahin unverrückbar schienen: die formelle Einsetzung der Kirche und der Sakramente durch Christus, die Unveränderlichkeit der Dogmen und den Charakter der kirchlichen Autorität, der er zwar die Aufgabe der Erziehung des Menschengeschlechtes zugewiesen habe, der er aber das Recht aberkannt habe, ohne Einschränkung über das Gewissen und den Verstand der Gläubigen zu herrschen[26]. 1902 freilich, als die Schrift „L'Évangile et L'Église" erschien, glaubte sich Loisy in vollem Einklang mit der Kirche, ja er war überzeugt, sie mit den Mitteln der modernen Bibelkritik und Religionswissenschaft am wirksamsten verteidigen zu können.

Anlass der Schrift waren die 1900 erschienenen Vorlesungen Harnacks „Das Wesen des Christentums", in der dieser aufweisen wollte, dass eine sichtbare Kirche nicht zur Botschaft Jesus gehört habe. Jesus habe den Glauben an Gott den Vater und ein rein innerliches Reich Gottes in den Herzen der Menschen verkündigt. Es gelte zu dieser ursprünglichen Botschaft zurückzukehren. Dahinter stand seine Kritik an der katholischen Kirche, der er schon in seiner Dogmengeschichte eine fortschreitende Institutionalisierung und „Verrechtlichung" als Abfall von der Lehre Jesu vorgeworfen hatte, in der es keine Hierarchie, kein Dogma und keinen Kult gab. Dagegen nun stellte Loisy in „L'Évangile et l'Église" fest, gewiss habe Jesus nicht die Verfassung der Kirche auf Jahrhunderte hinaus bis ins Einzelne geregelt, dennoch sei ihm die Bildung einer unsichtbaren Gemeinde, einer Gottesherrschaft nur in den Herzen der Menschen fern gelegen. Die Grundstrukturen der Kirche als einer Organisation, die sich im Laufe der Geschichte entwickelte, seien bereits im Evangelium grundgelegt. Und wörtlich: „Man kann schon im Evangelium Jesu die Ansätze einer sozialen Organisation finden und erkennen, dass auch das Reich Gottes in der Form einer Gesellschaft in Erscheinung treten musste. Jesus verkündigte das Reich, und es ist die Kirche, die gekommen ist. Sie kam, indem sie ihre schon im Evangelium erkennbare Form verbreiterte. Diese konnte, nachdem Jesus in seiner Passion seinen Auftrag vollendet hatte, unmöglich in ihrem anfänglichen Zustand bleiben. Es gibt keine Institution auf der Erde und in der Geschichte der Menschheit, deren Legitimität und Wert nicht bestritten werden könnte, wenn man das Prinzip aufstellt, dass alles in seinem ursprünglichen Zustand erhalten bleiben muss. Dieses Prinzip widerspricht jedoch dem Gesetz des Lebens. Dieses bedeutet Bewegung und fortwährende Anpassung an ständig wechselnde neue Bedingungen. Das Christentum hat sich diesem Gesetz nicht entzogen und es kann nicht deswegen getadelt werden, weil es ihm unterworfen ist. Es konnte gar nichts anderes tun"[27].

Das Echo: Lob und Kritik

Die Ausführungen Loisys konnten vor allem deswegen als eine glänzende Rechtfertigung der katholischen Kirche gelten, weil sie nicht von dogmatischen Festlegungen ausgingen und nicht mit den Waffen der scholastischen Theologie, sondern mit der historisch-kritischen Methode des Gegners ausgefochten wurden, ja diese noch weit radikaler zur Anwendung brachten. So erntete die Schrift bei vielen Katholiken und auch bei Protestanten bis hin zu Harnack hohes Lob. Führende protestantische Gelehrte wie Heinrich Julius Holtzmann begrüßten es, dass die katholische Theologie auf der Höhe der wissenschaftlichen Forschung angekommen sei[28]. Doch es trat auch ein, was Duchesne vor Jahren Loisy prophezeit hatte. Die katholische, scholastisch geprägte Theologie war noch nicht reif für seine Betrachtungsweise. Wo er historisch argumentierte, wurde ihm dogmatisch geantwortet, mehr noch, man unterstellte ihm – ausgehend von der eigenen Methode –, dass häretische philosophisch-

[26] Loisy, De la croyance, 28.

[27] Alfred *Loisy*, L'Évangile et L'Église, Bellevue ^{2}1903, 153f.

[28] Vgl. zur Rezeption Loisys in Deutschland: Otto *Weiss*, Das wechselvolle Geschick des Alfred Loisy in Deutschland, in: Ders., Kulturen, Mentalitäten, Mythen. Zur Theologie- und Kulturgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, Paderborn 2004, 385–437.

theologische Vorentscheidungen hinter seinen historischen Feststellungen stünden[29]. Auch einzelne seiner Aussagen wurden zum Stein des Anstoßes, etwa, dass er die Auferstehung Jesu nicht als „historisches", exakt beweisbares Geschehen, sondern als metahistorisches, im Glauben zu erfassendes Ereignis darstellte, eine Auffassung, die auch katholischen „Modernisten" wie dem italienischen Reformbischof Bonomelli viel zu weit ging[30].

Als dann Loisy 1903 seine Verteidigungsschrift „Autour d'un petit livre" erscheinen ließ[31], verschlimmerte dies nur die Situation des Verfassers. Er wollte missverstandene Aussagen seiner ersten Schrift verständlich machen. In dieser sei es ihm gerade darum gegangen zu zeigen, dass die Substanz des Glaubens im Wandel der Geschichte stets die gleiche bleibe und die „Entwicklung" der Offenbarung im Katholizismus nicht als „fortschreitende Veränderung" missverstanden werden dürfe. Doch diese Botschaft kam nicht an. Der Begriff der Entwicklung war nun einmal suspekt. Auch Loisys Unterscheidung zwischen historisch-kontingenter Darstellung und zu glaubendem Inhalt wurde kritisiert. War das nicht die alte Lehre von der doppelten Wahrheit: was historisch falsch war, war theologisch wahr und umgekehrt? Es fehlte aber auch – vor allem unter den protestantischen Theologen nicht an solchen, die der Ansicht waren, Loisy sei auf halbem Weg stehen geblieben. Es sei eben unmöglich, gleichzeitig ein treuer Sohn der Kirche und ein exakter Wissenschaftler zu sein. Loisy wollte – damals noch – beides sein.

Bruch mit der römischen Kirche

Es scheint, dass nicht zuletzt das Unverständnis, auf das er stieß, ihn davon überzeugte, dass dies nicht möglich sei. Ein Indexverfahren gegen ihn wurde eingeleitet. Im Dezember 1903 kamen die Schriften „L'Évangile et l'Église" und „Autour d'un petit livre" sowie drei seiner übrigen Werke auf den Index. Über das, was folgte, schrieb Loisy rückblickend voll Bitterkeit „Die langen und mühsamen Verhandlungen, in die ich nunmehr mit dem Erzbischof von Paris und dem Heiligen Offizium, repräsentiert vom Kardinal Merry del Val, eintreten musste, ließen mich den wahren Charakter der römischen Kirche erkennen und verdeutlichten mir die Nutzlosigkeit meiner gegenwärtigen reformerischen Apologetik"[32].

Allerdings stand, wie Claus Arnold auf Grund der Akten aus dem römischen Index- und Inquisitionsarchiv aufzeigen konnte, das römische Urteil gegen Loisy nicht von vorneherein fest. Loisy hatte bis hinauf zum Sekretär der Indexkongregation, P. Thomas Esser, seine Verteidiger oder wenigstens wohlwollende Kritiker. Ausschlaggebend für seine Verurteilung war das Gutachten des Jesuiten und späteren Kardinals Louis Billot, der hinter dem bescheidenen französischen Gelehrten das Schreckgespenst einer gefährlichen „modernistischen" Häresie erblickte, die bereits in weite Teile der Kirche eingedrungen sei und eine Gefahr heraufbeschworen habe, wie sie der Kirche noch niemals zuvor drohte. Haupt und Anführer dieser gefährlichen „Schule" sei Loisy. Es genüge daher nicht, nur dessen Schriften auf den Index zu setzen. So wurde zu Beginn des Jahres 1904 das Verfahren gegen Loisy von der Indexkongregation an das Heilige Offizium weitergeleitet[33].

Im Verlauf des jetzt geführten Prozesses kam es zum Bruch Loisys mit der römischen Kirche. Eine Hauptrolle spielte dabei die Form der geforderten Unterwerfung. Diese leistete Loisy am 28. Februar 1904 in einem Schreiben an Papst Pius X., an dessen gütiges Herz er appellierte. Er erklärte: „Ich will leben und sterben in der Gemeinschaft mit der römischen Kirche. Ich will nicht zum Ruin des Glaubens in meinem Land beitragen". Zwar stehe es nicht in seiner Macht, das Ergebnis seiner Arbeiten zu zerstören, doch unterwerfe er sich, soweit es in seinen Kräften stehe, dem Urteil des Heiligen Offiziums. Zum Beweis seiner Unterwerfung sei er bereit, seine geplanten Veröffentlichungen zu unterlassen und seine Lehrtätigkeit einzustellen[34]. Dem Papst und seinem Staatssekretär Merry del Val war dies zu wenig. Pius X. ließ ihn wissen, der Appell an sein Herz käme nicht von Herzen. Die Feststellung, er könne das Ergebnis seiner Studien nicht zerstören, würde seine Unterwerfung zunichte machen. Nicht darum gehe es, dass er zu schreiben aufhöre, sondern darum, dass er in seinen Schriften die Tradition verteidige und, entsprechend dem Wort des heiligen Remigius von Reims, anbete, was er verbrannt und verbrenne, was er angebetet habe. In einem Schreiben vom 12. März 1904 an Kardinal Richard erklärte Loisy daraufhin, er verdamme im Gehorsam gegen den Heiligen Stuhl alle in seinen Schriften enthaltenen Irrtümer, die das Heilige Offizium verdammt habe. Weiteren Forderungen glaubte er guten Gewissens nicht nachkommen zu können[35].

Mit dem unbewussten Kompromiss zwischen Wissenschaft und Glauben, den viele Theologen machten, indem sie delikate Fragen ausklammerten, hatte Loisy sich nicht zufrieden geben wollen, mehr noch, er hatte geglaubt, die offizielle Kirche werde zu ihrer eigenen Erneuerung seine Anfragen aufgreifen. Diese antwortete jedoch mit seiner Verurteilung. Daraufhin zerbrach seine Hoffnung auf eine Reform des „römischen Systems". „Das tiefgreifende Gefühl der Treue", schrieb er später, „das mich bis dahin in der Kirche gehalten hatte, brach zusammen, nachdem mir klar geworden war, dass die kirchliche Autorität von mir verlangte, ihr gegen die Wahrheit zu dienen"[36]. Noch im gleichen Jahr notierte er in sein Tagebuch: „Wenn ich etwas in religiöser Hinsicht bin, dann eher pantheistisch-positivistisch-humanitär als christlich"[37].

Excommunicatus vitandus

Am 3. Juli 1907 wurde das päpstliche Dekret „Lamentabili" veröffentlicht. Es gilt bis heute als die erste kirchliche Verlautbarung gegen den „Modernismus". Genau genommen freilich handelte es sich im Wesentlichen um die Zusammenstellung von Sätzen aus „L'Évangile et l'Église" und „Autor d'un petit livre"[38]. Am 8. September 1907 folgte die Enzyklika „Pascendi", die Loisys „Häresien" in das „System" des „Modernismus" einbaute[39]. Die von ihm erneut verlangte Unterwerfung verweigerte Loisy. In den Jahren 1904 bis 1907 hatte er sich innerlich bereits soweit von der Kirche entfernt, dass ihn römische Verurteilungen nicht mehr berühren konnten. Wie er damals über die Kirche dachte, geht aus einem Brief vom 28. Juni 1907 hervor, in dem er schrieb: „Die Kirche, der ich gedient habe und der ich noch immer zu dienen glaube, ist in Wirklichkeit nicht die päpstliche Institution, die zu einer Quelle des Obskurantismus, der Unterdrückung und Spaltung geworden ist, anstatt eine Quelle des Lichtes, der Freiheit und Einheit zu sein, sondern die unsichtbare Gemeinschaft der Freunde der Wahrheit, die, wie ich vermute, auch die Freunde Gottes sein dürfen"[40]. Mit beißendem Spott kommentierte er die antimodernistischen päpstlichen Verlautbarungen in der Schrift „Simples reflexions"[41]. Am 7. März 1908 wurde die namentliche Exkommunikation gegen Loisy ausgesprochen. Er galt als „vitandus". Jeglicher Kontakt mit ihm war den Katholiken verboten[42].

Religion der Humanität

Loisy fühlte sich jetzt endlich frei von allen Beschränkungen seiner wissenschaftlichen Tätigkeit. Im März 1909 erreichte ihn der Ruf an den renommierten Lehrstuhl für Religionsgeschichte am „College de France". Sein Blick weitete sich über Judentum, Christentum und die alten babylonischen und assyrischen Kulte hinaus hin zu einer vergleichenden Religionswissenschaft, wobei es ihm darum ging, die allen Religionen gemeinsamen Inhalte aufzuspüren: das Opfer, das Gebet, Prophetentum und Einswerden mit der Gottheit, religiöse Ethik. Als durchgängiges Element in allen Religionen glaubte er das

[29] Vgl. zuletzt: Guy *Bedouelle*, La contestation de la divinité du Christ, selon la critique antimonderniste en 1903 et 1904, in: Anuario de historia de la iglesia 13 (2004), 229–243.

[30] Vgl. *Weiss*, Das wechselvolle Geschick, 415f.

[31] Alfred *Loisy*, Autour d'un petit livre, Paris 1903.

[32] *Loisy*, De la croyance, 29.

[33] Vgl. Claus *Arnold*, Die Römische Indexkongregation und Alfred Loisy am Anfang der Modernismuskrise (1893–1903) Mit besonderer Berücksichtigung von P. Thomas Esser O.P. und einem Gutachten von P. Louis Billot S. J., in: Römische Quartalschrift 96 (2001), 290–332.

[34] Loisy an Pius X., 28. Februar 1904, in: Alfred *Loisy*, Quelques lettres sur des questions actuelles et sur des événements récents, Ceffonds 1908, 34.

[35] Ebd. 35f.

[36] *Loisy*, De la croyance, 29.

[37] *Loisy*, Mémoires II, 397.

[38] Vgl. Claus *Arnold*, ‚Lamentabili sane exitu' (1907). Das Römische Lehramt und die Exegese Alfred Loisys, in: Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte 11 (2004), 24–51.

[39] Loisy wehrte sich entschieden gegen den Vorwurf von *Pascendi*, er vertrete einen Agnostizismus und Immanentismus. Vgl. Loisy an Kardinal Merry del Val, 29. September 1907, in: *Loisy*, Quelques Lettres, 233. – Zu *Lamentabili* und *Pascendi* und deren unterschiedlicher Zielsetzung zuletzt: Otto *Weiss*, Der Modernismus in Deutschland. Eine Bestandsaufnahme, in: Laurentianum 46 (2005) 27–65, hier 40–49.

[40] Loisy an den Abbé Bricout, 28. Juni 1907, in: *Loisy*, Quelques lettres, 186.

[41] Alfred *Loisy*, Simples reflexions sur le décret du Saint-Office Lamentabile sane exitu et sur l'encyclique Pascendi dominici gregis, Ceffonds 1908.

[42] Decretum Sacrae Romanae et Universalis Inquisitionis, 7. März 1908, in: Quelques Lettres, 289.

Opfer benennen zu können. Eine erste Frucht seiner Studien waren die beiden Bände „Essay historique sur le sacrifice" und „Les Mystères païens et le mystère chretien".

Der Erste Weltkrieg veranlasste ihn über die „Ohnmacht des Christentums" nachzudenken. Ihm schien angesichts des Krieges, dass das Christentum sehr wenig zur Humanisierung der Menschheit beigetragen hatte. Gewiss, man betete zu Gott, doch er wurde aus dem Vater aller Menschen allzu schnell zu einer Art Nationalgott, eine Tendenz, die er auch in anderen Religionen angelegt sah, die sich als Religion einer „erwählten" Gruppe und nicht als universelle Religion der Menschheit verstanden. Damals entstand seine Vision von einer allumfassenden Menschheitsreligion, einer Religion der wahren Humanität. In seinem Werk „La Religion" legte er 1917 diese Vision, die ihn bis an sein Lebensende begleitete, zum ersten Mal der Öffentlichkeit vor.

Bis hin zu seinem letzten großen Werk „La Crise morale des temps presents" aus dem Jahre 1937 hat der nüchterne Wissenschaftler Loisy in immer neuen Abwandlungen für seine Idee einer humanitären Menschheitsreligion als Schutzwall gegen die Bedrohung durch zersetzende individualistische und nationalistische Ideologien geworben. War schon dieses Engagement in den Augen vieler seiner Bewunderer, wie etwa Joseph Schnitzer, ein unerlaubtes Abweichen von einer wertfreien Wissenschaft[43], so galt dies noch mehr für einen Zug seines Denkens, der nun immer stärker in den Vordergrund trat. Loisy war überzeugt, dass der Menschengeist nicht auf Vernunft und Wissenschaft eingegrenzt ist. In seinen Vorlesungen über die Mystik betonte er: „Die menschliche Natur ist weit mehr als die Fähigkeit zu rationaler Kritik, tief in ihr wohnt vor jeder wissenschaftlichen Methode nicht nur die Fähigkeit, das Bedürfnis und der Wunsch nach größerer Erkenntnis, sondern auch mit und in dieser Fähigkeit der Sinn für die Mystik als Grund aller Erkenntnis, als der Quelle von Religion, Moral und Kunst, als der Wurzel menschlichen Daseins"[44]. Mystik fasste er jedoch nicht als das Innewerden einer himmlischen Offenbarung, sondern als das „Empfinden eines gegenwärtigen Jenseits, einer Unendlichkeit, in die mein Erkennen eingeht, um sich sogleich besser, weiter und stärker wiederzufinden, – auf dem höchsten Gipfel christlicher Mystik wie im buddhistischen Nirwana – befreit vom animalischen Begehren, von egoistischer, selbstsüchtiger Sinnlichkeit, zum Nutzen der Humanität, zum Nutzen einer selbstlosen, opferwilligen Gesinnung"[45].

Klingt all dies nach einer Art Allerweltsmystik, so ließ Loisy dennoch keinen Zweifel daran, dass er an die erste Stelle das „christliche Ideal" stellte, das er in drei Punkten zusammenfasste: 1. Die Vorstellung von einem Reich der Gerechtigkeit, gegründet auf dem Gesetz der Liebe, wie es das Evangelium für die Endzeit verkündete; 2. Der innere Friede, der aus dem Vertrauen auf dieses Reich der Liebe und Gerechtigkeit erwächst; 3. Das Wissen um eine weltumfassende Gemeinschaft der Gläubigen, einer katholischen Kirche, einem gemeinsamen Vaterland aller Menschen, vereint im Tun der Gerechtigkeit und der Liebe und in der Hoffnung auf Erneuerung der Menschheit durch dieses Tun. In diesen drei Punkten erblickte er das „Wesen des Christentums" und des Katholizismus, der durch die traditionelle römische Kirche nur unvollkommen dargestellt, ja durch die Befehlsorthodoxie einer alles beherrschenden Hierarchie zur Karikatur verzerrt worden sei. In ihrer Verwirklichung sah er die wichtigste Aufgabe für die Menschheit der Gegenwart[46].

Die letzten Jahre[47]

In den Jahren nach 1930 wurde der Name Loisys noch einmal innerhalb der katholischen Kirche genannt. Seine ausführlichen Erinnerungen, in denen er seinen Anteil an den Modernismuswirren schilderte, waren erschienen und hatten seine Gegner wachgerufen. Nur wenige seiner alten katholischen Freunde stellten sich auf seine Seite, und wenn sie es taten, dann so, dass ihre Autorschaft verborgen blieb. So der berühmte Mystikforscher Henri Bremond, der unter dem Pseudonym Sylvain Leblanc zu erweisen suchte, dass Loisy noch immer der Kirche im Glauben verbunden war, indem er zwischen der Dogmengläubigkeit der Menge und dem Glauben als einer tiefen mystischen Verbundenheit unterschied[48].

Loisy indes erlebte in diesen Jahren den Höhepunkt seiner wissenschaftlichen Laufbahn als Religionswissenschaftler. Schon 1927 war er anlässlich seines 70. Geburtstages durch einen internationalen wissenschaftlichen Kongress geehrt worden. Am 14. Juli 1932 wurde er „Offizier der Ehrenlegion". Dass er gleichzeitig von Rom gemaßregelt wurde – am 1. Juni 1932 kamen seine Memoiren auf den Index, am 19. Juli 1932 die gesamten Akten des Kongresses von 1927 – dürfte ihn nur in seiner Ansicht über das römische Regime bestärkt haben, das er im Übrigen viel zu sehr in der Nähe des italienischen Diktators Mussolini glaubte. Auch meinte er eine heimliche Koalition Pius' XI. mit den Diktaturen in Italien und Deutschland unter dem Deckmantel des gemeinsamen Kampfes gegen den Bolschewismus feststellen zu müssen.

Loisy beendete 1932 seine Lehrtätigkeit und zog sich in seine alte Heimat, nach Ceffonds, zurück, wo er sich weit wohler fühlte als im Getriebe der Großstadt. Wie zuvor widmete er sich ununterbrochen seinen Studien. Von 1933 bis 1939 konnte er acht wissenschaftliche Werke in den Druck geben. Auch sie wurden allesamt indiziert.

Wie dachte Loisy am Ende seines Lebens über Christentum, Glauben, Gott? Der beste Kenner Loisys und seines Werkes Émile Poulat ist der Ansicht, dass für ihn nach wie vor das (katholische) Christentum die bedeutendste Religion darstellte, da sie wie keine andere Religion einer universellen, allumfassenden Humanität das Wort spreche. Loisy habe sich zwar verstandesmäßig von der christlichen Dogmatik und der Dogmengläubigkeit (croyance) distanziert, emotional sei er der christlichen Tradition verbunden geblieben. Seine Distanz von der Orthodoxie habe ihn zum humanitären Christentum finden lassen. Dass dies für ihn mehr bedeutete als eine rationalistische Abstraktion hat er verschiedentlich zum Ausdruck gebracht. So wenn er ein Jahr vor seinem Tod bekannte: „Nie konnte ich mir das Universum als eine riesige chemische Verbindung vorstellen, die durch sich selbst ewig subsistiert. Stets fühlte ich mich umgetrieben von der Frage nach dem Universum, die auch die Frage nach Gott ist; der absolute Materialismus jedoch ist weit mehr eine Absurdität als eine Lösung"[49]. Im gleichen Jahr äußerte er – in Übereinstimmung mit seiner Schrift über die Religion –, der menschliche Verstand allein sei zu wenig, die Mystik als die Seele der Religionen, die kommen und vergehen, sei die Religion, die nicht vergeht, die höchste Fähigkeit des Menschengeistes. Für das Heil des Menschen sei nicht nur die Vernunft unverzichtbar, sondern auch der Glaube (foi)[50].

Loisy starb am 1. Juni 1940 in Ceffonds. Im Todeskampf hatte er geflüstert: „Ich bin im Frieden mit dem Herrn"[51].

Abschließende Würdigung

Die Verurteilung Loisys bewirkte, dass er innerhalb der katholischen Kirche weithin in Vergessenheit geriet. Wenn sich die Theologie mit ihm befasste, dann ging sie meist, wie eingangs bemerkt, vorschnell von dogmatischen Vorgaben oder genauer von dem in den römischen Verlautbarungen „Lamentabili" und „Pascendi" entworfenen „modernistischem System" aus, in das seine angeblichen Häresien gepresst wurden. Nicht nur seine glänzende Apologie der katholischen Kirche, sondern auch seine bohrenden Anfragen an die Theologie wurden achtlos zur Seite gewischt. Aber auch aufgeschlossene Exegeten wie Marie-Joseph Lagrange distanzierten sich von ihm, um nicht selbst in Verdacht zu geraten[52]. Selbst Reformkreise, die sich auf den Spuren der „Modernisten" sahen, entdeckten erst lange, nachdem sie sich von dem Reformer George Tyrrell hatten begeistern lassen, den weitaus ruhigeren, sachlicheren und dennoch radikaleren Loisy[53]. Im Allgemeinen blieb seine Wirkung auf wenige Getreue beschränkt, einen Joseph Schnitzer in Deutschland, einen Henri Bremond in Frankreich. Dies alles hat sich, nicht zuletzt auf Grund des

[43] Vgl. *Weiss*, Das wechselvolle Geschick, 432.

[44] Alfred *Loisy*, La Religion, deuxième édition, Paris 1924, 48.

[45] Ebd., 37.

[46] Notiz Loisys über „La Valeur humaine de Christianisme", in: Revue de Métaphysique et de Morale, Oktober 1934, hier nach *Loisy*, De la croyance, 41. – Vgl. Alfred *Loisy*, Y a-t-il deux sources de la Religion e de la Morale?, Paris 1933, ²1934 (Auseinandersetzung mit Henri *Bergson*, Les deux Sources de la Morale et de la Religion, Paris 1932).

[47] Der Abschnitt über die letzten Lebensjahre Loisys folgt den Ausführungen von *Poulat*, Critique et mystique, 151–177. Vgl. auch Marie *dell'Isola*, Alfred Loisy. Entretiens et souvenirs, Parma 1957.

[48] Une Oeuvre clandestine d'Henri Bremond. Sylvain Leblanc, Un clerc qui n'as pas trahi. Alfred Loisy d'aprés ses mémoires 1931. Édition critique et dossier historique par Émile *Poulat* (= Uomini e dottrine 18), Rom 1972. – Vgl. auch *Poulat*, Critique et Mystique, 57–78.

[49] Alfred *Loisy*, Un mythe apologetique, Paris 1939, 149f.

[50] Ebd., 185.

[51] *Poulat*, Critique et Mystique, 169.

[52] Vgl. jetzt: Bernard *Montagnes*, Lagrange devant l'exégèse de Loisy, in: *Laplanche / Biagioli / Langlois* Autour d'un petit livre, 295–313.

[53] Dies gilt bes. für den sog. „Rheinischen Reformkreis". Vgl. *Weiss*, Das wechselvolle Geschick, 433.

seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil neuerwachten Interesses an der religiösen Reformbewegung zu Beginn des 20. Jh.s, in den letzten Jahrzehnten geändert. Nicht nur die Kirchenhistoriker und Exegeten, auch die Fundamentaltheologen und Dogmatiker sind dabei, Loisy neu zu entdecken, auch und gerade dort, wo er nicht in vorgefertigte Schablonen passt. Sogar der Religionswissenschaftler Loisy erfährt nun auch im kirchlichen Raum eine Relecture. Dabei erscheint seine Vision von einer humanitären Weltreligion aktueller denn je. Mit ihrem vielfach übersehenen Bezug zur Botschaft des Neuen Testaments ist sie mehr als eine oberflächliche Allerweltsreligion außerhalb der „geschichtlichen Religionen", als die sie oft missverstanden wurde[54]. So darf man sagen, dass Loisy endlich wieder in der Kirche „angekommen" ist, aus der er hinausgedrängt wurde. So ein wenig mag sogar das Wort Renans gelten, das Friedrich Heiler auf Loisy anwandte: „Die Exkommunizierten einer Kirche sind immer ihre Elite. Sie eilen ihrer Zeit voraus. Der Häretiker von heute ist der Orthodoxe der Zukunft"[55].

Bleibt eine Frage, die zu stellen erlaubt sein muss, auch wenn faktische Geschichte niemals Geschichte im Konjunktiv ist: Was wäre geschehen, wenn die Befürworter Loisys in der Indexkongregation sich durchgesetzt hätten, wenn sein Reformprogramm nicht zurückgewiesen, sondern von der offiziellen Kirche und Theologie aufgegriffen worden wäre? Die Antwort muss offen bleiben. Doch eine weitere Frage kann eine Antwort finden: Was wäre geschehen, wenn Loisy klein beigegeben hätte, wenn er, wie von ihm verlangt, gegen seine Überzeugung und gegen sein Gewissen konservative Exegese betrieben hätte, oder, wie ihm geraten wurde, auf das Gebiet der Philologie ausgewichen wäre? So viel ist sicher: Kaum ein Theologe würde sich heute noch um ihn kümmern und die Theologie wäre um manches ärmer. Und noch eine Frage sei angefügt: die Frage nach dem Menschen und Priester Loisy, dem bescheidenen, asketisch lebenden Gelehrten, der als „glühender Mystiker" begann, von der „Orthodoxie" zutiefst enttäuscht wurde und am Ende seines Lebens allen billigen Bekehrungsversuchen widerstand. Eine mögliche Antwort auf diese Frage mag die von ihm selbst verfasste Inschrift auf seinem Grabstein geben. Sie lautet: „Alfred LOISY – PRIESTER – zurückgetreten von Amt und Lehre – Professor am Collège de France – 1857–1940 – TUAM IN VOTIS TENUIT VOLUNTATEM." Über die Übersetzung des lateinischen Textes wurde viel gerätselt. Mehrdeutig erscheinen die Worte „in votis". Dachte er an sein „Gelübde" als Priester, meinen die Worte so viel wie: „von ganzem Herzen", „in allem, was er sich vornahm" oder „der Absicht nach", „so gut er konnte"? Wie auch immer, der Bezug auf Gott ist unverkennbar. Dies entspricht seinen Schriften über die Religion. Die Existenz Gottes garantierte ihm die Sinnhaftigkeit des Universums und auch die sein eigenen Lebens.

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Gellner, Christoph: **Schriftsteller lesen die Bibel.** Die Heilige Schrift in der Literatur des 20. Jahrhunderts. – Darmstadt: Primus Verlag / Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004. 224 S., geb. € 24,90 / 19,90 ISBN: 3–89678–521–4

Die Beziehung von Bibel und moderner Literatur wurde in den letzten Jahren intensiv erforscht. V. a. das zweibändige Sammelwerk „Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts" (hg. von *Heinrich Schmidinger*, Mainz 1999) bündelt den Forschungsstand. Dass dieses 1200-Seiten-Kompendium die Forschung nicht beendet, sondern umgekehrt erst angestoßen hat, belegen zahlreiche in den letzten Jahren erschienene Spezialuntersuchungen.

Gellners Buch – zeitgleich in den beiden oben angezeigten Verlagen erschienen – schließt in diesem Zusammenhang eine Lücke. Jüngste Überblickwerke arbeiten fast stets motivgeschichtlich (v. a.: *Karl-Josef Kuschel*: Jesus im Spiegel der Weltliteratur, Düsseldorf 1999; *Magda Motté*: „Esthers Tränen, Judiths Tapferkeit". Biblische Frauen in der Literatur des 20. Jahrhunderts, Darmstadt 2003). Daneben treten Studien, in denen die Bibelrezeption einzelner Schriftsteller en detail untersucht und dargestellt werden (etwa: *Andrea Henneke-Weischer*: Poetisches Judentum. Die Bibel im Werk Else Lasker-Schülers, Mainz 2003; *Tanja Gojny*: Biblische Spuren in der Lyrik Erich Frieds, Mainz 2004; *Georg Langenhorst* [Hg.]: Patrick Roth – Erzähler zwischen Bibel und Hollywood, Münster 2005). Wo aber kreuzen sich die motivgeschichtlichen und die autorenspezifischen Spuren? Eher bruchstückhaft ließ sich bislang nachlesen, mit welchen Motiven oder Stoffen einzelne Dichter sich in ihrem individuellen Schaffen kreativ auseinander setzten. Auch die Motivation, warum sie die Bibel überhaupt rezipieren, warum gerade so, warum in dieser Auswahl, Deutung und Neugestaltung wurde kaum einmal beleuchtet. Der Blick auf Entwicklungen der Bibelrezeption in ihrem Werk war dadurch genau so wenig möglich wie die Herausarbeitung motivübergreifender Grundzüge dieser Lesarten und Gestaltungsformen der Bibel.

Der in Luzern arbeitende Theologe und Germanist – Schüler des Tübinger Nestors der Disziplin von Theologie und Literatur *Karl-Josef Kuschel* – stellt so die „lebens- und werkgeschichtliche Bedeutung der Bibel im Denken und Schreiben namhafter deutscher Autorinnen und Autoren des 20. Jahrhunderts" (15) ins Zentrum. G. unterstreicht die „doppelte Herausforderung" dieses Zugangs: Theologie wie Literaturwissenschaft werden durch den Blick auf die Bibelrezeption der SchriftstellerInnen herausgefordert: die „Fachgermanistik", weil sie „ohne fundierte Bibelkenntnis einen Großteil der modernen Literatur kaum zu erschließen" vermag; die Theologie, weil sie so „mit dem Fortwirken der Bibel konfrontiert wird", das als „Ausdruck zeitgenössischer Wirklichkeitsdeutung eingespielte Plausibilitäten aufbricht und heilsam in Frage stellt" (16).

In 13 Porträts zeichnet der Vf. nach, wie die Bibel gelesen, verstanden und ihrerseits zur Literatur produzierenden Kraft wurde. Deutsch-jüdische Lyrikerinnen wie *Else Lasker-Schüler*, *Rose Ausländer* oder *Hilde Domin* stehen dabei neben Erzählern wie *Günter Grass*, *Heinrich Böll*, *Stefan Heym* oder *Anna Seghers*. Bekannte und viel untersuchte AutorInnen wie *Ingeborg Bachmann* stehen neben bislang eher vernachlässigten SchriftstellerInnen wie *Erich Fried*, *Günter Kunert*, *Grete Weil* oder *Christine Lavant*. Der Abdruck zentraler Texte oder Textpassagen sorgt dafür, dass die Deutungen überprüfbar sind. Die einzelnen Beiträge sind in sorgsamer Arbeit über Jahre entstanden und wurden in ersten Fassungen in Zeitschriften – u. a. in der *Orientierung* oder den *Stimmen der Zeit* – vorabgedruckt. Für das Buch wurden sie jedoch gründlich überarbeitet und in einen stimmigen Gesamtduktus eingefügt.

Dass der „Schwerpunkt" der Porträts „auf deutsch-jüdischen Schriftstellerinnen und Schriftstellern" liegt, wird damit begründet, dass „deren literarischer Umgang mit dem Buch der Bücher" ganz „vielfältige Facetten jüdischer Existenz und Identität" spiegele, die sich „schon immer an der Bibel als dem zentralen Text jüdischer Gedächtniskultur" festgemacht habe. Überhaupt geschehe „der Bezug auf die Bibel" bei nahezu allen „hier versammelten Autoren und Autorinnen im Schatten der Shoah" (15). Diese Zuschreibung bestimmt zweifelsohne die – explizit nicht begründete – Auswahl der hier versammelten Porträts. Gleichzeitig und ohne klare Zeichnung setzt sie jedoch die Grenze des Buches: Hier geht es nicht allgemein um Spuren der Bibel in der Literatur des 20. Jh.s, sondern tatsächlich primär um solche Literatur, die explizit im Zeichen der Shoah verfasst wurde. Bis auf Else Lasker-Schüler – in Vielem eine Art ‚Vorläuferin' – verweist die überwiegende Mehrzahl der zitierten Texte auf die Zeit der ‚Nachkriegsliteratur', zumindest auf jene literarische Epoche von 1945 bis 1980, die sich zentral der Aufarbeitung der Nazi-Diktatur widmete. Fast nichts findet sich zur Literatur der ersten Jahrhunderthälfte, nur wenig zu Literatur der letzten beiden Dekaden. Ausgeblendet auch weitgehend der Bereich der explizit „christlichen Literatur" – gut begründbar, aber eben nicht begründet. Der allgemeine Anspruch des Buchuntertitels wird so nicht erreicht.

Das ist aber auch gar nicht erforderlich: Die einzelnen Porträts bestechen durch breite Literaturerfassung, kenntnisreiche biographisch-gesellschaftliche Kontextualisierung, einfühlsame Textdeutung, spannend zu lesenden Duktus. In den Porträts leuchten Lebensschicksale auf, wird der Prozess des Gerinnens in die literarischen Texte nachgezeichnet und die anregende Kraft der Bibel für die Identitätsfindung und des je eigenen Schreibstils deutlich. Besonders die Beiträge zu bislang kaum untersuchten AutorInnen regen die künftigen biblisch-literarischen Forschungen an. Insgesamt entsteht ein Mosaik, aus dem Zeitgeschichte, Lebensgeschichten, literarische Strömungen und unterschiedliche Möglichkeiten schriftstellerischer Bibelrezeption herauslesbar sind. Schade freilich, dass G. selbst eine abschließende Bündelung, eine systematisierende Ertragssichtung unterlässt, die den einzelnen Zugängen gerecht würde und trotzdem Linien, Verbindendes, Motiv- und Stilvergleiche, Strukturierendes herausarbeitete. Für die künftigen Forschungen wäre damit ein hilfreicher Zwischenstand markiert.

Im Geflecht dieser Porträts – einzeln als Einführung in das jeweilige Werk oder im Gesamtzusammenhang als systematisch Entfaltung zu lesen – wird in jedem Fall jene „doppelte Herausforderung" (15) zwischen Germanistik und Theologie im Ringen um die gegenseitigen Chancen und Grenzen sprachlicher Annäherung an Wirklichkeit deutlich. Die Bibel erweist sich ihrerseits als „archetypisch-universales Menschheitssymbol" (9), dessen Anregungspotential nie aus-

[54] Vgl. Oskar *Köhler*, Bewußtseinsstörungen, 151–154, 158f.

[55] Friedrich *Heiler*, Alfred Loisy, in: Jürgen *Schulz* (Hg.), Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Porträts, Stuttgart-Berlin-Freiburg i. B. 1966, 61–68, hier 68.

geschöpft und dessen Deutevielfalt innerkirchlich immer noch zu wenig wahrgenommen und wertgeschätzt wird. Das auch ästhetisch äußerst gelungen gestaltete und anregende Buch verlangt so geradezu nach einer Fortsetzung: einem Blick auf die Bibelrezeption bei Schriftstellerinnen und Schriftstellern der jüngeren Generation hinein in das 21. Jh., das auch Querverbindungen, Tendenzen und Grundlinien der Rezeption herausstellt.

Augsburg Georg Langenhorst

Sapere teologico e unità della fede. Studi in onore del Prof. Jared Wicks, hg. v. Carmen Aparicio Vals / Carmelo Dotolo / Gianluigi Pasquale. – Roma: Editrice Pont. Università Gregoriana 2004. XXIV, 692 S., brosch. € 30,00 ISBN: 88–7652–987-X

Bei diesem umfangreichen, zumeist in italienischer, teils aber auch in englischer Sprache verfassten Bd handelt es sich um eine Festschrift zum 75. Geburtstag des nordamerikanischen Jesuiten-Theologen Jared Wicks, der – nach einigen Jahren der Lehrtätigkeit in den USA und in Afrika – seit 1979 Fundamentaltheologie an der Gregoriana in Rom lehrt. Als Spezialist für lutherische Theologie ist er darüber hinaus Berater des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen sowie der Römischen Kongregation für die Orientalischen Kirchen. Diese beiden Schwerpunkte: Fundamentaltheologie und Ökumenische Theologie strukturieren auch den Aufbau der vorliegenden, von Kollegen und Schülern verfassten Beitragssammlung.

Da es zu weit führen würde, die Fülle der Beiträge im einzelnen zu würdigen, seien im Folgenden zur Information lediglich kurz die Themenschwerpunkte und Beiträge (deren Titel gelegentlich nur so weit angeführt werden, als es für die Kenntnis des behandelten Gegenstand notwendig ist) sowie deren Vf. vorgestellt.

Nach einem biobibliographischen Vorspann beginnt der erste (fundamentaltheologische, nicht selten Themen des II. Vaticanum berührende) Teil „Sapere teologico" mit einer Sektion zum Thema *Offenbarung und Glaube*. C. *Aparicio* schreibt hier über das Thema „Contributo di Lukas Vischer alla *Gaudium et spes*" und M. P. *Gallagher* über „Stages of credibility in Newman's Fiction". D. *Herczik* reflektiert über „La teologia è una ‚scienza'?" und R. *Latourelle* über „Cristo, pienezza di senso". Ein lockerer Beitrag von Ph. *Rosato* „An Imaginary Meeting on the Gregorian Terrace: W. Kasper and J. Wicks Discussing with K. Barth his comments on *Dei Verbum*" beschließt diese erste Sektion. – Die zweite befasst sich mit dem Themenbereich *Weitergabe und Interpretation des Glaubens in der Kirche*. Hier schreibt N. *Capizzi* über „La realtà pre-teologica della tradizione per una teologia della tradizione" und W. *Henn* über „The Normativity of Tradition". G. *Mansini* präsentiert einen Artikel zu „Scripture, Tradition, and Church in Luke-Acts", I. *Morali* den wohl längsten zum Thema „*Fides* e *influxus gratiae* nell'uomo che ignora il Vangelo. Letteratura di LG 16,20–22 nel quadro della Storia del Dogma", und S. *Pie-Nidot* schreibt zu „Un motivo ‚luterano' nella *Dei Verbum* 8: la viva *vox Evangelii*". – Die dritte Sektion befasst sich mit *Grenzfragen*. Hier finden sich die Beiträge von C. C. *Mattasoglio* „Dare ragione della speranza ai soggetti lacerati dell'America latina" sowie von C. *Dotolo* „Il futuro del cristianesimo", von R. *Fisichella*, „La *quaestio de veritate*: Una domanda per la post modernità" und von P. *Martinelli*, „Teologia, vita spirituale, testimonianza". Unter dem nicht sehr aufschlussreichen Titel „An integral Vision" bietet G. *O'Collins* eine theologische Exegese von Ps 22. J. *O'Donnell* fügt einen sehr kurzen Beitrag „Preaching Jesus Christ today" an, und E. *Salmann* beschließt den ersten Teil mit Überlegungen zum christlichen Ontologismus unter dem Titel „Intuizione dell'infinito – Conoscenza del mondo".

Der zweite Teil, welcher sich der Ökumenischen Theologie widmet und nicht weiter in Sektionen strukturiert ist, trägt den Titel „Unità della fede". Hier finden sich folgende Beiträge: St. *Cavalotto*, „Il *Vierzehnerausschuss-gespräch* del 16 agosto 1530: cedimento di Melantone sulla dottrina della giustificazione?", M. *Farrugia*, „Pedro de Soto o.p. and Trent", B. *Hallensleben*, „Spiritual intercommunion between the East and the West. The Russian orthodox theologian S. N. Bulgakov", P. *Holc*, „‚Consenso differenziato' come categoria fondamentale nei dialoghi ecumenici", L. F. *Ladaria*, „Il Concilio di Trento nella ‚Dichiarazione congiunta sulla dottrina della Giustificazione'", A. *Maffeis*, „L'azione dello Spirito nella Chiesa e oltre la chiesa", H. *Meyer*, „Il ministero del Papa: un possibile tema della teologia luterana?", A. *Murphy*, „*Clausura* and Reform: Women religious in early modern Catholicism", M. *O'Gara*, „Understandig infallibility", G. *Pasquale* „La base storico-salvifica della teologia nel Vaticano II.", M. *Root*, „The uses of History in Ecumenical Argument: The Example of Art. 14 of the *Apology of the CA*", F. A. Sullivan, „Dialogues and Agreements between Anglican und Lutheran Churches", M. *Tenace*, „La Tradizione memoria dell'amicizia", H. *Vall Viladell*, „La libertà cristiana nella teologia riformatrice di Lutero", J. E. *Vercruysse*, „Giving greater visibility to communion. From Leuenberg to Reuilly", D. S. *Yeago*, „M. Luther on Renewal and Sanctification: *Simul Iustus et Peccator* Revisited".

Es versteht sich von selbst, dass bei einem derart umfang- und perspektivenreichen Bd die einzelnen Beiträge von unterschiedlichem Gewicht und verschiedenartiger Gründlichkeit sind. Aufs Ganze gesehen dürfte vielleicht der zweite, ökumenische Teil die interessanteren Beiträge bieten. Auf jeden Fall aber handelt es sich bei diesem Werk nicht nur um eine eindrucksvolle Gabe an den Jubilar, sondern auch um eine informative Selbstdarstellung gegenwärtiger Fundamentaltheologie und Ökumenischer Theologie, vornehmlich (aber keineswegs ausschließlich) des mediterranen Raums.

Freiburg-Rom Gisbert Greshake

Exegese AT

Childs, Brevard S: **The Struggle to Understand Isaiah as Christian Scripture.** Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company 2004. 332 S., geb. $ 35,00 ISBN: 0–8028–2761–6

Diese Monographie des bekannten amerikanischen Alttestamentlers (geb. 1923) liegt auf der Linie seines Kommentars *Isaiah, in The Old Testament Library, Westminster John Knox Press, Louisville, 2001*, womit der gesamte Textbestand der 66 Kapitel abgedeckt ist. Für ihn ist das Geschäft des Exegeten sowohl ein historisch-kritisches als auch ein theologisches, wobei der Akzent deutlich auf Letzterem liegt. So hat die Bibel in ihrer Zweiheit von Altem und Neuem Testament Gott selbst zum Autor, der die Rezeption in der Gemeinde durch seinen Geist begleitet und fördert. Von einer Gleichberechtigung, von einer eigenen Stimme der jüdischen Bibel im Dialog mit den Schriften des Neuen Testaments kann und darf nach Childs, dem Hauptvertreter der sogenannten kanonischen Exegese, keine Rede sein. Daran lässt er in seinem Doppelband *„Die Theologie der einen Bibel", Bd 1: Grundstrukturen; Bd 2: Hauptthemen, Herder, Freiburg i. Br. 1994 / 1996*, keinen Zweifel und definiert die Aufgabe der Biblischen Theologie folgendermaßen: „Diese Disziplin hat als fundamentales Ziel, die verschiedenen Stimmen innerhalb der ganzen christlichen Bibel, Altes und Neues Testament in gleicher Weise, als ein Glaubenszeugnis des einen Herrn Jesus Christus zu verstehen, als der sich in beiden Testamenten gleich bleibenden göttlichen Wirklichkeit. Das Alte Testament legt Zeugnis von Christus ab, der noch nicht gekommen ist; das Neue für den Christus, der in Erfüllung der Zeit erschienen ist. Die beiden Testamente haben zueinander keine Wechselwirkung einfach auf der Ebene ihrer Rollen als Glaubenszeugnisse" (Bd 1, 111). Die theologischen Fragen, die sich aus einer solchen Konzeption ergeben, liegen auf der Hand: Ist die jüdische Auslegung ihrer eigenen Schriften, somit auch die des Buches Jesaja, von vornherein und unabdingbar defizitär, weil sie das an Israel ergangene und von Israel tradierte Gotteswort nicht auf Jesus Christus auslegt? Ist die unablässige, durch Jahrhunderte der Verfolgung geprüfte Treue der Synagoge zu den Schriften des Ersten Testaments nicht Beweis genug für eine Gottesbeziehung, aus der die jüdisch-christlichen Gemeinden des apostolischen Anfangs Kraft und Inspiration schöpften?

Es ist kein Zufall, dass Ch. der jüdischen Auslegung des Buches Jesaja keine eigene Aufmerksamkeit schenkt, sondern dies liegt auf der Linie seiner fundamentalen Option, die die Schriften Israels nur aus der Perspektive des Christusereignisses als gültig im Sinne einer regula fidei zu lesen bereit ist. Für die jüdisch-hellenistische Tradition der Septuaginta fällt die Bewertung positiver aus, denn auf dieser kulturellen Grundlage bauten die Schriften des Neuen Testaments dankbar auf. So kommen die Rezeptionen der hebräischen Bibel in der Septuaginta und im Neuen Testament auch im gemeinsamen Anfangskap. zur Sprache (1–31). In den nachfolgenden 15 Kap.n wird die Geschichte der christlichen Auslegung des Buches Jesaja an Hand ausgewählter Vertreter dargestellt, wobei ein Hauptaugenmerk auf der patristischen Exegese liegt (Justin der Märtyrer, Irenäus von Lyon; Clemens von Alexandrien, Origines, Eusebius von Cäsarea, Hieronymus, Johannes Chrysostomos; Cyrill von Alexandrien und Theodoret von Zypern, 32–147). Nach einer historisch-biographischen Einleitung wird die Grundposition des jeweiligen Auslegers skizziert, wobei die Kategorien des wörtlichen bzw. des übertragenen Schriftverständnisses (antiochenische versus alexandrinische Schule) eine entscheidende heuristische Rolle spielen. Vereinfacht, aber im Grunde genommen treffend setzt sich dies in der Dichotomie von historisch-kritischer Exegese auf der einen und theologisch-spiritueller Auslegung auf der anderen Seite fort. Für die Jesaja-Exegese selbst bieten die Ausführungen meist wenig Neues, da die messianischen Texte in Jes 7, 9 und 11 durchgehend auf das Kommen Jesu und Jes 53 auf sein Leiden gedeutet werden. Am Beginn der Ausführungen zu Thomas von Aquin als Exponent der mittelalterlichen Exegese findet sich eine gelungene Zusammenfassung der bisherigen Ergebnisse (148–150); auch werden hier kurz Augustinus und Hugo von St. Viktor genannt, die zuvor nicht eigens thematisiert wurden. Nach den Reformatoren Martin Luther (181–206) und Johannes Calvin (207–229) kommen zuerst einige Exponenten des 17. / 18. Jh.s, Hugo Grotius, Abraham Calov, Johannes Cocceius, Compegius Vitringa, Robert Lowth, Augustin Calmet (230–264), dann des 19. / 20. Jh.s zur Sprache: J. A. Alexander, Joseph Knabenbauer, J. C. K. von Hofmann, Franz Delitzsch, Thomas Kelly Cheyne, Andrew Bruce Davidson, Samuel Rolles Driver, John

Skinner, George Adam Smith (265–290). Wenn auch in viel geringerem Umfang und mit bescheidenerer Zielsetzung ist die Monographie von Ch. doch eine Art englischsprachiges Pendant zum vierbändigen Werk von Henning Graf Reventlow, Epochen der Bibelauslegung, C. H. Beck, München 1990–2001. Anders als dieser enthält sich Ch. aber in seiner historischen Aufarbeitung nicht einer eigenen eindeutigen Positionierung. Dagegen wäre auch nichts einzuwenden, wenn es im vorletzten Kap. zur postmodernen Auslegung (291–298) und im letzten zu den hermeneutischen Schlussfolgerungen (299–324) nicht zu einem Generalangriff auf die „postmoderne" Exegese gekommen wäre. Die „family resemblance" der gesamten exegetischen Tradition der Kirche, die darin besteht, Gott als gemeinsamen Urheber beider Testamente und die heilsökonomische Abfolge „Vorbereitung, Alter Bund, Inkarnation, Neuer Bund, Konsumation" (304f) anzuerkennen, werde durch solche modernen Ausleger behindert, die der jüdischen Bibel sehr wohl einen eigenständigen theologischen Wert beimessen. Während Rolf Rendtorff zwar negativ, aber noch relativ glimpflich beurteilt wird, findet sich über den nordamerikanischen Exegeten Walter Brueggemann kein gutes Wort. Dieser hat sich nicht zuletzt durch seine zweibändige Jesaja-Kommentierung, *Isaiah 1–39 / 40–66, Westminster John Knox Press, Louisville 1998* und die groß angelegte *Theology of the Old Testament, Fortress Press Minneapolis 1997* einen Namen in Exegese und Theologie gemacht. Die Kritik entzündet sich am Ansatz von Brueggemann, die hebräische Bibel sei ein Textkorpus mit vielfachen Interpretationsmöglichkeiten, darunter natürlich auch die christologische Auslegung. Aber anders als Ch. und mit Walter Brueggemann, Rolf Rendtorff und vielen anderen hält der Rez. diese Polyvalenz nicht für einen postmodernen Irrweg, der die einzige, nämlich am Kanon abzulesende christologische Wahrheit verstellt, sondern für den historisch und theologisch geforderten Diskurs zwischen Synagoge und Kirche. Mit den Worten von Walter Brueggemann: „[...] I suggest, that Jews and Christians together recognize that the book of Isaiah is enormously and generatively open in more than one direction. No interpretative tradition is able to monopolize and close interpretation. This is a difficult and important question to which respectful attention must be paid" (Isaiah 1–39, 1998).

Nicht im Streit um Jesaja *„as Christian Scripture"* (kursiv im Buchcover von Ch.) liegt die eigentliche theologische Herausforderung, sondern im Bemühen um ein gegenseitiges Verstehen und ein wachsendes Verständnis für das Buch Jesaja in jüdischer *und* christlicher Auslegung. Ein solches Buch steht tatsächlich noch aus!

Münster Ulrich Berges

Dahmen, Ulrich: **Psalmen- und Psalter-Rezeption im Frühjudentum.** Rekonstruktion, Textbestand, Struktur und Pragmatik der Psalmenrolle 11QPs^{a} aus Qumran. – Leiden: Brill 2003. XI, 360 S. (Studies on the Texts of the Desert of Judah. Vol. XLIX), Ln 119,00 € ISBN: 90–04–13226–0

Die von der Bonner Kath.-Theol. Fak. als Habil.schrift angenommene Untersuchung von *Ulrich Dahmen* ist in mehrfacher Hinsicht anregend. Sie liefert einen wertvollen Beitrag zur Qumranforschung, speziell zur Psalmenrolle 11QPs^{a}, setzt sich ausgiebig mit dem biblischen Psalter und seiner Nachgeschichte auseinander und äußert sich pointiert zur exegetischen Methodendiskussion.

In seinem einführenden Kap. (1–24) wendet sich D. zunächst Fragen der exegetischen Methodik zu (1–12). Da die Entstehungs- und die Transmissionsphase biblischer Bücher nicht präzise getrennt werden könnten, spricht sich der Vf. klar gegen eine Verengung textkritischer Untersuchungen auf die bloße Rekonstruktion eines hypothetischen „Urtextes" aus und votiert dafür, das Verhältnis der Textkritik zur Literarkritik und Redaktionsgeschichte neu zu bestimmen und Textvarianten primär redaktionsgeschichtlich zu behandeln. Aufgabe einer recht verstandenen Textkritik sei es, lediglich „unbeabsichtigte Schreibfehler [...] aufzuspüren" (11). Jegliche Art von beabsichtigter Textänderung gehöre hingegen in den Bereich von Literarkritik und Redaktionsgeschichte. Anhand der großen Psalmenrolle 11QPs^{a} und der proto-masoretischen Textfassung des Psalters ließe sich die gewünschte und erforderliche Neuorientierung in der exegetischen Methodenfrage exemplarisch aufzeigen. „Die vorgelegte Arbeit versteht sich neben ihrem Anspruch einer Revision überkommener methodischer Prämissen des Textzugangs und einer Neuorientierung im Verhältnis der Arbeitsschritte einer Textanalyse zueinander dezidiert als umfassende Theoriebildung zu einem umfangreichen Qumran-Manuskript" (318).

Ein kritischer Überblick über die Forschungsgeschichte zu 11QPs^{a} (12–24) konzentriert sich auf zwei Fragestellungen. (1) Die apokryphen Texte und Psalmen seien zwar vielfach untersucht worden, jedoch i. d. R. nur als Einzeltexte, ohne deren Einbindung in die Psalmensammlung 11QPs^{a} zu beachten, ein Desiderat, das die vorliegende Arbeit erfüllen will. (2) Die gegenüber dem biblischen Psalter abweichende Psalmenanordnung wirft die Frage nach der Pragmatik von 11QPs^{a} auf. Der Vf. skizziert zunächst die beiden grundlegenden Forschungspositionen: (a) die kanontheologisch bzw. entstehungsgeschichtlich orientierte Deutung (z. B. Sanders, Wilson, Flint), die den proto-masoretischen Psalter zumindest in seinem letzten Drittel als noch nicht abgeschlossen und 11QPs^{a} als eigenständiges qumranisches Werk sieht, das nicht in Abhängigkeit von der proto-masoretischen Kompilation entstanden sei und sich von David als tragender Autorität herleite; (b) eine zweite Forschungsposition (Talmon, Goshen-Gottstein, Skehan u. a.) setzt eine bereits abgeschlossene proto-masoretische MT-Psalmenkompilation als Vorlage voraus und erklärt die Unterschiede von 11QPs^{a} durch die sekundäre liturgische Zweckbestimmung der Psalmenrolle. Dabei wird die Nachordnung und Abhängigkeit von 11QPs^{a} gegenüber dem als abgeschlossen angenommenen proto-masoretischen Text unterstrichen.

In seinem kurzen Forschungsbericht umschreibt D. sein Projekt als „kritischen Gegenentwurf zu Flints These" (22). Durch Untersuchungen zu Einzelpsalmen wie zum Psalter als ganzem will er nicht nur die Abhängigkeit der Kompilation 11QPs^{a} vom proto-masoretischen Text nachweisen, sondern auch die Zielsetzung und Pragmatik der großen Psalmenrolle aus Qumran verdeutlichen.

Das zweite Kap. der Arbeit widmet sich dem Untersuchungsgegenstand (25–100). Auf die allgemeine Charakterisierung der Rolle (25–30: Geschichte der Entdeckung, Umfang und Material, Entstehungszeit, Orthographie usw.) folgen sorgfältige Analysen zur materialen Rekonstruktion der Textbasis von 11QPs^{a} unter Rückgriff auf die von H. Stegemann an 1QH entwickelte und mehrfach bewährte Rekonstruktionsmethode (30–50). Da aber nicht nur der Rollenbeginn fehlt und die ersten Kolumnen als losgelöste Textfragmente vorliegen, die jedoch nachweislich Teil der Rolle waren (30–38 und 38–48), sondern auch das untere Drittel der Rolle beschädigt ist (48–50), kann das Ergebnis der Analyse nur hypothetischer Natur sein (vgl. dazu die kritischen Anfragen von É. Puech, RdQ 22 [2005] 279–281). Der Vf. kommt dennoch zu einem sehr präzisen und dezidiert vorgetragenen Ergebnis hinsichtlich des Rollenbeginns, den er in Ps 101 sieht: „Auch inhaltliche Gründe, insbesondere der davidische Charakter und die programmatische Eröffnung der Rolle mit der kleinen David-Sammlung Ps 101–103 + 109, sprechen für einen Beginn der Rolle mit Ps 101" (37). Damit wird allerdings die erst noch zu erhebende Pragmatik der Rolle, die sich, wie im Verlauf der Arbeit deutlich wird, auf die Positionierung von Ps 101 am Beginn der Komposition stützt, ihrerseits zur Begründung der Anfangsstellung von Ps 101 herangezogen.

Die Frage, ob zu 11QPs^{a} Parallelexemplare existierten, wird in der Forschung unterschiedlich bewertet. D. nimmt an, dass das Manuskript 11QPs^{b} „in Komposition *und* Textform eine exakte Kopie, ein Parallelexemplar zu 11QPs^{a} darstellt" (51), wenngleich die Frage nach dem Rollenbeginn hierbei Probleme bereitet (50–52). Im Gegensatz zu Flint sieht D. hingegen in 4QPs^{e} eine solche Parallelität nicht gegeben (52–59). Sowohl hinsichtlich der Textabfolge wie der Textform unterschieden sich beide Manuskripte so deutlich voneinander, dass eine Identität auszuschließen sei. Auffällige Entsprechungen bestehen allerdings zu 1QPs^{b} und 4QPs^{n}. Doch ist der Materialbestand beider Manuskripte so fragmentarisch, dass eine Entscheidung hierüber offen bleiben muss.

Das zweite Kap. schließt mit einer vollständigen Darstellung des rekonstruierten Textbestandes der ursprünglichen Rolle 11QPs^{a} (61–100), in Anlehnung an die offiziellen Editionen. Eine synoptische Gegenüberstellung der rekonstruierten Rolle und der Zählung bei Sanders (99) sowie eine Synopse der Differenzen (100) illustrieren anschaulich den materiellen Gegenstand, auf dem die Untersuchungen von D. basieren.

Textanalysen der biblischen wie der nichtbiblische Texte von 11QPs^{a} bilden den Hauptteil der vorliegenden Monographie (101–266). Der Vf. vergleicht in diesem dritten Kap. seiner Arbeit die Textform von 11QPs^{a} mit der masoretischen Textfassung und weiteren einschlägigen Manuskripten, v. a. aus Qumran. Sein erkenntnisleitendes Interesse ist redaktionsgeschichtlicher Natur mit dem Ziel, eine relative Chronologie der unterschiedlichen Textfassungen zu erstellen.

D. untersucht zunächst die recht disparat angeordneten biblischen Texte, die insgesamt 41 Psalmen (einschließlich Ps 118 als Catena im Anschluss an Ps 136) und 2 Sam 23,1–7 (102–238). Das umfängliche Textmaterial macht eine Beschränkung der Analyse auf die abweichenden Lesarten notwendig, erlaubt jedoch nicht, die Gesamtgestalt der einzelnen Texte einer genaueren Untersuchung zu unterziehen. Der Vf. kann mit seinen sorgfältigen Analysen und seinem ausgewogenen Urteil überzeugend aufzeigen, dass der Großteil der behandelten Textvarianten von 11QPs^{a} gegenüber einer proto-masoretischen Vorlage wohl als sekundär zu gelten hat. Nach dem Durchgang durch die Einzeltexte steht für ihn fest, „daß – auf den jeweiligen Einzelpsalm bezogen – eine gegenüber dem MT-Text sekundäre Textform vorliegt. 11QPs$^{a.b}$ haben also den später definitiv gewordenen, proto-masoretischen Endtext und damit auch die kompositionelle Endgestalt des proto-masoretischen Psalters bereits im Rücken" (231). Da die meisten der einschlägigen Textvarianten sich nicht nur gegenüber der MT-Fassung als sekundär erwiesen, sondern zudem auf den neuen Kontext innerhalb der Psalterkomposition 11QPs^{a} wie innerhalb des Einzelpsalms ausgerichtet seien, spreche dies „im Blick auf die Komposition eher *gegen* parallele differierende Psalter-Editionen und *für* eine bewußte Neuzusammenstellung von Psalmen im Anschluß an die proto-masoretische Psalter-Endredaktion" (234).

D. datiert die proto-masoretische Endkomposition des Psalters in die erste Hälfte des zweiten Jh.s v. Chr. Die Komposition von 11QPs^{a} sei nach 150 v. Chr entstanden, die vorliegende Abschrift erst 30–50 n. Chr.

Die verbleibenden acht nicht-biblischen (apokryphen) Texte behandelt D. in einem eigenen Abschnitt (238–266): Ps 154 (Syr. II); Plea for Deliverance; Sir 51,13–30; Apostrophe to Zion; Ps 155 (Syr. III); Hymn to the Creator; David's Compositions und Ps 151A; B. Wie zuvor schon bei den biblischen Texten ergibt sich wiederum ein recht uneinheitliches Bild. Neben qumranspezifischem Gedankengut in einzelnen Texten (Ps 154; Hymn to the Creator; Davids Compositions; Ps 151) komme der Solarisierung und v. a. der Davidisierung eine besondere Bedeutung zu. Letztere sieht D. besonders in Davids Compositions und in Ps 151 gegeben. Mit Ps 151 werde der zu Beginn der Komposition in Ps

101 eröffnete und auf 2 Sam 23,1–7 aufruhende Kompositionsbogen zum Abschluss gebracht. Unklar bleiben die Stellung und Funktion der beiden Texte Sir 51,13–30 und Apostrophe to Zion.

Das folgende vierte Kap. „Strukturanalyse und Pragmatik der 11QPs^a-Komposition" (267–312) bündelt die vorausgehenden Einzelanalysen und wertet sie für das Profil wie die Aussageabsicht der Gesamtkomposition 11QPs^a aus. Nach D. orientiert sich 11QPs^a an der proto-masoretischen Psalterkomposition, was sich an der zentralen Stellung von Ps 119 zwischen Ps 101–132 und Ps 133–150 zeige. Zugleich hätten die Verfasser der Sammlung 11QPs^a eine gezielte Dekomposition ihrer Vorlage betrieben: Ps 146–148 finden sich z. B. vor Ps 119, wohingegen Ps 93, 2 Sam 23,1–7 und einige apokryphe Texte hinter Ps 119 eingefügt sind. Durch das Fehlen der Psalmen 106 und 107 sei die vom proto-masoretischen Psalter vorgegebene Buchgrenze zwischen 4. und 5. Psalmenbuch aufgelöst. Die Stellung und Funktion von Ps 145 sei völlig verändert, der letzte Davidspsalter 138–145 und das Schlusshallel 146–150 aufgelöst. Mit dieser Vorgehensweise einer bewussten Orientierung an der bereits existierenden, festgefügten proto-masoretischen Komposition einerseits und der bewussten Dekomposition jener Vorlage andererseits, werde der Psalter 11QPs^a als eigenständige, in sich stehende Komposition mit eigener Aussageabsicht profiliert. Unabdingbare Voraussetzung ist dann freilich die wohl schwer zu begründende Annahme, dass die Anordnung der Psalmen des proto-masoretischen Psalters in seinem dritten Teil (Ps 100–150) nicht nur bereits feststand, sondern darüber hinaus breit akzeptiert und gedankliches Allgemeingut war. Andernfalls wären die vermutete Dekomposition und deren Botschaft nicht zu verstehen.

Dem Versuch, die Abweichungen gegenüber dem älteren MT-Psalter durch die liturgische Funktion der 11QPs^a – Komposition zu erklären, steht D. skeptisch gegenüber. Da die meisten Einzelpsalmen nachkultische Dichtungen darstellten, z. T. aus weisheitlichem Milieu stammten und kultische Haftpunkte vermissen ließen, sei lediglich eine sekundäre „Liturgisierung" (276) anzunehmen. Die für die Ausgestaltung der 11QPs^a – Komposition prägende Aussageabsicht deute hingegen in eine andere Richtung.

In einem analytischen Durchgang durch die Rolle (276–291) verweist D. auf die gliedernde Funktion der Paarbildungen Ps 146/148, 135/136, 149/150 in Verbindung mit dem Ruf הללויה und kommt zu einer Dreiteilung der Komposition, die vom Kompositionsbogen Ps 101 / 2 Sam 23,1–7 + Davids Compositions gerahmt ist (vgl. dazu die hilfreiche graphische Darstellung, 312). Das aus Ps 140, 134 und 151 A; B bestehende Schlusswort stelle eine nachträgliche Ergänzung (aus der ersten Hälfte des 1. Jh.s v. Chr.) dar, die vom Ende her auf Ps 101 zurückweise und das vorgegebene davidische Profil bestätige. Dieses davidische Profil sieht D. nicht nur im rahmenden Kompositionsbogen (Ps 101 / 2 Sam 23,1–7 + Davids Compositions) gegeben. Es zeige sich auch deutlich innerhalb des so gerahmten dreiteiligen Textkorpus, dessen drei Abschnitte noch einmal aus jeweils drei Teilsammlungen bestehen.

Das erste, mit dem Psalmenpaar 146/148 abgeschlossene Drittel des Psalterkorpus kann aufgrund des korrupten Zustandes der Schriftrolle nur recht hypothetisch erschlossen werden. Dieser erste Abschnitt beginnt nach der Rekonstruktion D.s mit der Davidssammlung Ps 101–102–103–109, wobei Ps 101 eine programmatische Rolle zukommt, die für das Verständnis der gesamten Komposition entscheidend ist. Ps 102, an sich kein Davidspsalm, werde durch die Rahmung mit 101 und 103 gleichsam davidisiert, Ps 109 beschreibe als Kontrast das anti-messianische Verhalten der Feinde Davids. Auch die zweite Teilsammlung Ps 113–118 des ersten Abschnittes ist aufgrund des Zustandes der Rolle lediglich als hypothetische Rekonstruktion zu sehen. Den Abschluss des ersten Drittels der Komposition bildet die Teilsammlung 104–147–105–146–148. Durch den Davidspsalm 104 werde die Davidisierung für die ganze Gruppe intoniert. In allen anderen Psalmen der Teilsammlung fehlt die Überschrift לדויד. Ps 146 sei, da David als Beter der Psalmen gedacht ist, als Antwort Davids auf das göttliche Handeln in Schöpfung und Geschichte (Ps 104; 147) und als sein Dank für das Geschenk der Tora (Ps 147) zu verstehen. Ps 148 besinge Israels Sonderrolle für das Kommen des Gottesreiches. Zugleich komme mit Ps 148 der mit Psalm 101 eröffnete erste Kompositionsbogen zu seinem Abschluss.

Der zentrale mittlere Abschnitt besteht aus den drei Teilsammlungen Ps 120–132 + Ps 119 + Ps 135f + Catena. Die Übernahme und Transformation der Wallfahrtspsalmen zeige deutlich die Absicht der Sammlung: Ziel der Wallfahrtspsalmen sei nicht länger der Tempel, sondern die Tora, was durch die zentrale Stellung von Ps 119 deutlich werde.

Das letzte, nicht zuletzt wegen der apokryphen Texte weniger strukturierte Drittel der Komposition beginnt mit der Teilsammlung Ps 145(+Zusatz)–154–Plea for Deliverance 139–137–138. Wenngleich die proto-masoretische Komposition des letzten Davidpsalters 138–145 (MT) aufgelöst ist, das neu konstruierte Psalmenensemble sei gleichwohl von den beiden Lobliedern Ps 145 und 138 als den Eckpsalmen gerahmt, die zugleich die Interpretationsrichtung der Sammlung vorgeben. Etwas unklar bleiben die Einbindung und die Funktion des Zusatzes zu Ps 145 und der Plea for Deliverance. Der mittleren Teilsammlung, bestehend aus Sir 51,13–30 – Apostrophe to Zion – Ps 93, fehlt der Davidaspekt völlig. Es dominieren die Themen Weisheit (Sir 51,13–30), Zion und JHWHs Königtum (Apostrophe; Ps 93). Doch sieht D. den Davidbezug darin gegeben, dass der junge, vorkönigliche David als Sprecher von Sir 51,13–30 fungiere. Der Sirachtext diene so der Begründung der Weisheit Davids und verweise strukturell bereits auf den Schlusspsalm 151 A voraus. Die dritte und letzte Teilsammlung sei noch weniger strukturiert, dennoch lasse sich nochmals eine interne Dreigliederung bestehend aus drei Kleingruppen von Psalmen aufzeigen: die Psalmen 141–133–144 zeigten den Umschwung von der Bedrängnis (Ps 141) zur gelingenden Gemeinschaft (יחד) in Ps 133. Ps 144 bringe als Relecture von Ps 18 und 2 Sam 22 insofern „eine der größten Überraschungen" (303), als die gegenüber MT fehlende Überschrift לדויד eine Entdavidisierung bedeute, entgegen der für 11QPs^a angenommenen Programmatik. Die zweite Kleingruppe Ps 155–142–143 bringt individuelle Bittpsalmen, behält jedoch die Elemente des Dankes bei. Die dritte Kleingruppe schließlich setzt in Ps 149 mit einer Wende zum universalen Gotteslob ein. Die im folgenden Ps 150 beschriebene hymnische Aufforderung zum Lobpreis werde im Gotteslob des abschließenden Hymn to the Creator durchgeführt. Freilich stelle diese Lobpreisung „eine Überraschung dar, weil sie den Abschlußcharakter der Ps 149f konterkariert" (305).

Das auf den abschließenden Rahmen 2 Sam 23,1–7 + David's Compositions folgende (nachträgliche) Schlusswort, bestehend aus Ps 140–134–151A-B, bestätige vom Ende her das Anliegen der gesamten Komposition 11QPs^a: Als messianisches Volk stehe die Qumrangemeinde in der Erwartung des davidischen Messias. Mit der vorliegenden Psalterkomposition wollte sie „unter davidisch-messianische(m) Vorzeichen" (309) zum Lobpreis Gottes aufrufen. Denn das Gotteslob sei das Herrschafts- und Handlungsprinzip nicht nur des erwarteten davidischen Messias, sondern auch der ihn erwartenden Gemeinde.

„Vom Ende her" – so D. in seiner abschließenden Zusammenfassung (fünftes Kap.: 313–318) – „wird 11QPs^a [...] zum Manuale des erwarteten davidischen Messias; dies gilt dann auch von der Gesamtkomposition 11QPs^a sowohl in ihrer ursprünglichen Form als auch mit ihrem erweiterten Schluß" (317). Dabei präsentiere David sich selbst und sein Programm anhand von 11QPs^a wie folgt: „mit Gottes Hilfe sich durchsetzend gegen seine Widersacher und die Frevler, die trostlose Situation der Gemeinschaft der wahren חסידים und wirklich JHWH-Treuen – und das kann nur die Qumrangemeinschaft sein – aufbrechend mit dem Gotteslob als Herrschafts- und Handlungsprinzip" (318).

Ein ausführliches Literaturverzeichnis (319–340) und ein Register (341–360) schließen den lesenswerten Bd ab.

D. hat mit seiner sorgfältigen Untersuchung der großen Psalmenrolle 11QPs^a, durch seinen Versuch einer Rekonstruktion der materiellen und textlichen Grundlagen der Rolle und durch die vergleichende Arbeit mit dem proto-masoretischen Psalter einen wichtigen Beitrag nicht nur zur Erforschung der Psalmenrolle, sondern auch der Wirkungsgeschichte des biblischen Psalters erbracht. Er kann durch eine subtile Detailuntersuchung plausibel machen, dass die meisten der qumranischen Psalmen in den proto-masoretischen Psalmen ihre Spendertexte haben. D. zeigt auf, dass die Komposition 11QPs^a die Gotteslobthematik ihrer Vorlage zwar im wesentlichen beibehält, die theozentrische Ausrichtung des biblischen Psalters jedoch nicht übernimmt, sondern mit der Profilierung der Gestalt Davids eine gezielte messianisch-eschatologische Perspektive vertritt, wobei sich in der Davidsgestalt auch das Selbstverständnis der Qumrangemeinschaft artikuliert. Dieser Konnex von Davids- und Gemeinschaftsthematik schlägt sich, wie die Positionierung von Ps 119 im Anschluss an Ps 132 verdeutlicht, in einer tempelkritischen und torabezogenen Frömmigkeit nieder.

Die vorliegende Arbeit gibt freilich auch Anlass zu kritischen Nachfragen. So bedarf die verdienstvolle materiale Rekonstruktion der Textbasis weiterer klärender und vertiefender Studien. Dies gilt besonders für den Rollenbeginn, den D. angesichts des Zustandes des Textmaterials recht zuversichtlich in Ps 101 als gegeben sieht, ein vertretbare Position, solange man sich der Hypothetik dieser Entscheidung und alternativer Lösungsmöglichkeiten bewusst bleibt. Es ist zumindest zu fragen, warum der Beginn der Rolle nicht durch ein Textsignal markiert und hervorgehoben ist. Die übliche Überschrift לדויד wird man wohl kaum als solches verstehen können. Dies wiegt um so schwerer, als Ps 101 in der Sicht D.s entscheidende Bedeutung für das Verständnis der gesamten Rolle und deren davidische Ausrichtung zukommt. Selbst wenn man mit dem Vf. einen Rollenbeginn in Ps 101 annimmt, bleibt zu fragen, ob dieser Text ein „derart davidisch[es]" Verständnis fordert, „daß er nur von David selbst gebetet werden kann und nicht als Gebetsformular für andere Beter dienen kann" (279). Dieses Verständnis von Ps 101 trägt entscheidend zur Bestimmung der Pragmatik von 11QPs^a als „Manuale des davidischen Messias" (310 u. ö.) bei. Dabei betont D. ausdrücklich: „Da dies nicht der historische David sein kann, muß es der eschatologische, messianische David sein; für diesen wird allerdings auf den historischen David zurückgegriffen" (317). Vgl. dazu neuerdings die kritische Anfrage von M. Leuenberg, Aufbau und Pragmatik des 11QPs^a-Psalters, in: RdQ 86 (2005) 165–211. Ein besonderes Augenmerk richtet der Vf. auf die Erarbeitung einer relativen Chronologie, um aufzuzeigen, dass 11QPs^a von der proto-masoretischen Endgestalt des Psalters aus der ersten Hälfte des 2. Jh.s v. Chr. abhängig ist. Andererseits scheidet D. Ps 106; 108 und 110, die auch in anderen Qumran-Handschriften nicht belegt sind, aus, weil diese zur Zeit der Entstehung von 11QPs^a noch nicht existiert haben sollen. Auch hier be-

steht noch weiterer Klärungsbedarf. Um die vielen Abweichungen von 11QPs[a] gegenüber der proto-masoretischen Psalmenkomposition zu erklären, gebraucht D. die Deutkategorie der „Dekomposition". Damit diese greift, muss davon ausgegangen werden, dass die proto-masoretische Endkomposition in ihrer Endgestalt so im Bewusstsein der Adressaten von 11QPs[a] präsent war, dass die Botschaft der Transformationen auch verstanden werden konnte. Dies dürfte freilich schwer nachzuweisen sein. Umgekehrt impliziert die Kategorie „Dekomposition" eine ständige Referenz auf die als abgeschlossen vorausgesetzte Vorlage. Dies führt im vorliegenden Fall mehrfach zu einer wenig reflektierten Übernahme der Strukturen dieser Vorlage nach 11QPs[a] (vgl. dazu etwa die „Dekomposition" des letzten Davidpsalters Ps 138–145 und dessen Auswirkungen auf die Strukturbildung von 11QPs[a]). Um das Verhältnis von MT zu 11QPs[a] noch weiter zu klären, wird es Aufgabe der künftigen Forschung sein, das Verhältnis der beiden Psalmenkompositionen zueinander anhand zentraler Einzeltexte oder überschaubarer Teilkompositionen unter Einbeziehung des exegetischen Methodeninstrumentariums zu vertiefen. Weiterer Klärung bedürfen zudem die apokryphen Texte. Deren Stellung und Bedeutung innerhalb der Komposition scheint noch nicht befriedigend erklärt.

In formaler Hinsicht ist die Arbeit von D. ebenfalls sorgfältig gestaltet. Einige kleine Schönheitsfehler seien kurz genannt: Mehrfach ist die hebräische Wortfolge durcheinander geraten (z.B. 187; 226; 295). Manche der in den Fußnoten angegebenen Kurztitel sind nicht sofort eindeutig zu identifizieren (vgl. z.B. den Artikel von Tov in Anm. 57). Die Verweise auf die einschlägigen Seiten in der Monographie von E. Ballhorn führen nicht zum Ziel. Manche Abkürzungen im Literaturverzeichnis sind ungewöhnlich: statt RQu sollte es heißen RdQ („Revue der Qumran"), statt ThRev wohl ThRv („Theologische Revue"). Der Artikel „U. Gleßmer, Die ältesten hebräischen Psalmen-Manuskripte und die Frage nach dem Wachstum des Psalters" ist im angegebenen Bd nicht abgedruckt.

Augsburg Franz Sedlmeier

Syring, Wolf-Dieter: **Hiob und sein Anwalt.** Die Prosatexte des Hiobbuches und ihre Rolle in seiner Redaktions- und Rezeptionsgeschichte. – Berlin / New York: Walter de Gruyter 2004. IX, 211 S. (BZAW 336), Ln € 68,00 ISBN: 3–11–018102–9

Während die jüdische und christliche Rezeption des Hiobbuchs von der Antike bis zur frühen Neuzeit Dichtung und Erzählung konsistent zu interpretieren sucht, gerät ab dem 18. Jh. in der sich entwickelnden historisch-kritischen Forschung das Verhältnis zwischen Erzählung und Gesprächsteil in die Diskussion. An diese entstehungsgeschichtlich orientierten Arbeiten schließt Wolf-Dieter Syring mit seiner am Fachbereich Evangelische Theologie der Philipps-Uni. Marburg 1999 angenommenen Diss. an.

Als Desiderat markiert S. „die Frage, ob die der Erzählung zugrunde liegende Hiobtradition dem Verfasser der Dichtung – schriftlich oder mündlich – vorlag oder ob Erzählung und Dichtung – beide unabhängig voneinander verfaßt – redaktionell zusammengefügt wurden." (47) In der Untersuchung dieser Fragestellung seien im Hinblick auf die Argumente zu ihrer Ausscheidung v.a. die Satansszenen im Prolog (1,6–12; 2,1–7a) kritisch zu sichten. Die sprachlich-stilistischen Merkmale der Erzählung seien mit denen der Dichtung zu vergleichen. Die als Überleitung vom Prolog zur Dichtung notwendigen Elemente seien zu bestimmen und hinsichtlich ihrer Brückenfunktion zu befragen. (49f)

Dazu geht S. zunächst rezeptions- wie forschungsgeschichtlich vor (1), um anschließend in einer problemorientiert angelegten Textanalyse (2) Prolog, Epilog und diesen Prosatexten verwandte Texte in der Hiobdichtung zu untersuchen. Ein redaktionsgeschichtlicher Entwurf (3) mündet in ein „Summarium zur Literarkritik und zur Redaktionsgeschichte" (4).

Der *rezeptionsgeschichtliche* Einstieg (1) nimmt zunächst mit den altorientalischen „Hiob"-Traditionen sowohl ältere als auch jüngere Texte in den Blick, die formale oder inhaltliche Verwandtschaftsmerkmale zum Hiobbuch aufweisen. S. erkennt keine direkte Beeinflussung des Hiobbuchs durch vorausgehende Quellen, wohl aber die „Offenheit gegenüber dem weisheitlichen Gedankengut benachbarter Völker." (19) Rezeptionsgeschichtlich kommen frühjüdische, altkirchliche und mittelalterliche bis frühneuzeitliche Rezeptionen in den Blick. Jüdische wie christliche so genannte vorkritische Auslegungen zeigen ein bevorzugtes theologisches Interesse an der Erzählung mit ihrem Bild vom demütig duldenden Hiob und eine breite Diskussion um die Historizität des Hiobbuchs. Dieser erste Teil zur Traditions- und Rezeptionsgeschichte ist zwar in seiner Fokussierung auf das Verhältnis zwischen Rahmen und Dialog hilfreich, behandelt die Texte aber allzu knapp.

Das 18. Jh. mit seiner sich entwickelnden literarhistorischen Forschung nimmt sowohl die Literargeschichte des Hiobbuchs als auch die Historizität der Hauptfigur und ihrer Geschichte in den Blick. Während der eine Teil der Ausleger die formalen, begrifflichen und inhaltlichen Unterschiede zwischen Rahmen und Dialog betont, stellen etwa Eichhorn und de Wette die Zusammengehörigkeit des Ganzen heraus. Wellhausens Bemerkung über die Entlehnung des Stoffes aus einer Volkssage hat eine breite Diskussion um das „Volksbuch" entfacht. Mit Albrecht Alt lässt S. die Epoche der „jüngeren kritischen Forschung" beginnen, die eine Reihe von Redaktionsmodellen hervorgebracht hat. Auch der neueren literaturwissenschaftlichen Analyse widmet der Vf. einige Seiten. Die zweifach festgestellte Entsprechung von literaturwissenschaftlichen Ansätzen und „vorkritischen" Interessen und Fragestellungen (43.46) bleibt ohne Nennung von Kriterien und undiskutiert eher Ausdruck eines Vorurteils als Teil einer fundierten Auseinandersetzung.

Auf den rezeptions- und forschungsgeschichtlichen ersten Teil, der in einen schematischen Überblick über die möglichen Redaktionsmodelle und in eine Darstellung der Leitfragen mündet, folgt die *Textanalyse* (2) von Prolog, Epilog und den verwandten Texten im Dialogteil. In der Textanalyse nehmen syntaktische, v.a. satzsyntaktische Fragestellungen einen hohen Stellenwert ein. Aber auch die Terminologie und theologische Denkmuster spielen eine Rolle. Dazu kommen Beobachtungen narrativer Kohärenz und logischer Abfolge.

So kommt S. in Bezug auf Prolog, Epilog und verwandte Texte zu einem jeweils dreistufigen Entstehungsmodell mit Grundbestand, Redaktor und Bearbeitungen. Auf der literarkritisch erarbeiteten Schichtung ruht der *redaktionsgeschichtliche Entwurf* auf. In ihm nimmt jener Redaktor, der „der Hiobdichtung mit der Erzählung und den von ihm eingefügten Schultexten und insbesondere durch die in den redaktionellen Texten ansichtig gewordene, engagierte Profilierung Hiobs ein grundlegend anderes Gesicht gegeben hat" (149), eine besondere Stellung ein. Er ist es, den S. im Titel seines Buches als Hiobs Anwalt bezeichnet. „Die Kanongeschichte des Alten Testaments und die Rezeptionsgeschichte des Hiobbuches zeigen, daß wir seinem Eintreten für die Hiobdichtung aller Wahrscheinlichkeit nach den Erhalt des Hiobbuches verdanken. Somit können wir diesen Mann vermutlich des dritten vorchristlichen Jahrhundert[s] mit Recht den Anwalt Hiobs nennen." (149)

S. entwirft ein redaktionskritisches Modell, wonach dieser Redaktor eine ihm vorliegende Dichtung mit einer ihm vorliegenden Erzählung verbunden und das Gesamt maßgeblich erweitert hat: Hiob* = R (HD*) + R (HE*) (153). Der vorausgesetzte Prosateil besteht im Prolog aus einer kurzen Hioberzählung ohne Satansszenen und die von ihnen abhängigen Textteile und im Epilog aus der Besuchs- und Geschenkszene sowie der Restitution (HE* = Hi 1,1*–3.13–21*; 42,11–13*). Die vom Redaktor vorgefundene Dichtung (HD*) besteht aus Hi 3–23*; 27,2–4; 30,20–23; 31,35–37; 32,6–37,24*; 38 – 39*. Diese beiden Grundgestalten werden jeweils erweitert und um Brückentexte ergänzt. Dabei werden sowohl erzählerische (etwa 1,6–12; 2,1–7a) als auch poetische (etwa 28) Erweiterungen vorgenommen. In Bezug auf spätere Bearbeitungen schließt S. sich Wittes Entwurf von drei Bearbeitungen mit unterschiedlicher theologischer Zielrichtung an.

Ein *Summarium zur Literarkritik und zur Redaktionsgeschichte* schließt die Arbeit ab. Besonders hinzuweisen ist noch auf einen Anhang, der in den behandelten Texten die ermittelten Redaktionsschichten markiert.

S. legt eine fundierte redaktionsgeschichtliche Studie vor, die ganz unterschiedliche Kriterien aus der Textbeobachtung für ihre Fragestellung auszuwerten versteht. Innerhalb dieses Rahmens kommt er zu einem stringenten Modell insbesondere dadurch, dass er die mit den Prosatexten des Rahmens verwandten Passagen des Dialogs so ausführlich berücksichtigt. Er betont ihre formalen und inhaltlichen Verbindungen zur Erzählung und vermag so, die Dichotomie zwischen Erzählung und Dialog aufzubrechen. So formuliert S. den Erkenntnisfortschritt: „Die Erweiterung der Rahmenerzählung und die Einbindung der Dichtung ist aus methodischen Gründen bislang unterschieden worden, beide Schritte können aber nun einer Hand zugewiesen werden, da sie sich nur in ihrer literarischen Funktion unterschieden, nicht aber in ihrem Anliegen, Hiobs Eigenschaften und Verhaltensweisen als die eines exemplarischen, in jeder Hinsicht makellosen Wesens zu unterstreichen." (154)

S. nimmt hier allerdings nicht Bezug auf die Arbeit von Melanie Köhlmoos, die er zwar im Literaturverzeichnis erwähnt, aber weder im Forschungsüberblick noch in seiner redaktionsgeschichtlichen Auswertung berücksichtigt. Ihr im Jahr 1999 publizierter Entwurf (Das Auge Gottes. Textstrategie im Hiobbuch. Tübingen: Mohr Siebeck. FAT 25) stellt bereits einen über das Sukzessionsmodell (erst Rahmen, dann Dialog oder umgekehrt) hinausgehenden literarhistorischen Entwurf vor, der sich neben Details in der Zuweisung von Textpassagen v.a. darin von S.s Entwurf unterscheidet, dass zwar die Grundform der Erzählung (ohne Himmelsszenen), nicht aber der Dialog selbständig existiert hat. Sie sieht die Erweiterung der Erzählung um u.a. die Satansszenen gleichzeitig mit der Funktionalisierung dieser Erzählung als Rahmen für eine entstehende Dichtung (andere Erweiterungen folgen). Während bei S. die Dichtung zum Zeitpunkt der Redaktion bereits existiert, wird sie nach Köhlmoos gleichzeitig mit den Erweiterungen der Erzählung geschaffen. Beide AutorInnen versuchen aber, das Verhältnis von Dichtung und Erzäh-

lung neu zu bestimmen, indem sie narratives und poetisches Wachstum nicht als getrennte Prozesse ansehen, sondern ein und derselben Hand Arbeit in Rahmen und Dialog zuschreiben. Das enge Zusammenspiel von Rahmen und Dialog wird mithin derzeit nicht nur von tendenziell synchron arbeitenden ExegetInnen (wie etwa Jürgen Ebach, David Clines und Carol Newsom) betont, sondern auch in der textgeschichtlich orientierten Forschung herausgearbeitet. Damit verschiebt sich in Bezug auf das Hiobbuch die Verhältnisbestimmung von Rahmen und Dialog, aber auch weitergehend die Vorstellung von der Beziehung zwischen poetischen und Prosatexten innerhalb einer biblischen Schrift. Gerade durch die hohe Aufmerksamkeit, die S. den dem Rahmen verwandten Texten schenkt, zeigt er bislang nicht in diesem Maß gewürdigte Verbindungslinien auf.

S. geht leider nicht mehr über den redaktionsgeschichtlichen Entwurf hinaus, um ihn theologisch, literarisch oder historisch zu reflektieren. So bleibt seine Arbeit ein in sich schlüssiger und die literarhistorische Diskussion durchaus weiterführender Beitrag. Aus diesem Entwurf sich ergebende Fragestellungen wie etwa das Verhältnis von Poesie und Prosa (beide Sprachgestalten setzt S. ohne Diskussion als gegeben voraus) oder genauere historische Lokalisierungen werden allerdings nicht angedacht.

Kassel Ilse Müllner

Exegese NT

Kammler, Hans-Christian: **Kreuz und Weisheit.** Eine exegetische Untersuchung zu 1 Kor 1,10–3,4. – Tübingen: Mohr Siebeck 2003. XII, 302 S. (WUNT, 159), Ln € 74,00 ISBN: 3–16–148133-X

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um die geringfügig überarbeitete Tübinger Habil.schrift von Kammler. (angeregt und begleitet von O. Hofius), die sich einem in der Forschung kontrovers diskutierten Text unter Anwendung einer programmatisch textimmanenten, exegetisch-philologisch und systematisch-theologisch ausgerichteten Methodik zuwendet. Die Untersuchung geht dabei perikopenweise vor, gerahmt von einem kurzen Einleitungs- bzw. Schlussteil. Zwei Interpretationsprobleme bei 1 Kor 1,10–3,4 bestimmen den Fokus: einmal die in der Forschung weitgehend anerkannte Unterscheidung zwischen Kreuzesrede und Weisheitsrede als zwei unterschiedlichen Gestalten von Verkündigung, zum anderen die Abstufung des Christseins in Unmündige und Vollkommene. K. versucht den Nachweis, dass die Kreuzesrede hier nicht qualitativ über die Weisheitsrede hinausführt, vielmehr mit dieser sachlich identisch ist, indem „sie den gekreuzigten Christus als Gottes rettende Weisheit proklamiert" (245). Anstelle zweier Stufen des Christseins erkennt K. in den pln Ausführungen „den *absoluten* Gegensatz zwischen Geretteten und Verlorenen, Glaubenden und Nichtglaubenden, geistlichen Menschen und natürlichen Menschen" (245, kursiv i. O.). K. versteht 1 Kor 2,6–16 als „theologischen Fundamentaltext" (246) in grundlegender Gültigkeit: „Jeder Satz des Textes will als eine theologisch *prinzipiell* gültige Äußerung verstanden sein und darf keineswegs als eine lediglich durch die konkrete Situation veranlasste polemische Anpassung an die Adressaten gewertet und so in seinem Anspruch relativiert werden" (192, kursiv i O.). Hermeneutisch bleibt anzumerken, dass ein Rekurs auf eine konkrete, sozialgeschichtlich zu untersuchende Situation (bei allen quellenbedingten Begrenzungen) weder „bedeutungslos" (10) noch eine theologische Relativierung ist, sondern dem literarischen Genre „Brief" entspricht und eine theologische Aussage erst in lebenspraktischer Relevanz Kontur gewinnen lässt.

Münster Stefan Schreiber

Weihs, Alexander: **Die Deutung des Todes Jesu im Markusevangelium.** Eine exegetische Studie zu den Leidens- und Auferstehungsansagen. – Würzburg: Echter 2003. 668 S. (Forschung zur Bibel, 99), kt € 36,80 ISBN: 3–429–02526–5

Die vorliegende Studie besitzt einen für eine exegetische Arbeit eher ungewöhnlichen Aufbau: Sie beginnt unter der Überschrift „Vorbereitung" mit einer konzisen Darstellung des „fundamentaltheologische[n] Problem[s] im Spiegel wichtiger Theologen des 20. Jahrhunderts" und der „zentralen Anfragen" an die biblischen Deutungen des Todes Jesu und greift am Ende in einem „Ausblick" auf diese Ausführungen zurück, um den allgemein-theologischen Ertrag zu sichern. Dargestellt werden die Positionen von Bultmann, Barth, von Balthasar und Rahner und zur Sprache kommen die Themen „Gottesbild", „Stellvertretung" und „Verhältnis von fundamentaltheologischer und markinischer Deutung des Todes Jesu". Der Vf. weist zwar einleitend zu Recht darauf hin, dass man den exegetischen Teil der Arbeit auch ohne den fundamentaltheologischen Rahmen lesen kann (15). Doch das wäre schade, weil dann die eigentliche Brisanz des Themas verloren ginge. Allerdings wird auch deutlich, dass die Diskussion über die genannten Themen sich nicht wirklich auf dem Felde der markinischen Leidensweissagungen abspielt, was zunächst eine gewisse Inkongruenz in der Anlage der Arbeit bedeutet, die erst durch die Einbeziehung anderer Textstellen (v. a. Mk 10,45; 14,24) bzw. des gesamten Markusevangeliums ausgeglichen wird.

Doch es ist nicht der allgemein-theologische Rahmen, sondern der exegetische Kernteil der Studie, der das vorliegende Buch auf annähernd 600 Seiten Text anwachsen lässt – weniger als die Hälfte hätte m. E. ausgereicht. Weihs besitzt die Fähigkeit, bereits formulierte Aussagen in Satzteilen (z. B. Nebensätzen) des folgenden Satzes noch einmal zu wiederholen; alle wesentlichen Inhalte und Diskussionen der Arbeit werden in Fußnoten vorweggenommen (Beispiel: 180–182 in vorhergehender Anm. 117) und wiederholt; Fußnoten eines wiederholten Textes werden bei der Wiederholung mit-wiederholt; Auswertungen und Zusammenfassungen sind fast so ausführlich wie die zuvor gebotene Erarbeitung selbst. So kommt es dazu, dass bestimmte Inhalte der Arbeit bis zu sechsmal ausführlich wiederholt werden (vgl. z. B. 495 Anm. 149), was selbst für den geduldigen, aber viel beschäftigten Rez. einfach zu viel ist. – Vermisst habe ich allerdings eine wenigstens kurze Reflexion auf die verwendeten Gattungsbezeichnungen: W. spricht anscheinend planlos abwechselnd von Leidensankündigungen, -ansagen, -voraussagen, -vorausansagen, -vorhersagen, -weissagungen, -prophezeiungen (abgelehnt wird lediglich „Leidenssummarien": 233 Anm. 1; 200 Anm. 287 wird „vaticinia ex eventu" zustimmend zitiert, 329 wird doch „Leidenssummarien" verwendet).

Dabei ist der Aufbau der exegetischen Darstellung durchaus gut gewählt und methodologisch reflektiert. W. legt zunächst die Textbasis für seine Untersuchung: Mk 8,31–33; 9,30–32; 10,32–34 in ihrem engeren (8,27–10,52 als zweiter Evangeliumshauptteil) und weiteren (markinischen Gesamt-)Kontext mit einem besonderen Fokus auf den „todesdeutenden Motiven" des Evangeliums. W. geht zu Recht davon aus, dass den Motiven der „Notwendigkeit des Leidens, Sterbens und Auferstehens Jesu" (8,31) und der „Dahingabe in das Todesgeschick" (9,31; 10,33) bisher eher wenig Aufmerksamkeit in der Forschung zuteil wurde. Die bisherigen Bemühungen der exegetischen Forschung werden in einem eigenen Kap. dargestellt und daraus die eigene Fragestellung und methodischen Zugänge des Vf.s entwickelt. Dabei liegt ein besonderes Gewicht auf dem Umgang des Evangelisten mit seinen unmittelbaren Vorlagen und Traditionen, insbesondere den todesdeutenden Motiven, wobei diese Fragestellung – in Übereinstimmung mit Tendenzen der neueren Exegese – einem grundlegend synchronischen und auf den markinischen End- und Gesamttext ausgerichteten Ansatz integriert wird (vgl. 206, 227). Dementsprechend beginnt der exegetische Mittelteil (der umfangreichste Teil der Arbeit) nach einer Kontextanalyse der drei Leidensansagen, die deren Einbettung in den erzählerischen Zusammenhang v. a. mit der Passionsgeschichte herausstellt, mit einer Ermittlung der Traditionsbestände in den Leidensansagen, die in dem kurzen Wort vom *paradidomai* des Menschensohnes in die Hände der Menschen in 9,31 einerseits und einem dreigliedrigen *dei*-Wort in 8,31 andererseits gefunden werden (beide Male im Munde Jesu; 260f.). Traditionsbestände liegen auch in 8,29 und 8,33b vor, wohingegen 10,32–34 gänzlich redaktionell ist. Die motivgeschichtliche Analyse des *dei* wie des *paradidomai* ergibt bereits für die vormarkinische Tradition eine grundlegende theozentrische Ausrichtung beider Aussagen, wobei im ersten Fall mehr an Gottes eschatologisch-apokalyptischen (Heils-)Plan und dessen souveräne Setzungen, im zweiten Fall stärker an das personale Verhältnis zwischen Gott (dem Ausliefernden) und dem Menschensohn (dem Dahingegebenen) zu denken ist. In beiden Fällen – im einen mehr, im andern weniger – kommt auch das Motiv vom Leidenden Gerechten als Hintergrundvorstellung ins Spiel. Die mit alledem gegebenen christologischen (Jesus als Menschensohn, der sein Leiden voraussagt und freiwillig und bewusst auf sich nimmt) und – v. a. die – soteriologischen Deutungspotentiale werden jedoch erst auf der Ebene des Markusevangeliums voll ausgeschöpft. Der Evangelist erreicht dies, indem er die Leidensankündigungen kontextuell und kompositionell mit den – nach W.s Meinung – zentralen sühnesoteriologischen Aussagen Mk 10,45 und 14,24 in Beziehung setzt. Die Prophetenthematik wird v. a. durch die Bezugsetzung zu Mk 12,1–12 aufgenommen und ausgebaut (Motiv vom Verfolgten Propheten); zu diesem Text hatte W. zuvor bereits eine eigene monographische Studie vorgelegt, in der er die Parabel methodisch derselben Bearbeitung unterzog wie hier die Leidensansagen: Jesus und das Schicksal der Propheten. Das Winzergleichnis (Mk 12,1–12) im Horizont des Markusevangeliums, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2003 (BThSt 61); im vorliegenden Buch s. z. B. 136f., 140–144, 390f., 468–474. Die Anspielung der Verwerfungsaussage von Mk 8,31 auf Ps 118,22 und dessen Zitierung in Mk 12,10 bringt zugleich den „Aspekt der Schriftnotwendigkeit" im Motiv des *dei* stark zur Geltung – im Sinne des „in den heiligen Schriften niedergelegten Gotteswillens" (385, vgl. 454f.). Auch der „topische Aspekt" des *dei* spielt

eine wichtige Rolle: Jesus muss sterben, weil sein Schicksal das typische Schicksal des Leidenden Gerechten bzw. des Verfolgten Propheten ist – auch wenn und gerade weil er als Gottes- und Menschensohn immer mehr als nur ein gerechter Mensch oder ein von Gott gesandter Prophet ist. Als „Heilsnotwendigkeit" im Vollsinn kann man das *dei* aber erst im Zusammenhang des ganzen Evangeliums verstehen (401 Anm. 634); aus sich selbst heraus gibt der Gedanke des „göttlichen Muß" dies nicht her. Und auch das Auslieferungsmotiv ist der „Auffüllung" durch das Gesamtevangelium nicht nur bedürftig, sondern auch fähig: Es wird deutlich, wen Gott hier aus Liebe (als *den* Leidenden Gottesknecht) dahingibt: seinen eigenen geliebten Sohn – und wozu: für das Heil der Vielen.

Es ist also erst „der kontextuelle Zusammenhang der einzelnen Aussagen im Gestaltganzen des Evangeliums, der die Einzelaussagen und Einzelmotive in ihrer ganzen Bedeutungsfülle und ganzen theologischen Tiefe erschließt" (439). Die „Grenzen" einer einzelnen Todesdeutung werden durch die „Möglichkeiten" einer anderen überschritten und ergänzt.

Mk 10,45 und 14,24 werden von W. ganz traditionell im Sinne des stellvertretenden Sühnetodes Jesu und vor dem Hintergrund von Jes 53 und der kultischen Sühne beim Bundesopfer in Ex 24 ausgelegt. Das Leiden und Sterben Jesu ist ebenso wie dasjenige des Gottesknechts ein unschuldiges Leiden und Sterben und kann deshalb der Rettung anderer (aller Menschen) dienen (466, 499ff.). Im Unterschied zu den Leidensansagen liegt der Akzent in Mk 10,45 nicht auf der Dahingabe durch Gott und auf seinem Willen, sondern auf der freiwilligen stellvertretenden „Selbsthingabe" Jesu; beides interpretiert sich jedoch im Zusammenhang gegenseitig.

Es ist „mehr als deutlich" (um eine Lieblingswendung des Vf.s zu gebrauchen), dass die Tragfähigkeit von W.s gesamtem Entwurf vom richtigen Verständnis und der Gewichtung der beiden soteriologischen Kernstellen Mk 10,45 und 14,24 abhängt. Bewähren sich diese nicht (alternative Auslegungen werden von W. kaum erwogen), stürzt das ganze Gebäude in sich zusammen. Auch die übrigen „todesdeutenden" Motive und soteriologischen „Narrativierungen" verlieren dann an Plausibilität. So sind m. E. die „Kelche" von Mk 10,38 und 14,36 als Leidensbecher (nicht als Zornesbecher für stellvertretendes Strafgericht) hinreichend erklärbar (zu 161f.), die unwillentliche Offenbarung im Munde der Feinde Jesu von 15,31 („Andere hat er gerettet") spricht (im Aorist!) ohnehin nicht primär dem Tod, sondern dem Leben Jesu soteriologische Bedeutung zu (zu 510ff.), das Zerreißen des Tempelvorhangs in 15,38 ist vielseitig deutbar (vgl. 152) usw. Es hängt also viel von den ständig angenommenen „Implikationen", „Allusionen", „Assoziationen" und „Konnotationen" einzelner Textstellen ab, um das postulierte „Netz" theologischer Aussagen im MkEv tatsächlich entstehen zu lassen.

Es soll hier aber noch auf ein anderes Problem aufmerksam gemacht werden: W. stellt zutreffend heraus, dass das Dahingabehandeln Gottes die Verantwortung der Menschen für die Übergabe und Auslieferung Jesu nicht aufhebt, sondern dass *paradidomai* (Passiv!) beides gleichzeitig auszusagen vermag. Dabei findet W. treffende Formulierungen für das Verhältnis zwischen beiden Aussagelinien: „hintergründige Anwesenheit Gottes in diesem Geschehen" (138), „Ineinander und Überkreuzen [...] menschlichen Handelns und göttlichen Wollens" (315; vgl. 416: „Dialektik") u. ä. Auf der Seite Jesu, für die Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Handeln Gottes und dem Handeln Jesu, verfährt er ganz anders. Er betont immer wieder den freiwilligen Gehorsam Jesu und sein vorbehaltloses Einverständnis mit dem Willen des Vaters. Dies ist für sich genommen auch völlig richtig. Doch darf man dies keinesfalls auf das Muss bzw. den Plan Gottes von Mk 8,31 beziehen (wie z. B. 394), denn sonst verliert die Rede von den vorgängigen, in der Schrift kundgegebenen Setzungen Gottes ihren Sinn bzw. man gerät in eine unauflösliche Aporie. Sätze wie: „In vertrauendem Gehorsam fügt sich Jesus hier dem, was er selbst als Notwendigkeit (Mk 8,31) herausgestellt hat" (145) oder: Jesus ist „frei", sich „zu dem ihm vorbestimmten Leidensgeschick" zu verhalten (560) sind ein Widerspruch in sich. W. will mit dieser Asymmetrie zwischen der Rede vom verantwortlichen Handeln der Menschen und demjenigen Jesu (obwohl doch beides in 8,31 direkt nebeneinander genannt wird: Leiden Jesu und Verwerfung durch seine Gegner) offensichtlich dem besonderen Verhältnis zwischen Gott und Jesus Rechnung tragen, das (seit Mk 1,11) von der Liebe des Vaters zum Sohn bestimmt ist. Doch ist diese (wechselseitige) Liebe (579f.) und v. a. die daraus resultierende „dynamische Einheit zwischen Vater und Sohn" (561) kein selbständiges Thema im Markusevangelium, ja man muss bezweifeln, ob Überlegungen zum wechselseitigen Einverständnis zwischen Gott und Jesus (559, 562f.) und Formulierungen wie z. B., dass „Gott den Weg Jesu ins Leiden nur wollen kann, weil Jesus es so will (sonst würde Gott es nicht wollen)" (557 Anm. 380) überhaupt textgemäß sind. Für eher angemessen hielte ich es, die oben zitierten Formulierungen für das Handeln der Menschen analog auch auf das Handeln Jesu anzuwenden – etwa: In und durch Jesu Handeln vollzieht sich Gottes Wille und Plan.

Im Rahmen der so beschriebenen Rolle Jesu „unter" Gott, innerhalb des planenden Handelns Gottes (das von Jesus vorher gewusst wird und deshalb vorhergesagt werden kann; vgl. auch Mk 14,21) könnte man dann auch auf eine weitere Sinndimension des *dei* aufmerksam werden, die im vorliegenden Buch nicht deutlich zur Sprache kommt. Sie setzt die besondere Bedeutung der verschiedenen „Versuchungen" Jesu im MkEv voraus (vgl. 405 Anm. 645) und sieht die „Notwendigkeit" des Leidens, Sterbens und Auferstehens des Menschensohnes darin begründet, dass dieser nur so seine Legitimität als Repräsentant und Gesandter Gottes (= Messias und Gottessohn; vgl. 14,36.61f.) erweisen kann (vgl. 402): durch das Leiden und die Versuchung zum Abfall von Gott hindurch (s. auch 1,13; 8,32f.; 14,38; 15,30–32). Man könnte hier gewissermaßen von einem erweiterten „topologischen" Modell (die notwendige Bewährung des Leidenden Gerechten) reden (vgl. 486, 489ff.).

Um schließlich auf den fundamentaltheologischen Rahmen der Studie zurückzukommen: W. führt im Eingangsteil eindrücklich vor Augen, in welche Schwierigkeiten die traditionellen Deutungen des Todes Jesu durch die aufklärerische Hinwendung (seit Kant) zum unvertretbaren Subjekt und die Respektierung seiner personalen Freiheit und Mündigkeit geraten sind (81f., 97ff.). Dass ein neuzeitlicher Dogmatiker „von Voraussetzungen ausgeht, die nicht Voraussetzungen des Markus sind" (54 zu Barth, vgl. 106), kann man ihm zwar nicht wirklich zum Vorwurf machen. Aber es ist schon problematisch, wie etwa Bultmann und Rahner mit der Stellvertretungs-Soteriologie umgehen oder wie weit sich Rahners Denken gerade beim Dahingabe-Gedanken von den neutestamentlichen Grundlagen entfernt hat (vgl. 86f.). Barth und von Balthasar wird man hier die größere gedankliche Nähe attestieren dürfen. W. ebnet jedoch die Differenzen und Schwierigkeiten selbst wieder etwas ein, wenn er die markinischen Aussagen vorwiegend „final-soteriologisch" interpretiert (Stellvertretung geschieht zum Heil der Menschen und *für* sie: 520). Der „Grund" des göttlichen Rettungshandelns durch Jesus Christus wird dann primär in Gottes Liebe zu den der Sünde und dem Unheil verfallenen Menschen gesucht, nicht jedoch in einem Ordnungszusammenhang von Sünde und Unheil, der durch die Stellvertretung Christi aufgehoben würde. Dass das Dienen, Leiden und Sterben Jesu auch in diesem Sinne „notwendig" gewesen sein könnte und nicht nur, weil „die Menschen so sind, wie sie sind" (549, 593) – nämlich sündhaft und schuldig –, kommt nicht deutlich genug in den Blick. Trotzdem entsteht eine facettenreiche markinische Passions- und Sühnetheologie, die von W. fruchtbar mit der Fundamentaltheologie ins Gespräch gebracht wird.

Versuchen wir ein Fazit: Der Innovationsgrad der vorliegenden Arbeit ist nicht sehr hoch (Hauptgewährsleute für die wichtigsten Thesen sind Söding, Backhaus, Dschulnigg und Popkes). Es gelingt ihr jedoch, ein Bild faszinierender Geschlossenheit von der Passionstheologie des MkEv zu entwerfen, dessen exegetischer und allgemein-theologischer Attraktivität man sich kaum entziehen kann. Ich betone deshalb: W. hat gezeigt, wie man das MkEv lesen *kann*; dass man es in jedem Fall so lesen *muss* – nämlich im Grunde von Paulus her (trotz der diesbezüglichen eigenen Warnung auf S. 324, vgl. 109)! –, davon hat er mich noch nicht überzeugt. Eine – ganz und gar „abgespeckte" – General-Alternative wäre eine Art „Urbildchristologie", nach der Jesus den Seinen auf ihrem Weg bis ans Ende vorangeht, sich darin als Sohn Gottes erweist und die Glaubenden dadurch zur (Leidens-)Nachfolge befreit (durch diese Motivik und nicht durch die Sühnesoteriologie sind auch die Rahmenstücke des zweiten Evangeliumshauptteils bestimmt; vgl. die Weg- und Nachfolgemotive in Mk 8,27.33 und 10,52).

Literaturverzeichnis, Stellen- und ein hilfreiches Sachregister beschließen den Bd.

Bonn Günter Röhser

Dogmatik

Ade, Edouard: **Le temps de l'église.** Esquisse d'une théologie de l'histoire selon Hans Urs von Balthasar. – Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana 2002. 357 p. (Tesi Gregoriana. Serie Teologia, 79), kt € 20,00 ISBN: 88–7652–907–1

Luciani Rivero, Rafael Francisco: **El misterio de la diferencia.** Un estudio tipológico de la analogía como estructura originaria de la realidad en Tomás de

Aquino, Erich Przywara y Hans Urs von Balthasar y su uso en teología trinitaria. – Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana 2002. 628 p. (Analecta Gregoriana 285), kt € 40,00 ISBN: 88–7652–931–4

Als ich meinen Jubiläumsartikel zum 100. Geburtstag von Hans Urs von Balthasar („Eine Summe der Theologie im 20. Jahrhundert", in: ThRv 101 [2005] 353–370) vorbereitete, ließ ich mir die beiden an der Gregoriana in Rom entstandenen Doktorarbeiten kommen. Bei der konkreten Ausarbeitung stellte ich jedoch fest, dass die geplante Berücksichtigung der fremdsprachigen Sekundärliteratur die räumlichen Grenzen des Aufsatzes weit überschritten hätte, so dass ich mich bei der Darstellung der zweiten Rezeptionsperiode auf deutschsprachige Werke beschränken musste. Im Nachgang sollen nun die beiden genannten Gregoriana-Thesen noch besprochen werden.

Edouard Ade, Priester der Erzdiözese Cotonou in der westafrikanischen Republik Benin, sucht nach einem neuen Zugang zur Theologie der Geschichte, wie sie vom Basler Theologen konzipiert und bereits mehrmals Gegenstand monographischer Untersuchungen geworden ist. Namentlich nennt der Vf. die Pionierarbeit von Achiel Peelmann: Hans Urs von Balthasar et la théologie de l'historie, Bern / Frankfurt a. M. 1976 (also aus der ersten Rezeptionsperiode) und das Werk des Jesuiten Mario Imperatori: La teologia drammatica nella storia come chiave di lettura dell'opera di Hans Urs von Balthasar. Un discernimento dialogico nella modernità, Louvain-la-Neuve 1999, das zur zweiten Rezeptionsperiode gehört. In Abgrenzung von diesen Autoren findet er in einem Schlüsselsatz aus Balthasars dichtem Opusculum „Theologie der Geschichte" einen originellen Ansatzpunkt, um die Problematik neu aufzurollen: „Im Verhältnis von Mutter und Sohn spielt sich die intimste und konkreteste Begegnung zwischen göttlicher und menschlicher Geschichte ab: und die Aufgabe, dieses Verhältnis zu erforschen, führt die Theologie der Geschichte in ihre innerste Kammer" (Theologie der Geschichte, 1959, 46). Diese innerste Kammer weist auf die marianisch zentrierte Ekklesiologie des Basler Gelehrten. Die geschichtstheologische Problematik wird also mit der Ekklesiologie verknüpft und als Frage nach der spezifischen Zeit der Kirche neu gestellt. Nicht die Geschichtstheologie in sensu lato ist also das Objekt der Untersuchung, sondern die Zeit der Kirche. Ihre Zeitform wird als Modell der Geschichtstheologie herangezogen. In drei Hauptteilen wird das Thema kenntnisreich entfaltet.

Der erste Teil („L'analogie du temps", 21–123) bringt im ersten Kap. zahlreiche begriffliche Klärungen und erläutert die anthropologischen Fundamente der Zeit im Kontext der Kosmologie, der Phänomenologie und der Metaphysik. „Je konkreter das Dasein betrachtet und bedacht wird, desto mehr wird sich der Gedanke einer ihm angeborenen Anomalie aufdrängen [...] die Weise, wie hier über-natur-hafter Geist mit sterblicher Natur verspannt ist, weist auf einen tragischen Faktor im Weltgeschehen, eine Verstörung" (Theodramatik III, 78/79). Die Aporien der menschlichen Zeiterfahrung werden im zweiten Kap. unter das Licht der Offenbarung gestellt und so die theologische Dimension der Zeit in den Blick genommen. Zugleich werden die Begriffe Geschichte und Tradition vertieft. Im dritten Kap. fungiert das augustinische Zeitkonzept (in engem Anschluss an Balthasars Studie „Die Vision Augustins" in „Das Ganze im Fragment" skizziert) als Katalysator, um die ekklesiologische Prägung der Zeit („la matrice ecclésiologique du temps", 87) zu konturieren. Die gedanklichen Klärungen des ersten Hauptteils lassen sich zusammenfassen in der Erkenntnis, dass nicht nur die Analogie des Seins waltet, sondern darin eine Analogie der Zeit eingeschlossen ist. Das Mysterium der Zeit kann nur in ihrer Analogizität aufgehellt werden. „Dieses Geheimnis des transzendent u n d immanent Gehaltenseins der Zeit von der Ewigkeit (die das Zeitliche nicht nur laufen lässt, sondern es in seiner Sinn- und Entwicklungsrichtung ‚vorsehend' und ‚ordnend' begleitet) lässt die ‚Antinomien' der endenden Zeit als nicht schwerwiegender erscheinen denn die Antinomien des endlichen, geschöpflichen Seins überhaupt" (Das Ganze im Fragment, 43).

Während im ersten Hauptteil der Reflexionsduktus von den anthropologischen Daten der Zeit zum Mysterium der Kirche vorgedrungen ist, in der sich Gott und Mensch begegnen, verfolgt der zweite Hauptteil („Église et temps: visage, genèse et forme", 127–249) den umgekehrten Weg. Unter dem Titel „Das Antlitz der Kirche" resümiert das vierte Kap. die Ekklesiologie des Basler Theologen und hebt unter seinen ekklesiologischen Leitbegriffen die Leib- und Braut-Metapher hervor. Das fünfte Kap. konfrontiert mit der Frage, wie angesichts der im Christusereignis erreichten Fülle der Zeit, mit der in einem theologischen Sinn zugleich das Ende der Zeit erreicht ist, eine Zeit der Kirche überhaupt denkbar ist. In diesem Kap. setzt sich der Vf. mit einer Reihe von exegetischen Detailfragen auseinander, die unter den Stichworten Naherwartung, futurische oder präsentische Eschatologie kontrovers diskutiert worden sind. Dabei macht der Vf. auf eine gewisse Spannung (oder Entwicklung) aufmerksam, die bei den relevanten Aussagen Balthasars in „Herrlichkeit III/2-Neuer Bund" („Die Zeit der Kirche", 162–174) und in „Theodramatik II/2 („Die apokalyptische Provokation", 79–91) feststellbar ist. Das sechste Kap. versucht, die angerissene Problematik zu vertiefen („Hiatus, contemporanéité et continuité") und den Platz Marias in der Genese der Kirchenzeit zu lozieren. Das siebte Kap., das den zweiten Hauptteil beschließt, bedenkt die Rolle des Heiligen Geistes für die Zeit der Kirche. Er ist das Prinzip der Universalisierung des einmaligen Christusereignisses. Er prägt der menschlichen Zeit die forma Christi ein. Was die Sendung des Geistes betrifft, votiert Balthasar für die johanneische Sicht, nach der Jesus am Kreuz das Pneuma aushaucht, um es nach dem Hiatus des Karsamstags an Ostern seinen Jüngern einzuhauchen. Das lukanische Pfingsten erscheint dann wie eine demonstratio ad extra der unter dem Kreuz entstandenen Kirche, wie sie in der Übergabe der Mutter Maria an den Jünger Johannes bereits ins Werk gesetzt worden ist.

Die in den beiden Hauptteilen dargelegten theologischen Prinzipien finden ihre konkrete Anwendung bei drei Einzelthemen, die noch im dritten Hauptteil („Le contenu du temps de l'église", 253–332) behandelt werden. Das achte Kap. betrachtet die für die Zeit der Kirche konstitutive Nachfolge Christi (sequela Christi). Die im Geheimnis der Kirche begründete strukturelle Spannung zwischen dem pneumatischen und dem institutionellen Pol ist Gegenstand des neunten Kap.s. In diesem Zusammenhang wird auf die geschichtstheologischen Häresien des Millenarismus und des Joachimismus eingegangen. Das zehnte Kap. befasst sich mit der Frage nach der Rolle Israels und der Heidenvölker in der Heilsgeschichte. Die Antwort erfolgt im Einklang mit dem großen Kap. „Kirche aus Juden und Heiden" (in „Theodramatik II/2, 331–410"), in dem der Basler Theologe die schwierigen Fragen in einen weiten Horizont einordnet, ohne dabei den ungeheuren Anspruch zu relativieren, dass „die christliche Universalität keine (wenn auch unvollständige) Synthese aus Elementen ist, sondern eine die V o l l zahl der ‚Gesetze' (der Juden) und religiösen ‚Wahrheiten' (der Völker) überschreitende E i n zahl, die sich von oben in alles Emporstrebende und Suchende einsenkt und es auf eine qualitativ neue Stufe hebt" (a. a. O., 387). Eine Bibliographie (343–352) und ein Personenregister (353–354) beschließen das Werk.

Nur in groben Zügen ist der Gedankenweg dieser vielschichtigen Untersuchung wiedergegeben worden, die die Analogie der Zeit ins Zentrum rückt und die Geschichte als das Drama des Miteinanders, aber leider auch Gegeneinanders von unendlicher und endlicher Freiheit verstehen lehrt. Es ist dem Vf. gelungen, um die markanten Kernsätze des Opusculums „Theologie der Geschichte", das mit vollem Recht als ein Meisterwerk theologischer Spekulation betrachtet wird, die entsprechenden Texte aus „Das Ganze im Fragment", den Aufsatzbänden „Skizzen zur Theologie" und der Trilogie „Herrlichkeit – Theodramatik – Theologik" zu gruppieren und in einer eigenständigen Weise deren Lehrgehalt zu profilieren. Dass der Vf. mit der deutschen Originalausgabe gearbeitet hat (in den Anmerkungen wird auf die deutsche Ausgabe und in Klammern auf die französische verwiesen), muss anerkennend hervorgehoben werden. Seine von „kritischer Sympathie" (15/16) getragene Hermeneutik hat ein reifes Werk entstehen lassen, das volle Beachtung verdient.

Edouard Ade betont die Analogie der Zeit. Der Venezolaner *Rafael Francisco Luciani Rivero* legt unter dem Titel „El misterio de la diferencia" eine groß angelegte, vergleichende Studie zur Analogieproblematik vor. Seine „Gesprächspartner" sind Thomas von Aquin, Erich Przywara und Hans Urs von Balthasar. Die Architektur des weit gespannten Werkes besticht durch ihren übersichtlichen und wohl proportionierten Aufbau. Grundsätzlich wird die Analogieproblematik auf drei Ebenen loziert: als „analogia nominum" auf der logischen und sprachlichen Ebene, als „analogia entis" auf der Ebene des Seins und als „analogia Trinitatis" im innertrinitarischen Beziehungsgefüge der göttlichen Liebe. Bei jedem der drei Gesprächspartner entdeckt der Vf. die Prävalenz einer Ebene, ohne dass die beiden anderen ausgeblendet werden. So wird bei Thomas von Aquin eine Dominanz der „analogia nominum" vindiziert, bei Przywara rückt die „analogia entis" ins Zentrum, während Balthasar den Gravitationspunkt in die „analogia Trinitatis" verlegt. Damit ist ein Aufbau mit drei Hauptteilen gegeben, von denen jeder wieder in drei Kap. unterteilt wird, die ihrerseits jeweils in drei große Blöcke gegliedert sind.

Der erste Hauptteil (27–178) reflektiert die Analogiethematik unter ihrer genuinen logischen Perspektive. Die einschlägigen Stellen im Werk des Aquinaten werden kenntnisreich interpretiert und die beiden Grundtypen der Attributions- und der Proportionalitäts-Analogie unterschieden. Unter der Überschrift „Negative Theologie und dunkle Nacht" wird der gnoseologische Aspekt der Analogie bei Przywara erfasst, während die „Theologik" Balthasars den Bezugspunkt bildet, um in seinem Œuvre diesen Aspekt zu lozieren. Der zweite Hauptteil (181–347) wendet sich der Analogie des Seins zu und damit der metaphysischen Ebene. Den Stufenbau der Seinsordnung entfaltet Thomas mit dem Partizipationsgedanken. Bei Przywara wird das geschaffene Sein von einer polaren Spannungseinheit durchherrscht. In der Metaphysik Balthasars wird die Realdistinktion zwischen esse und essentia zum Ausgangspunkt eines Gefüges von vier das Sein durchwaltenden Differenzen (vgl. Herrlichkeit III/1, 943–957: „Das Wunder des Seins und die vierfache Differenz"). Die Analogie greift nicht nur messend in die innerweltlichen Verhältnisse ein, sie bewegt sich nicht nur in der Horizontalen, sondern sie ist zugleich in der Vertikalen verankert, so dass das 4. Laterankonzil lehrt: „Zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kann man keine so große Ähnlichkeit feststellen, dass zwischen ihnen keine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre" (DH 806). Doch ist damit die Analogiethematik keineswegs erschöpft, sondern es bleibt noch eine

weitere „Dimension" zu bedenken, indem die immanente Trinität anvisiert werden muss. Dies versucht der dritte Hauptteil (351–542), wo der Analogiebegriff nun zur Erhellung der innertrinitarischen Beziehungen herangezogen wird: Analogia Trinitatis. Nach einem Abriss der thomasischen Trinitätslehre, insofern sie die immanente Gegebenheitsweise betrifft (siebtes Kap.: „La circularidad trinitaria"), werden im achten Kap. („Analogía como agape") Zentralbegriffe Przywaras wie Logos, commercium, theologia crucis reflektiert, um dann im neunten Kap. („Palabra de Dios hecha carne") Balthasars Trinitätslehre zu skizzieren, die m. E. sowohl über Thomas wie Przywara hinausgegangen ist. Der Schlussteil (545–576) ist nicht nur eine Zusammenfassung, sondern ein Plädoyer für die Wiedergewinnung einer „symbolischen Theologie", ein Anliegen, das der Vf. in seinem früheren Werk „La Palabra olvidada: de la significación a la simbolización, Los Teques 1997" wohl ausführlicher dargelegt hat. Eine umfangreiche Bibliographie (577–612) mit Primär- und Sekundärliteratur zu Thomas, Przywara und Balthasar beschließt das monumentale Werk.

Wer sich die „Opera omnia" der drei „Gesprächspartner" vergegenwärtigt, kann ermessen, welche Lektüreleistung in diese Arbeit investiert worden ist. Um sich im Werk von Thomas, Przywara und Balthasar so sicher bewegen zu können, wie es der Vf. an den Tag legt, muß man Jahre studieren. Man ist erstaunt, wenn ein Dissertant bereits eine solche Leistung nachweisen kann. Mich persönlich haben die Teile, in denen Thomas behandelt wird, am meisten überzeugt. Bei der Darstellung Balthasars habe ich mich gefragt, warum der Vf. auf die Unterschiede, die zwischen dem Trinitätskonzept des Aquinaten und des Basler Theologen bestehen, an keiner Stelle hingewiesen hat. So sehr der letztere sich in der Metaphysik auf den ersten beruft, geht er in der Trinitätstheologie einen anderen Weg. Bei der Darstellung Przywaras hätte ich mir gewünscht, dass seine Radikalisierung der „größeren Unähnlichkeit" schärfer problematisiert worden wäre. Bei einem Vergleich von drei Autoren liegt die Gefahr von Wiederholungen nahe. Eine Straffung gewisser Partien hätte dem Werk als Ganzem gut getan.

Diese kritischen Marginalien wollen die Gesamtleistung in keiner Hinsicht schmälern. Wer sich mit der Analogieproblematik auseinandersetzt, wird mit Gewinn auf das Opus von Luciani Rivero zurückgreifen.

Ich möchte die Besprechung mit einer persönlichen Bemerkung abschließen, zu der ich durch einen Hinweis bei Edouard Ade angeregt worden bin. Auf der ersten Seite seiner Studie erwähnt der Vf. einen höchst informativen Literaturbericht über Geschichtstheologie der beiden Gregoriana-Professoren Maurizio Flick (1909–1979) und Zoltán Alszeghy (1915–1991) aus dem Jahr 1954[1]. Dort wird die kurze (29 Zeilen) Besprechung von Balthasars Opusculum „Theologie der Geschichte" (in der ersten Auflage von 1950) mit dem lapidaren Satz zusammengefasst: „Im Blick auf die fundamentale Verschiedenheit, die zwischen der Theologie der Geschichte von H. Urs von Balthasar und der unsrigen waltet, ist ein fruchtbarer Dialog nicht möglich"[2]. Etwa 15 Jahre später waren die beiden angesehenen Dogmatiker, die in ihren Vorlesungen sehr schnell die Impulse des 2. Vaticanums aufgriffen, auch meine theologischen Lehrer. Als ich dann im WS 1971/72 meine theologische Lizentiatsarbeit über die Theologische Ästhetik „Herrlichkeit I: Schau der Gestalt" schreiben wollte, fand sich unter den damaligen Theologieprofessoren keiner, der eine Arbeit über Balthasar betreuen wollte. Doch wurde eine einvernehmliche Lösung gefunden, indem einer der Dogmatikprofessoren (P. Karl J. Becker SJ) sich bereit erklärte, seine Unterschrift zu geben, wenn der Professor für Philosophiegeschichte und Vetter Balthasars, nämlich P. Peter Henrici, meine Arbeit betreut und benotet, was dann auch so geschehen ist. Ich habe daraus die Konsequenz gezogen und bin nach dem Lizentiat zur Promotion nach Deutschland zurückgekehrt. Anfang der siebziger Jahre war Balthasar für die Mehrzahl der Gregoriana-Professoren noch mit dem Stigma des Ex-Jesuiten behaftet. Er galt ihnen als Schöngeist ohne theologische Relevanz. Peter Henrici war damals der erste und einzige, der Arbeiten über den Schweizer Theologen angenommen und moderiert hat. Wie sehr sich in den zurückliegenden 30 Jahren die Situation vollkommen geändert hat, zeigt die Fülle der Diss.n, die inzwischen an der Gregoriana über den Basler Theologen geschrieben werden. Allein im Zeitraum zwischen 2000 und 2005 sind dort 17 Thesen über ihn verteidigt worden. Die Themenstellungen dieser Arbeiten verlaufen quer durch fast alle Traktate der systematischen Theologie und sind ihrerseits ein Indiz dafür, dass das Œuvre Balthasars als eine „Summe der Theologie im 20. Jahrhundert" betrachtet werden kann. Die Vorbehalte, die bis zum Konzil und auch noch danach seine Rezeption behindert haben, sind längst überwunden. Eine Liste (in chronologischer Anordnung) mit den zwischen 2000 und 2005 verteidigten Doktorarbeiten soll diese intensive Rezeption dokumentieren. Die Angaben sind dem Periodicum „La Gregoriana. Informazioni PUG" (2000–2005, Nr. 8-Nr. 24) entnommen, mit dem die römische Alma mater den Kontakt zu ihren ehemaligen Studenten weltweit pflegt[3].

- Pham, John-Peter: The Drama of the Cosmic Heart. The Theology of the Heart of Christ in the Works of Hans Urs von Balthasar. (Teologia. P. Gerald O'Collins S. J., 7893).
- Sara, Juan Manuel: Forma y amor. Un estudio metafisico sobre la trilogia de Hans Urs von Balthasar. (Filosofia. P. Carlo Huber S. J., 7837).
- Mahoney, Shaun L.: The Analogy between the Eucharist and Marriage according to Hans Urs von Balthasar. (Teologia. P. John M. Mc Dermott S. J., 7879)
- Pesarchick, Robert A.: The Trinitarian Foundation of Human Sexuality as Revealed by Christ According to Hans Urs von Balthasar. The Revelatory Significance of the male Christ and the male Ministerial Priesthood. (Teologia. S. E. R. Rino Fisichella, 7915).
- Ade, Edouard: Le temps de l'Église. Esquisse d'une théologie de l'histoire selon Hans Urs von Balthasar. (Teologia. P. Luis F. Ladaria S. J., 8031).
- Ivanda, Ivan: Das Problem des Bösen in der Theologie Hans Urs von Balthasars. (Teologia. P. Luis F. Ladaria S. J., 8078).
- Tibaldi, Marco: Il significato di Kerygma e la sua relazione con l'atto di fede nella Teologia di Hans Urs von Balthasar. (Teologia. S. E. R. Rino Fisichella, 8009).
- Raguz, Ivica: Sinn für das Gott-Menschliche. Transzendentaltheologisches Gespräch zwischen den Ästhetiken von Immanuel Kant und Hans Urs von Balthasar. (Teologia. P. Elmar Salmann OSB., 8142).
- Luciani Rivero, Rafael Francisco: El Misterio de la Diferencia. Un estudio tipológico de la analogía como estructura originaria de la realidad en Tomás de Aquino, Erich Przywara y Hans Urs von Balthasar y su uso en teología trinitaria. (Teologia. P. Elmar Salmann OSB., 8161).
- Cordovilla Pérez, Angel: La creación en Cristo en la teología de Karl Rahner y Hans Urs von Balthasar. (Teologia. P. Luis F. Ladaria S. J., 8233).
- Lopez-Tello Garcia, Eduardo: Simbología y lógica de la redención. Ireno de Lyón, Hans Küng y Hans Urs von Balthasar leídos con la ayuda de Paul Ricoeur. (Teologia. P. Elmar Salmann OSB, 8302).
- Antomarini, Brunella: Il dramma della bellezza. La percezione contemplativa in Hans Urs von Balthasar. (Filosofia. P. Jacques Servais S. J., 8367).
- Bangerl, Wilhelm Johann: Das Nichts als Ab-grund der Freiheitsgeschichte. Perspektiven der Gotteserfahrung im Zeitalter der Nichtsbedrohtheit aus der Begegnung mit Luigi Pareyson, Franz Rosenzweig, Karl Barth und Hans Urs von Balthasar. (Teologia. P. Elmar Salmann OSB., 8380).
- Uram, Jerzy: La ricezione del pensiero di Karl Barth nella teologia cattolica. Analisi delle opere di Hans Urs von Balthasar. (Teologia. P. Jared Wicks S. J., 8376).
- Marczak, Marek: Mistero e rivelazione di Dio Padre. Uno studio teologico sull'opera „Herrlichkeit" di Hans Urs von Balthasar. (Teologia. P. Félix Pastor S. J., 8415).
- Garcia, Augusto de Jesùs: La doctrina de la sustitución penal en la teología contemporánea. H. U. von Balthasar, B. Sesboüé, G. O'Collins, W. Pannenberg. (Teologia. P. John O'Donnell S. J., 8560).
- Piqué Collado, Jorge: Teología y música. Una contribución dialéctico-trascendental sobre la sacramentalidad de la percepción estética del misterio (Augustín, Balthasar, Sequeri: Victoria, Schönberg, Messiaen). (Teologia. P. Elmar Salmann OSB., 8555).

Bonstetten Manfred Lochbrunner

Basse, Michael: **Die dogmengeschichtlichen Konzeptionen Adolf von Harnacks und Reinhold Seebergs**. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001. 384 S. (Forsch. z. Kirchen- u. Dogmengesch., 82), geb. € 64,00 ISBN: 3–525–55190–8

Die vorliegende Untersuchung von Michael Basse, eine Habil.schrift an der Evang.-Theol. Fak. Bonn, bietet einen Vergleich der

[1] M. Flick – Z. Alszeghy, Teologia della storia, in: Gregorianum 35 (1954) 256–298.

[2] „Data la fondamentale diversità che vi è tra la teologia della storia di H. Urs von Balthasar e la nostra, non è possibile un dialogo fruttuoso" (a. a. O., 281).

[3] Bei der Liste werden in der Klammer die Fakultät, der Doktorvater und die Registriernummer vermerkt.

dogmengeschichtlichen Gesamtdarstellungen von Adolf von Harnack (1851–1930) und Reinhold Seeberg (1859–1935). Sie berücksichtigt zugleich die biographischen und kirchenpolitischen Rahmenbedingungen ihres Wirkens (Kap. 1) und stellt die „theologische Geschichtsforschung" der beiden Berliner Universitätstheologen in den kirchengeschichtlichen Kontext ihrer Zeit (Kap. 3). Kap. 2 („Die Dogmengeschichte als Entfaltung des Wahrheitsgrundes christlicher Religion") erörtert zunächst ausführlich das Geschichtsverständnis Harnacks und Seebergs und schildert dann Aufgabe, Proprium und Spezifika ihrer dogmengeschichtlichen Konzeptionen (52–224). Ein abschließendes Kap. 4 berücksichtigt die zeitgenössische Diskussion und aktualisiert das Thema im Blick auf die „Notwendigkeit und Aufgabe heutiger Dogmengeschichtsschreibung" (295–343). Ausführliches Literaturverzeichnis, Personen- und Sachregister sind beigegeben.

Um die Jahrhundertwende hatten sich Harnack wie auch Seeberg durch ihre theologiegeschichtlichen Arbeiten über die Grenzen der Fachwelt hinaus bereits einen Namen gemacht, „wobei ihr jeweiliges Lehrbuch der Dogmengeschichte nicht nur in damaliger Zeit zum Maßstab der Dogmengeschichtsschreibung geworden ist, sondern auch insofern bis heute unerreicht geblieben ist, als vergleichbare Gesamtdarstellungen seither nicht mehr verfaßt worden sind." (11) Doch: Ein Vergleich mit dem zeitgenössischen Leitfaden von Friedrich Loofs wird nur aspekthaft vorgenommen (s. Reg.). Die jüngeren vergleichbaren Darstellungen, so von A. Adam (1965) und K. Beyschlag (1982, 1988, 1991, 2000), W.-D. Hauschild (1995/99) werden nur beiläufig erwähnt bzw. charakterisieret (319; s. auch Reg.).

Der Autor erörtert in ausführlicher Darstellung einschlägiger Sachverhalte die Frage, „inwieweit die Intentionen Harnacks und Seebergs auch unter Berücksichtigung der allgemeinen theologischen Umbrüche sowie der speziellen geschichtstheologischen Probleme unserer Zeit noch in Zukunft Relevanz beanspruchen können". (11) Harnack, der um die Jahrhundertwende als herausragender Repräsentant kirchenhistorischer Forschung galt, wurde nach dem Weltkrieg vom krisistheologischen Verdikt über die liberale Theologie getroffen, hat aber in jüngster Zeit wieder verstärkt Beachtung gefunden, während Reinhold Seeberg gänzlich in Vergessenheit geraten war. Das gilt indes nur eingeschränkt: Seebergs mehrbändige Dogmengeschichte erlebte in den 50er Jahren eine fotomechanische Neuauflage. Als Systematiker ist er einflussarm geblieben. Während Harnack sich der demokratischen Entwicklung während der Weimarer Republik öffnete, gehörte Seeberg zu den stärker nationalkonservativ orientierten Kräften, die im Ersten Weltkrieg einen annexionistischen Siegfrieden propagierten, sich 1917 an der Gründung der Deutschen Vaterlandspartei beteiligten und so den „nationalen Aufbruch" in der Endphase der Republik förderten. Auch dem „Dritten Reich" hat seine „modern-positive" Theologie – jetzt ordnungstheologisch-völkisch akzentuiert – durchaus Sympathien abzugewinnen versucht. Indes: trotz starker Affinitäten zur NS-Ideologie sei er „doch kein überzeugter Anhänger der Nationalsozialisten geworden" (276). Sein Sohn, der Kirchenhistoriker Erich Seeberg in Berlin, hat kirchen- und fakultätspolitisch ähnliche Ziele vertreten und einer befürchteten Verbannung der theologischen Fakultäten von den Universitäten entgegenzusteuern versucht (vgl. K. Meier, Die Theologischen Fakultäten im Dritten Reich, Kap.12: Fakultätspolitische Ambitionen des Seeberg-Kreises; 313–351).

Die Einleitung orientiert auch über die einschlägige Literatur. Über Harnacks Dogmengeschichtsschreibung liegen einzelne Spezialuntersuchungen wie problemgeschichtliche Studien vor (W. Schneemelcher, F. W. Kantzenbach u. a.). Mit K. Blasers Diss. „Geschichte – Kirchengeschichte – Dogmengeschichte in Harnacks Denken" (Mainz 1964) konstatiert B. partielle Übereinstimmungen. Auf die Studie von G. Wayne Glick „The reality of Christianity. A study of Adolf von Harnack as historian and theologian" (New York 1967) wird hingewiesen. Wichtige Einsichten in Harnacks Geschichtsverständnis werden der katholischen Arbeit von Karl H. Neufeld bescheinigt („Adolf Harnack. Theologie als Suche nach der Kirche", Paderborn 1977). Im Blick auf Ritschls Einfluss, Harnacks Lutherinterpretation wie seine Hellenisierungsthese konnte der Vf. an E. P. Meijerings Arbeiten anknüpfen, versucht aber, die Ergebnisse in einen weiteren Bezugsrahmen zu stellen (13).

Zu Seeberg liegen zwei systematische Darstellungen seiner Theologie aus den dreißiger Jahren vor (G. Koch, 1932; W. Auer, 1937); ebenfalls nur systematisch relevant sind die Arbeiten von G. Steege (1993) und H.-J. Fraas (1960). Zur Beurteilung von Seebergs Geschichtsverständnis ist am ehesten noch die Diss. von Eberhard Poch heranzuziehen („Modern und positiv. Die Verantwortung der Theologie gegenüber ihrer Sache und ihrer Zeit in Reinhold Seebergs dogmatischem Denken", Marburg 1973). Die stärker systematische Wahrnehmung seiner „modern-positiven Theologie" ist auch dadurch bedingt, dass Seeberg Systematiker war. G. Brakelmann („Die deutsche Kriegstheologie im Ersten Weltkrieg. Reinhold Seeberg als Theologe des deutschen Imperialismus" [Bielefeld 1974] arbeitete auch Grundzüge seines Geschichtsverständnisses heraus. Indes ist eine umfassende Untersuchung des Theologen und Dogmenhistorikers Reinhold Seeberg „noch ein Desiderat" (15). Insofern dient der Vergleich Seebergs mit Harnacks Position einer klaren Konturierung beider dogmengeschichtlichen Konzeptionen.

Während Harnack stark zurückhaltend gegenüber der ihn prägenden geschichtsphilosophischen Tradition war, wodurch das Sichtbarwerden seiner Geschichtsforschung als Gesamtkonzeption erschwert wurde, blieb Seeberg um die Klärung seines Geschichtsverständnisses bemüht. Von Hegel und der Erlanger Theologie beeinflusst, eignete ihm eine stärker systematisierend-polarisierende Betrachtungsweise. (84) „So war Harnacks Geschichtsbegriff weniger theoretisch fundiert und damit teilweise auch vieldeutiger, während Seebergs Konzept auf Grund seiner systematisch-theologischen Vorentscheidungen stringenter war." (108) War Harnack an einer konsequenten Historisierung der Theologie gelegen, um das „Wesen des Christentums" zu ergründen, so ging Seeberg einen Mittelweg zwischen einer Historisierung der Geschichte und ihrer Dogmatisierung (109). Gravierende Unterschiede begegnen auch bei Charakterisierung des Dogmenbegriffs. Für Harnack ist Dogmengeschichte ein Hellenisierungsprozess, der die ursprüngliche Wahrheit des Evangeliums sichert, dabei dieses aber hellenistisch-zeitgeschichtlich überkrustet. Harnack fokussiert das Wesen des Christentums auf das Evangelium. Dogmengeschichte ist daher zugleich Dogmenkritik. Mit Luther endet die Dogmengeschichte, da der verpflichtende Charakter des Dogmas wegfalle. Dogma ist im Wesentlichen das altkirchliche Dogma (These vom „dreifachen Ausgang der Dogmengeschichte" in Reformation, Sozianismus und römischem Katholizismus; 173 f.). Jede Erneuerung des altkirchlichen Dogmas sei Verrat an der Reformation. Für Seeberg hingegen ist Dogmengeschichte christliche Ideengeschichte, sofern diese kirchliche Lebenstypen hervorgebracht hat (155). Dogma ist der kirchliche Lehrsatz oder das Gefüge solcher Lehrsätze im kirchlichen Lehrbegriff, wozu die formelle Anerkennung durch die organisierte Kirche gehört. Ihm ist Dogma Ausdruck des Gemeindeglaubens als auch der Heilswahrheit.

Seeberg sei – so der Autor – darin zuzustimmen, dass die Reformation nicht grundsätzlich das Dogma, sondern nur einen bestimmten Infallibilitätsanspruch aufgehoben habe, insofern das Dogma der Schrift untergeordnet wurde. Dass die Reformatoren am Dogma festgehalten haben, war „keine Inkonsequenz, sondern ergab sich aus ihrem eigenen Dogmenverständnis, insofern das Dogma als inhaltliche Zusammenfassung der biblischen Verkündigung zu verstehen ist." (195) Durch diese praktisch-theologische Relevanz des Dogmas für den Gemeindedienst gilt Seebergs Ansatz als historisch und theologisch tragfähiger, während Harnacks Dogmenverständnis weder Luther noch dem Dogma gerecht werde. (195) Bei Seeberg wird positiv hervorgehoben, dass nicht wie bei Harnack „ein Ursprungsgeschehen wesenhaft ergründet und demgegenüber das Dogma als defizient erwiesen, sondern der fortdauernde Wahrheitsgehalt dieses Überlieferungsprozesses aufgezeigt werden sollte" (222). Der Abschnitt „Harnacks und Seebergs Konzeptionen in der Diskussion ihrer Zeit" (295–308) bietet eine kurze Überschau über das Rezensionsecho. Eine Erörterung der Gegenwartsdiskussion schließt den Bd ab.

Während K. Beyschlag nochmals den Versuch einer Gesamtdarstellung macht, beschränkt W. A. Bienert Dogmengeschichte und -begriff auf die älteste Phase der eigentlichen Normenbildung, die spätere Entwicklung sei der Konfessionskunde zuzuweisen. Andere, so W.-D. Hauschild, fassen die Dogmen- mit der Theologiegeschichte und Kirchengeschichte zusammen. (319)

Der Autor plädiert bei historiographischer Würdigung der dogmenhistorischen Leistung Harnacks für einen weiteren Dogmenbegriff, der sich nicht allein auf das altkirchliche Dogma beziehen darf. Vielmehr müsse „sich die Dogmengeschichte für alle Konfessionen bis in die Gegenwart erstrecken". (332) Auch die Bekenntnisschriften gehören zur Dogmengeschichte; die Aufgabenverteilung von Dogmengeschichte und Symbolik verbiete sich (gegen W. Bienert, vgl. 326), wenngleich auch die „umstrittene praktisch-theologische Komplexität" des Symbolbegriffs nicht in den Dogmenbegriff hineingetragen werden soll. (328, Anm. 104). Seeberg sei auch gegen Harnack darin zuzustimmen, „daß die Stellung der Reformatoren zum Dogma keineswegs inkonsequent war, sondern sich aus ihrem eigenen Dogmen- und Theologieverständnis ergab." Sie hoben nicht grundsätzlich das Dogma, sondern einen bestimmten Anspruch auf Infallibilität auf, was aber den Verbindlichkeits- und Geltungscharakter des Dogmas nicht berührt. Der Autor favorisiert auch die Eigenständigkeit der Dogmen- von der Kirchen- und Theologiegeschichte (332 ff.) und postuliert die eschatologische Offenheit der Dogmengeschichte, was „die Möglichkeit neuer Dogmen" einschließt. (338) Von daher gehören auch die Barmer Theologische Erklärung wie auch die Basisformel des Ökumenischen Rates der Kirchen von 1948 und (in erweiterter Fassung) von 1961 als weitere Fixpunkte zur Dogmengeschichte. Auch mit einer eigenständigen Dogmenentwicklung in den Jungen Kirchen könne durchaus gerechnet werden, die der Situationsgebundenheit des Dogmas gerecht zu werden versucht, ohne aber den Inhalt christlichen Glaubens und Bekennens aufzugeben oder zu relativieren (339). Bei einem dogmengeschichtlichen Neuansatz seien die theologiegeschichtlichen Grenzen der klassischen Konzeptionen der Dogmengeschichte zu durchbrechen, nicht jedoch die Standards einer theologischen Geschichtsforschung zu übersehen, die Harnack und Seeberg „über ihre theologiegeschichtlich bedingten Begrenzungen hinaus einen historischen Stellenwert" (341) sichern (genannt werden u. a. Grundsätze exakter Quellenforschung, genetische Orientierung, Verbindung von Narrativität und Rationalität sowie Lebenspraxis ihrer Geschichtsschreibung). Für die stärkere Berücksichtigung der Rezeptionsgeschichte des Dogmas wird abschließend eine Lanze gebrochen.

Die stark geschichtsmethodologisch orientierte gediegene Arbeit von Michael Basse über die Dogmengeschichtskonzeption zweier klassischer Repräsentanten kann sowohl kirchengeschichtliches wie systematisches Interesse beanspruchen.

Leipzig Kurt Meier

Ervens, Thomas: **Keine Theologie ohne Kirche.** Eine kritische Auseinandersetzung mit Erik Peterson und Heinrich Schlier. – Innsbruck / Wien: Tyrolia 2002. 341 S. (Innsbrucker theologische Studien, 62), kt € 35,00 ISBN: 3–7022–2483–1

Die Studie (Diss. WS 2001/02 in Bonn, Betreuer K.-H. Menke) stellt sowohl einen kundigen Beitrag zur Diskussion um die Wissenschaftlichkeit der Theologie wie eine theologiehistorische Abhandlung zu einem wichtigen Kapitel der Ausbildung der Disziplin um die Mitte des 20. Jh.s dar. Überdies liefert sie Informationen über die ökumenische Auseinandersetzung dieser Zeit. Bekanntlich waren die beiden Protagonisten des Untertitels Konvertiten vom Luthertum zum römischen Katholizismus. Das Buch öffnet sich außerdem notwendigerweise der ganzen Debatte mit Barth, Althaus, Bultmann, die sie führen mussten. Auch für die Kritik aus der Gegenwart bezieht sich der Autor auf den Ansatz des Protestanten G. Sauter. So ist nebenbei so etwas wie eine kontroverstheologische Arbeit herausgekommen.

Sie stellt zuerst die biographischen wie theologischen Grundlagen von Peterson und Schlier vor. Damit verbunden ist eine Art Rekapitulation der Radikalität des theologischen Denkens der Periode zwischen den beiden Weltkriegen des abgelaufenen Saeculum. Deutlich wird, welche Rolle die Philosophie spielt (Kierkegaard, Heidegger). Im abschließenden großen Kap. sucht Ervens die „kritische Auseinandersetzung" zu leisten. Gestützt auf Sauter einerseits, auf die wissenschaftstheoretischen Ansätze Verweyens, Pröppers und Klaus Müllers andererseits zeigt er, dass sich Theologie immer im Spannungsfeld von Glaube und Vernunft vollzieht. Gerade deswegen und nicht nur auf Grund ihres Lebensgeschickes war für Peterson und Schlier Theologie in gewissem Sinne immer Dogmatik, d. h. bezogen auf und gebunden an die vermittelnde Instanz Kirche, durch die der Nexus zur Offenbarung in der Hl. Schrift (v. a. betont durch den Exegeten Schlier, wie sich versteht) ermöglicht und gewahrt wird. So ist die Kirche der primäre Ort theologischer Arbeit. Gemäß den Perspektiven des letzten Konzils ist darunter nicht bloß das Lehramt, sondern ebenso als Glaubensbezeugungsinstanz des sensus fidelium in den Blick genommen. Aufmerksam ist zu machen darauf, dass darin einbeschlossen ist und sein muss eine spirituelle Grundhaltung des Theologen. Der Vf. zitiert einen Passus aus dem Nachruf Schliers für Peterson, der nach wie vor bedenkenswert ist: „‚Fromm' meint ja nicht unangefochtenen bürgerlich-tugendhaften Lebenswandel. Es meint auch nicht unkritischen, naiv-verklärenden Beifall zu allem, was Kirche oder Hierarchie tut und darstellt. Aber es meint jenes Gebanntsein des Lebens von der Realität des vergebenden und schenkenden Gottes inmitten der Welt der Sünde und des Todes". Man kann dem Werk der analysierten Denker gewiss die eine oder andere Einseitigkeit, auch eine eher idealistische Betrachtung zu Lasten schreiben, die die konkreten Schwierigkeiten nicht recht sieht. Ungeachtet dessen haben sie gegen alle vordergründige Selbstvergewisserung darauf hingewiesen, dass die eingeforderte ekklesiale Komponente theologischer Arbeit ganz im Dienst der Wahrheitsfindung, des Erschließens der göttlichen Offenbarung dient. In diesem Sinn steht die thetische Proklamation des Buchtitels gewiss zu Recht.

Die Diss. ist geprägt von einer sehr sorgfältigen Untersuchungsarbeit. Der Autor hat das Opus Petersons und Schliers genau analysiert. Dabei erliegt er freilich manchmal der Versuchung, alle Seitenwege abzugehen, die sich dabei auftun. Der Leser und die Leserin müssen manchmal Sorge tragen, nicht den Hauptpfad aus den Augen zu verlieren. Zu danken ist aber jedenfalls der insgesamt gelungene Versuch, zwei schon wieder halb vergessene Partner des theologischen Disputes vor einem halben Jahrhundert neuerlich als Partner auch der heutigen Problematik angemahnt zu haben. Man braucht nur daran zu denken, dass beide nachhaltig die Theologie Joseph Ratzingers, des gegenwärtigen Papstes, beeinflusst haben.

Eine nach Quellentexten und Sekundärliteratur unterteilte Bibliographie und ein Personenregister erschließen das Buch der wissenschaftlichen Nutzung.

Pentling Wolfgang Beinert

Tambour, Hans-Joachim: **Theologischer Pragmatismus.** Semiotische Überlegungen zu George A. Lindbecks kulturell-sprachlichem Ansatz. – Münster: LIT 2003. 363 S. (Studien zur Traditionstheorie, 6), pb € 24,90 ISBN: 3–8258–65223

George Lindbecks sog. postliberale Theologie hat in Nordamerika während der 1980er und 90er Jahre eine heftige Grundlagendiskussion ausgelöst. Seit einigen Jahren ist der lutherische Ökumeniker auch im deutschen Sprachraum zu einem Referenzpunkt geworden, wenn es um die Ortsbestimmung von Kirche, Theologie und verbindlicher Glaubenslehre in einer postchristlichen Zeit geht. Mehrere Monographien versuchten auf dieser Seite des Atlantiks bereits, Lindbecks Ansatz zu würdigen und ihn anhand anderer Autoren in sicherere Bahnen zu lenken. Der vorliegenden Diss., bei Medard Kehl SJ in Frankfurt / St. Georgen entstanden, gelingt es auf zuverlässige Weise, anhand klug ausgewählter Primär- und Sekundärquellen sowie grundiert durch den persönlichen Austausch mit George Lindbeck den kulturell-sprachlichen Ansatz übersichtlich darzustellen und in die deutschsprachige Diskussion einzuordnen. Das Verdienst Tambours besteht insbesondere darin, die in der Tat oft brüchige oder zumindest mißverständliche Argumentation Lindbecks im Licht des semiotischen Pragmatismus von C. S. Peirce zu betrachten, wodurch sich manche Unklarheiten auflösen und ein überzeugenderes Gesamtbild gestalten lassen.

Das Anliegen eines Autors wie George Lindbeck (*1923), bei dem das Leben mit dem Werk, das akademische wie kirchliche Umfeld mit den eigenen Studien auf derart enge Weise verwoben sind, will in seinen ureigenen Entdekkungszusammenhängen verstanden werden. Viele Missverständnisse in der bisherigen Rezeption hätten vermieden werden können, wäre der Hintergrund des Lindbeckschen Denkens und seine biographische Verwurzelung genügend bedacht worden. Deshalb ist T.s *erster Teil* (17–98) sehr wichtig, in dem er vier Sphären des Einflusses herausarbeitet: Als Missionarssohn im chinesischen Hinterland aufgewachsen, hat Lindbeck von Anfang an den Unterschied kultureller und religiöser Netzwerke ermessen können. Er lernte, die westliche Moderne als eine Epoche unter anderen aufzufassen und die eigene Identität als gemeinschaftlich vermittelt anzusehen. Eine andere Welt betrat Lindbeck durch die Kontakte mit der katholischen Kirche. Als junger Konzilsbeobachter und daran anschließend für viele Jahre in ökumenischen Kommissionen federführend tätig, gewann er weitreichende Einblicke in ihre Lebens- und Lehrgestalt. „Eine Konfessionsgrenzen überschreitende Erfahrung von Kirchlichkeit bildete sich heraus und wird zur stillschweigenden Voraussetzung seines theologischen Denkens." (34) Seine akademische Heimat war die Yale University. Hier wurde er im Geiste der protestantischen Neo-Orthodoxie ausgebildet und zugleich für die sozio-kulturelle Begehung des Glaubens sensibilisiert. Konfessionen lernte er demnach als Lebensformen verstehen, die eine partikulare und in der religiösen Praxis lebendige Logik aufweisen. Angeregt durch den Austausch mit Kollegen wie Brevard Childs, David Kelsey und Hans Frei nahm eine postkritische Bibelhermeneutik in seinen Schriften zunehmend eine zentrale Rolle ein. Die wissenschaftstheoretischen Debatten unter postmodernen Vorzeichen bildeten schließlich den vierten Einflussbereich für Lindbeck. Die Grundkonstanten sind dabei für T. zurecht das Differenzdenken, der *linguistic turn* sowie eine *nonfoundational philosophy*, die nicht eine neutrale epistemologische Basis anstrebt, sondern ihre Suchbewegungen als kontingente Interpretationen in pluralen Verweiszusammenhängen versteht.

Im *zweiten Teil* (99–246) stellt der Vf. ausführlich George Lindbecks Hauptwerk *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age* (1984, dt. 1994) vor. Auffallend hierbei ist – zumal für eine Diss. – der sparsame Einsatz von Zitaten. T. vermag mit eigenen Worten die Intentionen Lindbecks zu vermitteln und zugleich gezielt die in der breiten Rezeption vorgenommenen Einsprüche aufzuzeigen. Gestützt auf Autoren, die Lindbeck oft stillschweigend voraussetzt, und versehen mit interessanten Verweisen auf europäische Philosophen und Theologen gelangt T. zu einer eigenständigen Darstellung, die selbst den Lindbeck-Kenner nicht ermüdet. Doch drängt sich die Frage auf, ob eine solche ausgiebige Darlegung eines schon oft referierten Ansatzes sinnvoll ist, wenn der *dritte Teil* (247–329) ohnehin die Kernthese unter einem neuen Betrachtunswinkel entfaltet. Diese Doppelung mutet sonderbar an; sie bewirkt, dass erst nach 250 S. die im Titel angekündigten semiotischen Überlegungen angestellt werden. Freilich, akademische Arbeiten verlangen ihren Tribut: Sie erschöpfen sich oft zu einem großen Teil in der Reproduktion bereits bestehender Argumentationen.

Der wirklich neue Beitrag T.s kommt auf wenigen Seiten zum Tragen. Er kann nämlich überzeugend darlegen, daß Lindbecks Ansatz im Grunde als zeichenteoretisch erscheint und erschlossen werden kann. Der semiotische Pragmatismus von Charles S. Peirce dient dem Vf. dazu, die von Lindbeck versuchte Gratwanderung zwischen einem naiven Realismus und einem Idealismus bzw. radikalen Konstruktivismus abzusichern sowie dem postliberalen Programm eine ontologische Referenz zu ermöglichen. Die Semiotik bildet somit eine Grundlagenwissenschaft, mittels derer die Integrität der religiösen Lebensform gewährleistet bleibt und sie doch allgemein einsehbar zur Geltung kommen kann. Weder Lindbeck noch Peirce wollen eine neue Theorie aufstellen, sondern ihnen geht es darum, Instrumente zur Verfügung zu stellen, um Gedanken zu klären. Für Lindbeck ist es aufklärungsbedürftig, wie einstmals entgegengesetzte Lehren im ökumenischen Gespräch plötzlich ohne Kapitulation versöhnt werden können. Sein Interesse ist also heuristischer Natur und seine Erläuterungen will er an der praktischen Bewährung gemessen haben.

So unterfangen treten die von Lindbeck konstruierten Gegeninstanzen „präliberal" und „liberal" besonderes plastisch hervor. Während der von Lindbeck beschriebene präliberale Propositionalismus keinen Interpretationsspielraum lässt, weil der Zeichenträger seine Bedeutung allein vom Objekt erhält, so gibt der liberale Typ einen zeichenfreien Zugang zur universalen Erfahrung vor, der umso problematischer wird, je mehr sich homogene Milieus auflösen und verschiedene Interpretationsmedien etablieren. „Der Mangel der herkömmlichen Ansätze besteht darin, dass sie die pragmatische Dimension des Zeichens nicht berücksichtigen und deshalb unterstellen, daß dessen Bedeutung jedem ohne Vorbedingung zugänglich ist. Implizit setzen sie damit einen universalen Code bzw. eine Universalgrammatik voraus, die die Vielzahl von Eigentraditionen generiert. Lindbeck hingegen stellt die Besonderheit der religiösen Logik heraus und meint, dass jede Sprache eine eigene Weltsicht vermittle. Damit setzt der kulturell-sprachliche Ansatz ein triadisches Zeichenmodell voraus, nach dem die Beziehung zwischen Zeichenträger und Objekt nur durch andere Zeichen und somit eine spezifische Sichtweise erschlossen werden

kann. Will man eine einzelne Äußerung verstehen, ist deshalb immer ihr Interpretationsmodus zu beachten." (295) Die Bedeutung eines kirchlichen Lehrsatzes kann sich demnach nur in seiner Funktion innerhalb der kommunal gelebten Tradition ermessen. Glaubenssätze sind Anwendungsbeispiele der religiösen Tiefengrammatik. Konkrete Ausformulierungen sind deshalb von den sie leitenden Prinzipien zu unterscheiden. Neuen Situationen gerecht zu werden bedeutet nicht, alte Formulierungen satzhaft zu wiederholen (vorliberal) oder diese als bloße Ausdrucksformen einer allen gemeinsamen religiösen Grunderfahrung zu relativieren (liberal). Es gilt vielmehr, die leitende Logik der kirchlichen Tradition auf neue Fragestellungen anzuwenden (postliberal).

Die gemeinsame Matrix des Semiotischen hebt die postliberale Alternative gegenüber den anderen beiden Modellen besonders deutlich ab und fördert ein neues Verständnis von Religion und Theologie, das auch dem metaphysischen Desiderat entsprechen kann. Religion ist nicht wie im vorliberalen oder liberalen Modus „ein Zeichen für eine extratextuelle Wirklichkeit (Sachverhalte, Gefühle), sondern ein eigener Lebensraum, der eine bestimmte Perspektive auf die Wirklichkeit freisetzt." (269f) Sinngemäß bildet die Religion als Ganzes eine „Transformationsregel der Alltagssprache" (297) und ist „religiöses Wissen [...] ein praktisches Orientierungswissen" (333). Die Religion erscheint gerade auch im semiotischen Blick wie eine Sprache oder Kultur als Symbolsystem, deren gemeinschaftlich geteilte Bedeutung nur verständlich ist, wenn man die Regeln des betreffenden Zeichensystems kennt. Ihre Stärke und Vernünftigkeit zeigt sich darin, inwieweit sie das eigene Leben und die ganze Welt schlüssig deuten und in ihren Interpretationsrahmen absorbieren kann. Die Aufgabe der Theologie ist es, die leitenden Prinzipien der christlichen Grammatik zu erschließen und das reiche Vokabular der Glaubenspraxis mit einer schlüssigen Syntax zu inszenieren. „Als eine Art Gebrauchs- und Gelegenheitstheologie muss sie immer auch kontextuelle Theologie sein, die auf die konkreten Fragestellungen, die je nach Ort und Zeit variieren, eingeht und nicht versucht, eine Apriori-Theorie ohne Weltbezug zu entwerfen." (323)

T. bemüht sich zu zeigen: Der damit gesetzte Verzicht auf eine in deutschen Landen weit verbreitete Letztbegründung des Glaubens anhand außerreligiöser Theoreme führt keineswegs in eine fideistische Position. Da nach Peirce eine zeichenfreie Erkenntnis unmöglich ist, kann die Wirklichkeit nur durch Interpretation begriffen werden. Eine solche postmoderne Ontologie liegt im Denkhorizont Lindbecks: „Zeichen sind [...] nicht bloß durch Konventionen vermittelte Deutungen der Lebenswelten und damit bloß subjektive oder intersubjektiv geteilte Bewußteseinsinhalte; vielmehr spiegeln sie, wenn auch in einer gewissen Brechung, die Realität wider und setzen somit eine Metaphysik voraus. [...] Interpretationen sind deshalb nicht beliebig, sondern müssen sich anhand objektiver Kriterien rechtfertigen." (307) Der *consensus catholicus* weist etwa einen solchen prozessuralen und sozialen, durchaus auch standortgebundenen und daher vorläufigen Charakter der Wahrheitserkenntnis auf.

Damit hat Hans-Joachim Tambour anhand von George Lindbeck einen theologischen Pragmatismus entworfen, der in der Tat dazu angetan sein könnte, eine zukunftsträchtige Richtung für eine plausible Theologie im Kontext der zunehmend säkularen Gegenwart anzuzeigen.

Kremsmünster Bernhard A. Eckerstorfer OSB

Fundamentaltheologie

Bongardt, Michael: **Einführung in die Theologie der Offenbarung.** – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2002. 206 S., kt € 19,90 ISBN: 3–534–15996–9

In der verdienstvollen, ökumenisch angelegten Reihe „Einführung Theologie" ist eine „Einführung in die Theologie der Offenbarung" erschienen, die – das sei vorweggenommen – in didaktischer wie in fachwissenschaftlicher Perspektive rundum empfohlen werden kann. Der Vf. ist der katholische systematische Theologe Michael Bongardt (tätig an der FU Berlin). B. versteht die Theologie der Offenbarung nicht – wie es ein herkömmliches Verständnis des Offenbarungstraktats nahe legen würde – als formale Theologie. Es geht ihm bei seiner Einführung zentral auch um das inhaltliche Profil biblische Offenbarung und dann um die systematisch-theologisch herauszuarbeitende Korrespondenz von *Offenbarungsgestalt und Offenbarungsgehalt*. In den Zuordnungen der klassischen Fächerperspektiven ausgedrückt: Diese Einführung verbindet auf glückliche Weise fundamentaltheologische und dogmatische Fragestellungen und eignet sich gerade deshalb gut als Begleitlektüre für das Grundstudium in den verschiedenen theologischen Studiengängen.

Die ausführliche bibeltheologische Reflexion setzt mit gut nachvollziehbaren hermeneutischen Markierungen ein, in denen die Dialektik von Fremdheit und Erfahrungsnähe, von Aneignung und Verbindlichkeit zum Tragen kommt. Der Durchgang durch das Alte und das Neue Testament führt in biblische Grundmotive der Gott-Begegnung ein und differenziert dabei gleichsam Offenbarungsmodi, in denen Gottes Handeln und Reden zur Sprache gebracht, in Anspruch genommen und bezeugt wird. Dabei zeigt sich als hermeneutische Kern-Herausforderung die Rede vom Handeln Gottes in der Geschichte, schließlich in Jesus Christus, und damit die Frage, in welchem Sinne von Gottes Gegenwart in der Geschichte des von ihm erwählten Volkes und des von ihm gesandten Messias gesprochen werden kann. Offenbarung ist allein zugänglich im menschlichen Zeugnis. Sie ist deshalb als „Korrespondenzgeschehen" zu begreifen (42), was eben auch zur Folge hat, dass die von den Zeugen jeweils in Anspruch genommenen Bildgehalte und Vorstellungsmuster in ihrer Vieldeutigkeit und Ambivalenz (so etwa im Blick auf die Vorstellungen von Macht, Gewalt und Gericht) theologisch zu würdigen sind. Offenbarungstheologie hat – so B. – den „klärenden Entwicklungen der biblischen Gottesrede" nachzugehen; sie „wird den Klärungsprozess, der in die Eindeutigkeit der biblischen Gottesrede mündete, nicht nur als Vorgabe akzeptieren: Sie wird diesen Prozess selbst dem Offenbarungsgeschehen, von dem die Bibel zeugt, zurechnen" (41).

Der systematischen Entfaltung liegt die Überzeugung zugrunde, dass nur der Glaube Offenbarung als solche wahrzunehmen vermag, dass von der geschehenen Offenbarung her der Glaube, der sie wahrnimmt, aber zur vernünftigen Reflexion des Geglaubten herausgefordert ist (fides quaerens intellectum). B. geht die problemgeschichtlich entscheidenden Phasen und Positionsbestimmungen durch und eruiert mit Blick v. a. auf den Deutschen Idealismus, Schleiermacher und Kierkegaard die denkerischen Möglichkeiten, die Autorität der Offenbarung und die Autonomie menschlicher Vernunft miteinander zu vermitteln oder in einer fruchtbaren Spannung zueinander zu sehen. Unter dem Stichwort „Gestalt" geht es dann um die Frage der Offenbarungserkenntnis: Wie kann das als Offenbarung Bezeugte glaubwürdig, also auch vor der menschlichen Vernunft verantwortet werden? Glaubwürdigkeitserweise führen – so die heute allgemein geteilte Kritik der „natürlichen Theologie" – zu der Einsicht, dass weder die Wirklichkeit als solche noch einzelne Ereignisse in ihr als Gottes Offenbarung verstanden werden *müssen*. Das den Menschen Begegnende stellt sie ausnahmslos – bei aller objektiven Evidenz, die ihm zukommen mag – vor die Entscheidung, wie sie es deuten, welche Bedeutung sie ihm zumessen wollen. Die Deutungsentscheidung wird in einem den Deutenden zugewachsenen Horizont vollzogen; dieser Horizont steht freilich mit jeder neu vollzogenen Deutung selbst wieder zur Entscheidung. Wenn das eingeräumt wird, so kann auch – in Abkehr von der herkömmlichen Wunder-Argumentation – „darauf verzichtet werden, von einem Ereignis, das als Offenbarung gelten soll, seine anderweitige Unerklärbarkeit zu fordern" (112). Gottes Handeln wird glaubwürdig, da sein guter Wille glaubwürdig wird. Es kann vernünftig geglaubt werden, wo Menschen wahrnehmen können, dass hier Gottes guter Wille geschieht bzw. geschehen ist (vgl. 114f.).

Das Kap. zum „Gehalt" (der inhaltlichen Bestimmung) des christlichen Offenbarungsbekenntnisses arbeitet anhand entsprechender Entwürfe die formalen und inhaltlichen Profilierungen einer „Offenbarungstheologie von unten" und einer „Offenbarungstheologie von oben" heraus: Offenbarung als das, wonach der Mensch mit allem, was er ist, sucht, worin er die Erfüllung seiner tiefsten Sehnsucht und die Widerfahrnis des ihm (als endliche Freiheit) zutiefst Entsprechenden erkennen kann; oder Offenbarung als die Widerfahrnis des den sich selbst unzugänglichen Menschen – den Sünder von Anfang an – Offenbarenden und Richtend-Zurechtbringenden. Die anthropozentrisch gewendete Theologie Karl Rahners und die dialektische Theologie Karl Barths sind hier die Referenzentwürfe, zwischen denen sich eine große Bandbreite mehr oder weniger vermittelnder Positionen öffnet. Dass beide Perspektiven – die „von oben" und die „von unten" – nicht im Gegensatz zueinander stehen müssen, weist B. am konkreten, aber zentralen Problemfall des Verhältnisses von Natur und Gnade auf.

Im IV. Kap. analysiert B. die Gegenwarts- bzw. Vergegenwärtigungsweisen der Offenbarung im Heiligen Geist, den Vorgang ihrer Überlieferung in Schrift, Tradition(en) und sakramentaler Praxis der Kirche. Er sondiert eine Verständigungsbasis im Blick auf die einschlägigen Kontroversen zwischen den christlichen Konfessionen und markiert dabei – gleichsam im Vorübergehen – wichtige „Eckdaten" einer ökumenisch konsensfähigen Ekklesiologie. Abschließend (Kap. V) bestimmt B. das Verhältnis des christlichen Offenbarungsglaubens zur Vielheit der Religionen. Dabei diskutiert er ausführliche die pluralistische Option einer Theologie der Religionen und sieht mit ihr die Gefahr einer „Vernachlässigung der Wahrheitsfrage" gegeben (182). Er setzt dem eine an Cassirer und Pröpper entwickelte reflektiert inklusivistische Sicht entgegen, mit der die *bedingte* Offenbarungsgestalt als solche anerkannt wird, in der Gottes *unbedingt* für den Menschen entschiedene Liebe sich manifestiert. Mit dieser Anerkennung wäre die Anerkenntnis anderer symbolisch-bedingter Verwirklichungen einer Beziehung zum Unbedingten als mögliche Offenbarungen verbunden, aber auch die Bereitschaft zum Widerspruch, wo man einer Religion begegnet, „die nachweislich Gott nicht anders, sondern als einen anderen bekennt" (186).

B.s Einführung bahnt einen guten Zugang zu den zentralen offenbarungstheologischen Diskursen und verbindet damit die Vorstellung wirkungsgeschichtlich repräsentativer theologischer Positionen. So bietet B. eine auf die Erfordernisse des theologischen Lehrbetriebs gut abgestimmte, anspruchsvolle, aber nicht von vornherein überfordernde Basislektüre. Er entwickelt in zentralen Sachthemen durchaus eine eigene profilierte Position. Aber diese Position wird im Durchgang durch relevante Problemaspekte und theologische Optionen nachvollziehbar herausgearbeitet und gibt nicht schon die Perspektive vor, in der alles andere nur noch eingeordnet wird. So darf man dieser Einführung eine weite Verbreitung wünschen und vorhersagen.

Münster Jürgen Werbick

Kirchengeschichte / Patrologie

Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte des Konzils, hg. v. Franz Xaver Bischof / Stephan Leimgruber. – Würzburg: Echter 2004. 424 S., pb € 30,00 ISBN: 3–429–02605–9

„Im Licht Christi [...], des Bildes des unsichtbaren Gottes, des Erstgeborenen vor aller Schöpfung, will das Konzil alle Menschen ansprechen, um das Geheimnis des Menschen zu erhellen und mitzuwirken dabei, daß für die dringlichsten Fragen unserer Zeit eine Lösung gefunden wird". Diese programmatische Proklamation aus *Gaudium et spes* 10 fasst vielleicht am besten die Intention des Vaticanum II zusammen, wie sie sich in einer bisher in der Konzilsgeschichte nie da gewesenen Fülle von Texten niedergeschlagen hat. 2005, nach vierzig Jahren, galt es den Abschluss dieser Kirchenversammlung zu feiern oder doch wenigstens kritische Rückschau zu halten. Das ist reichlich in den kirchlichen wie weltlichen Medien, aber auch in der theologischen Reflexion ausgiebig getan worden – von gewaltigen Kommentarbänden wie dem Herder'schen Fünfbände-Opus bis zu bescheidenen Gedenkartikeln in den Kirchenblättern. Gewissermaßen eine quantitative Mittelstellung nimmt das (auch nicht eben schmale) Sammelwerk ein, das aus einem Themenheft der MThZ aus dem Jahr 2002 erwachsen und im Jahr vor dem Jubiläum auf den Markt gebracht worden ist.

In 19 Beiträgen befassen sich 17 Autoren, die meisten aus der Generation der während des Konzils Studierenden und heute kurz vor oder kurz hinter der Emeritierungsgrenze stehenden Theologen, mit den 16 Konzilsdokumenten, deren jedem ein Artikel gewidmet ist. Die Einleitung von M. N. Ebertz legt die religionssoziologischen Voraussetzungen frei, die das Konzil bestimmt haben, die gesellschaftliche Relativierung von Religion aufgrund von Pluralisierungsvorgängen, die für das 20. Jh. typisch wurden. Am Schluss findet man als „Anhänge" zwei hochinteressante Ein- und Ausblicke. Andreas Batlogg SJ sucht nach „Spuren des deutschen Theologen Karl Rahner in den Konzilstexten" und arbeitet wenigstens ansatzweise auf einem noch fast gänzlich brach liegenden Feld: Welchen Einfluss hatten die Konzilsperiti, unter denen neben dem Innsbrucker Dogmatiker so bedeutende Männer wie Yves Congar und Joseph Ratzinger waren? Der Aufsatz macht etwas sichtbar vom theologisch-spirituellen Ethos der Bischofsmitarbeiter wie auch von ihrem Wirken bei der Erarbeitung der Dokumente. Der „Anhang 2" des Münchener Privatdozenten Th. Amann untersucht die „Lehre des Konzils im Spiegel des Kirchenrechts", dessen Neufassung im CIC 1983 eine Umsetzung derselben in den Rechtsalltag der Glaubensgemeinschaft sein sollte.

Die Referate über die Konzilstexte folgen mit einer gewissen Lockerheit dem gleichen Schema: Nach einer kurzen redaktionellen Positionierung werden der Sitz des Dokumentes im Leben (der Jahrhundertmitte), seine Entstehung und sein Inhalt knapp und konzis dargestellt. Besonders erwähnenswert ist das vielfach festzustellende Bestreben der Autoren, die sachliche Vernetzung der Aussagen mit anderen Texten der Kirchenversammlung zu profilieren. Auch wenn durchaus ein Erkenntnisfortschritt von Sitzung zu Sitzung beobachtet werden kann: Das Resultat zeigt bei aller Vielgestaltigkeit der Themen und der Lösungen eine erstaunliche Kohärenz und Konvergenz. Entsprechend dem Anlass der Edition legen alle Beiträge am Schluss eine Rechenschaft über die Rezeption „ihrer" Dokumente vor, und zwar die innerhalb der Aula von St. Peter selber wie v. a. jene der Nachgeschichte. So entsteht ein farbiges Bild der Neuanfänge, der Verwerfungen, der nicht gereiften Blütenträume wie auch der immanenten Rache bei den kirchenpolitischen Kompromissen. Da sind Dynamisierungsprozesse wie in der Liturgiereform angestoßen worden (K. Richter), aber auch Überforderungen zugemutet worden. Bischof Kurt Koch nennt als Betroffener die unerfüllbaren Wünsche des „Dekrets über die Hirtenaufgabe der Bischöfe" (*Christus Dominus*) ziemlich ungeschminkt beim Namen. Mutige Neuansätze sind abgeblockt worden von der Ängstlichkeit der Väter, die der neuscholastischen Denkweise und der Idee der ewigen Wahrheiten, welche die Kirche allezeit vermelde, verhaftet waren: Besonders unglückliche Folgen hatte das, so hebt L. Mödl hervor, für das Priesterproblem der nachkonziliaren Jahrzehnte: „Die Reform der Kirche steht und fällt mit der Reform ihrer hauptamtlichen Akteure, und diese sind nun einmal vornehmlich die Priester. Eine solche Reform aber hat offensichtlich – trotz vieler Bemühungen – bis heute kaum stattgefunden" (Besprechung von *Presbyterorum ordinis*, 315). Von einer nachkonziliaren Umdeutung des konziliaren Wollens spricht E. Klinger im Blick auf die Kirchenkonstitution (88–93): Die Idee des Volkes Gottes mutierte in die Theorie einer *communio (hierarchica)*.

Die wenigen Hinweise machen zur Genüge deutlich: Das Buch befleißigt sich einer ebenso vornehmen wie offenen Haltung der realistischen Kritik. Die Tendenzen, welche das Konzil als strahlenden und absoluten Neuanfang der Kirche verklären, sind grundlos. Unbegründet sind aber auch jene, welche es als das Ende des Glaubenslebens denunzieren wollen. In genere zeichnen sich die Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen durch einen Geist der Katholizität, der Dialogbereitschaft, des mutigen Geleites der Zeitgenossen aus. In herausragender Weise bezeugen dies etwa ein Text wie *Nostra aetate* über die nichtchristlichen Religionen, den A. Renz rezensiert. Die Nichtchristen werden erstmals wahrgenommen nicht als Objekte der Mission, sondern als Subjekte in ihrem eigenen Selbstverständnis. Er scheint aber übers Ziel hinauszuschießen, wenn er auf S. 216 dem Konzil unterstellt, es habe eine neue Offenbarung im Islam implizit anerkannt. Die Gesprächsoffenheit manifestiert sich, wie P. Neuner zeigt, u. a. im Dekret *Unitatis redintegratio*. Schon während der Versammlung bekamen die nichtkatholischen Beobachter einen effizienten Zugang zu den Beratungen. Der Text selbst rezipiert praktisch die Basisformel des ÖRK. Natürlich ist das genuinste, deswegen auch umstrittenste Dokument zu erwähnen, wenn man die „Weltzuwendung" des Konzils belegen möchte: Die Pastorale Konstitution *Gaudium et spes* über die Kirche in der Welt von heute, die einen kundigen Interpreten in N. Mette gefunden hat. Er nennt sie einen „inspirierenden Konzilsbeschluss" (289) und meint damit: Die Kritiker haben nicht unrecht, wenn sie ihr eine nicht immer ganz reife Sicht der Dinge vorhalten, aber sie irren, wenn sie sie als marginalen Text der Kirchengeschichte einstufen wollen.

Manchmal liefen Anstöße von Konzilsteilnehmern zunächst ins Leere; erst später finden sie ein Echo. Ein gerade jüngst wieder aktuell gewordener Beleg findet sich in dem Aufsatz von F. Gahbauer OSB über das Dekret *Orientalium Ecclesiarum*. Schon damals geriet der Status Roms als eines Patriarchats in die Diskussion. Man ließ aber alles beim Alten. Erst 2006 hat dann (zu allgemeiner Irritation) Papst Benedikt XVI. auf den Titel eines abendländischen Patriarchen verzichtet.

Es gibt kaum noch Augenzeugen des Konzilsgeschehens; die Generation, deren Jugend es geformt hat, tritt langsam ab. Für die meisten Zeitgenossen ist das Zweite Vatikanische Konzil schon eingegangen in den Nebel des Präteritums, des vorbei Gegangenen. Die zum Jubiläum veröffentlichten Besinnungen aber haben fast unisono klargemacht: Die Wirkungsgeschichte ist noch lange nicht abgeschlossen, die Perspektiven sind mitnichten abgegolten. Das Sammelwerk von Bischof und Leimgruber bietet eine vorzügliche Hilfe gerade für die Jüngeren, sich dessen bewusst zu werden und die Folgerungen mit Vertrauen zuzulassen. Eine abundante Bibliographie sowie ein Personen- und ein Sachregister geben erschließende Hilfe für das Studium zunächst des Werkes, dann hoffentlich auch der konziliaren Texte.

Pentling Wolfgang Beinert

Ehrenpreis, Stefan / **Lotz-Heumann,** Ute: **Reformation und konfessionelles Zeitalter.** – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2002. VIII, 138 S. (Kontroversen um die Geschichte), kt € 16,50 ISBN: 3–534–14774-X

Als „Studienliteratur" und Lektüre zur Vorbereitung von Vorlesungen und Examina, wie im Vorwort für die neue Reihe „Kontroversen um die Geschichte" gepriesen, eignet sich der vorliegende Bd wahrlich nicht; dazu setzt er zu viel voraus. Denn wenn Studierende die Forschungskontroversen um die zentralen Fragen der Reformationsgeschichte wirklich verstehen wollen, brauchen sie zuerst solides Überblickswissen über die Epoche selbst (Personen, Ereignisse, Strukturen), bevor sie auf dieser Basis Streitfragen zwischen Gelehrten nachvollziehen und einordnen können. Diese Einführung wird aber anders als in den bewährten und parallelen Reihen „Grundriß der Geschichte" und „Enzyklopädie deutscher Geschichte" im ersten Teil leider nicht geboten. Auch eine Definition des Begriffs „Reformation" fehlt. Ob das für „didaktischen" und „prüfungspraktischen Darstellungsstil" spricht (VII), sei dahingestellt.

Die neun Forschungskontroversen zu den Themen Reformation als Epoche, Stadt und Reformation, ländliche Gesellschaft, radikale Formen von Reformation und Täufertum, Konfessionalisierung, Epochenbegriff des konfessionellen Zeitalters, Reformation und kultureller Wandel, Frauen und die europäische Perspektive durch das Beispiel England sind dagegen gut ausgewählt. Die Hauptprotagonisten kommen angemessen zu Wort. Aber die „ideologischen" Hintergründe dieser Forschungskontroversen, ihre personelle und zeitgeschichtliche Einordnung werden nicht geboten. Kontroversen über historische Phänomene finden nun einmal nicht im luftleeren Raum statt, Erkenntnis und Interesse gehören immer noch zusammen. Dass etwa ausgerechnet der Lutheraner Bernd Moeller eine „lutherische Einführung" vertritt, die auf die These hinausläuft „Ohne Martin Luther keine Reformation", kommt doch nicht von ungefähr (27). Darüber erfahren die studentischen Leser aber nichts.

Insgesamt scheint die Reformation ohnehin ein Thema der Profanhistoriker zu sein. Theologische Kirchengeschichte und Frühneuzeithistorie seien leider „noch" getrennt (9), aber nach Ende des II. Weltkrieges sei immerhin die theologische Wahrheitsfrage „in den Hintergrund" getreten. Dadurch sei die „Reformation" aus dem Bereich konfessioneller Polemik befreit worden (10). Gerade beim Thema Reformation muss aber aus kirchenhistorischer Perspektive auch die Wahrheitsfrage gestellt werden. Denn es gibt gute und schlechte Religion, positive und negative Elemente in den christlichen Konfessionen. Reformation ist zwar auch ein (sozial-)geschichtliches Thema, aber v. a. doch ein theologisches, und die Kontroversen um sie sind es zumindest zum Teil auch.

Münster Hubert Wolf

Gregory, Andrew: **The Reception of Luke and Acts in the Period before Irenaeus.** Looking for Luke in the Second Century. – Tübingen: Mohr Siebeck 2003. XV, 426 S. (Wiss. Unters. z. NT 2. Reihe 169), kt 69,00 € ISBN: 3–16–148086–4

Bei diesem Buch handelt es sich um die überarbeitete und erweiterte Fassung einer philosophischen Diss. an der Univ. Oxford. Das ursprüngliche Vorhaben des Promotionsprojektes war ein Vergleich der Pneumatologie des lukanischen Doppelwerks mit den pneumatologischen Konzeptionen in der christlichen Literatur des zweiten Jh.s. Aufgrund der Schwierigkeiten, in der frühchristlichen Literatur des zweiten Jh.s lukanische Einflüsse ausmachen geschweige denn bestimmt sagen zu können, einer der Autoren habe lukanische Theologie in seinem Werk aufgenommen und verarbeitet, entschied sich der Vf. von der Pneumatologie abzusehen und sich allein der Frage zu widmen, welchen Gebrauch die frühchristlichen Autoren des zweiten Jh.s vom Lkev und der Apg gemacht haben und welche Schlussfolgerungen aus dem möglichen Gebrauch gezogen werden können.

Ergebnis ist eine recht umfangreiche Studie in vier quantitativ sehr unterschiedlichen Teilen. Der sehr kurze *erste Teil* (1–21) dient der Einführung sowie der methodologischen Grundlegung. Der umfangreiche *zweite Teil* (22–298) beschäftigt sich mit der Rezeption des Lkev. Nach einem kurzen Überblick über die bisherige Forschung sowie zur Überlieferungslage des Lkev in den frühesten Handschriften geht der Vf. der Frage nach, ob vor Irenäus, bei dem Lukas zweifelsfrei bezeugt ist, Gebrauch vom Lkev gemacht worden ist. Der Vf. untersucht dazu eine ganze Reihe von Schriften und bespricht in Frage kommende Stellen, in denen es um Episoden aus dem Leben Jesu oder um Logia Jesu geht. Dabei finden in meist kurzen Kap.n biblisches Schrifttum, Apostolische Väter, judenchristliche Schriften, Texte aus den Apokryphen, gnostische Texte sowie Tatians Diatessaron Berücksichtigung; größere Kap. widmen sich Marcion (173–210) und Justin (211–292). Der *dritte Teil* (299–351) fragt in ähnlicher Weise wie der zweite nach dem Gebrauch der Apg im zweiten Jh. Hier begegnen erneut Schriften wie der 1. Clemensbrief oder der Polykarpbrief sowie Autoren wie Justin. Ferner untersucht der Vf. 2 Tim sowie den Apostelbrief; allerdings bezieht er auch Texte mit ein, deren Datierung in die Zeit vor Irenäus mehr als fraglich erscheint, z.B. die pseudoclementinischen Rekognitionen. Im äußerst kurzen *vierten Teil* schließlich (352–354) werden die Ergebnisse zusammengefasst. Ein Quellen- und Literaturverzeichnis (355–392) sowie mehrere Indizes (393–426), darunter auch ein Stellenindex, beschließen das Buch.

Die Studie versammelt vielfältiges Material zur frühen Bezeugungsgeschichte des Lkev sowie der Apg und präsentiert es geordnet und übersichtlich. Die in Frage kommenden Quellentexte werden meistens im Original zitiert und den Stellen aus dem Lkev und der Apg, auf die sie möglicherweise Bezug nehmen, gegenübergestellt. Sofern es sich um mehrfach bezeugte Stellen aus der synoptischen Tradition handelt, werden auch die Parallelstellen dargeboten. Der Leser kann sich somit sehr gut orientieren und sich ein eigenes Bild über den Gebrauch des Lkev und der Apg bei den einzelnen Autoren oder in den einzelnen Schriften machen. Die sorgsamen Analysen und Interpretationen des Vf.s sind dabei oft eine Hilfe. Ihm ist ein methodisch verantworteter Umgang mit den Quellen ein wichtiges Anliegen, das ist in der Studie allenthalben zu merken, und der Vf. selbst wird nicht müde, dieses Anliegen immer wieder zu betonen. Er stützt sich dabei auf die Kriteriologie H. *Kösters*, demzufolge nur dann von einer Abhängigkeit gesprochen werden kann, wenn ein Autor auf einen Text Bezug nimmt, bei dem die redaktionelle Tätigkeit eines Evangelisten nachgewiesen werden kann. Konkret heißt das, dass von einem Gebrauch des Lkev oder der Apg im zweiten Jh. nur dann die Rede sein kann, wenn ausgeschlossen werden kann, dass der jeweilige Autor weder aus einem anderen Synoptiker noch aus einer Quelle geschöpft haben kann, die bereits Lk selbst vorgelegen hat, z.B. der Spruchsammlung Q. Anders herum gesagt muss also zweifelsfrei feststehen, dass dem frühchristlichen Autor eine Fassung des Lkev oder der Apg vorgelegen hat. Vor diesem Hintergrund überrascht es nicht, dass der Vf. zu dem Ergebnis kommt, dass eine direkte oder indirekte literarische Abhängigkeit von Lk und der Apg im frühchristlichen Schrifttum vor Irenäus nicht nachzuweisen ist. Gregory sagt damit nicht, es könne ausgeschlossen werden, dass ein Autor von Lk oder der Apg Gebrauch gemacht habe; ein Gebrauch lässt sich aber eben nicht mit hinreichender Bestimmtheit beweisen. Das gilt dem Vf. zufolge letztlich auch für Justin, auch wenn er mehr als jeder andere Autor vor Irenäus reichen Gebrauch der synoptischen Tradition macht und dabei auch Parallelen zu Lk erkennen lässt. Allein im Falle Marcions lässt sich der Vf. auf die Hypothese ein, dass es sich bei seinem Evangelium um eine frühe Fassung des Lkev gehandelt haben könnte, die keine Kindheitserzählungen enthalten habe.

Nach der Beschäftigung mit der Studie bleibt beim Rez. ein zwiespältiger Eindruck zurück. Grundsätzlich ist ein handwerklich solider und methodisch gewissenhafter Umgang mit den Quellen zu begrüßen. Das gilt gerade vor dem Hintergrund der Tatsache, dass gemeinhin mehr Abhängigkeiten frühchristlicher Schriften von biblischen Traditionen behauptet werden als bewiesen werden können und dass man sich manches Mal besser eines Urteiles über eine vermeintliche Abhängigkeit enthält oder eine Frage offen lässt. Gleichwohl wächst, je weiter man beim Lesen des Buches kommt, das Unbehagen, sich intensiv mit dem Werk zu beschäftigen und den Weg, den der Vf. in seiner Analyse geht, mitzugehen, da man sowieso schon ahnt, was kommt: Dass er nämlich manche interessante Details, die seine Analyse zu Tage bringt, selbst immer wieder infrage stellt mit einem Hinweis darauf, dass alles auch ganz anders sein könnte. Natürlich ist diese Feststellung richtig, aber dafür hätte es mit Verlaub nicht so einer umfänglichen Studie bedurft. Des Weiteren ist man sich nach der Lektüre des Buches nicht mehr sicher, worum es G. eigentlich geht. Geht es um die Frage, ab wann davon ausgegangen werden kann, dass das LkEv als Schrift vorgelegen hat? Oder interessiert G. die Frage, ob und seit wann Lkev und Apg als zwei Bde eines Werkes wahrgenommen und gelesen worden sind? Oder ist G. letztlich gar von Tendenzen angetan, die ganz am Ende in seiner Zusammenfassung anklingen, der zufolge „the question of the dating of *Luke* and *Acts* respectively should remain open with the second century as a viable option" (353)? Wie auch immer, G. meint zumindest, „such a conclusion is congruent with the conclusions of this thesis" (ebd.). Womöglich wäre G. besser beraten gewesen, die ursprüngliche Idee seines Promotionsprojektes nicht ganz beiseite zu schieben. G. hat nämlich bei der Beurteilung der Rezeption von Lk und Apg, wenn ich richtig sehe, ein entscheidendes Beurteilungskriterium übersehen. Neben der rein *formalen*, literarischen Rezeption ist auch eine *inhaltliche* Rezeption zu berücksichtigen. Vielleicht wäre es sinnvoll gewesen, die Vielzahl von Stellen, bei denen eine formale, literarische Rezeption zurecht zurückhaltend beurteilt wird, durch einen inhaltlichen Vergleich mit der Theologie des Lk oder der Apg weiter zu erhellen.

Münster Christian Uhrig

Leitgöb, Martin: **Vom Seelenhirten zum Wegführer.** Sondierungen zum bischöflichen Selbstverständnis im 19. und 20. Jahrhundert. Die Antrittshirtenbriefe der Germanikerbischöfe (1837–1962). – Rom / Freiburg / Wien: Herder 2004. 319 S. (Römische Quartalschrift. Supplementband, 56), Ln € 87,50 ISBN: 3–451–26458–7

Die Wiener kirchenhistorische Diss. leistet einen Beitrag zur Phänomenologie des Bischofsamtes im 19. und 20. Jh. (21 f., 279). Hierzu konzentriert sich der Vf. auf die Antrittshirtenbriefe der 43 aus dem 1818 wiederbelebten Collegium Germanicum hervorgegangenen Diözesanbischöfe aus dem deutschsprachigen Raum bis zum II. Vatikanum. Diese werden durch die Literatur beleuchtet: „Die entsprechenden biographischen Informationen" als Hintergrund „sind aus den entsprechenden Artikeln der in den Jahren 1983 und 2002 von Erwin Gatz herausgegebenen Bischofslexika geschöpft". (58). Methode ist eine „quellennahe inhaltsanalytische Textinterpretation" (55) – ausführliche Zitate als Beleg – nach einem jeweils angelegten Untersuchungsraster: 1. Die Situation in der Gegenwart und die Stellung und die Bedürfnisse der Kirche in ihr; 2. Der Bezug des Bischofs zu Gott und Christus; 3. Die Stellung des Bischofs innerhalb der Hierarchie (Papst, Priester etc.); schließlich: 4. Das Verhältnis des Bischofs zu seinen künftigen Diözesanen. Um die Bischöfe diachron zusammenfassen zu können, analysiert sie der Vf. generationsweise (-1870), (-1918), (-1933), (-1962).

In einem einleitenden Teil wird die Fragestellung expliziert und das Quellencorpus Hirtenbrief näher untersucht. Gegen den Rückzug der Kirchengeschichte auf historischen Faktenpositivismus unterstreicht der Vf. ihren theologischen Charakter, indem sie einen Beitrag zur Klärung heutiger Probleme (16) leisten soll, da sie in einem theologischen Kommunikationszusammenhang stehe (20). Solche heutigen Fragen seien für die Arbeit 1. die Konfrontation der Kirche mit der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte, 2. die Verhältnisbestimmung des Papstes zu den Ortsbischöfen und 3. der Mittelpunkt des Bischofsamtes (12–15). Mit den Germanikerbischöfen sei eine Gruppe gewählt, die durch Romverbundenheit, apostolischen Impetus, ignatianische Spiritualität und eigenständiges Gruppenbewusstsein verbunden sei (30 f.). Zudem sei sie zumindest im 19. Jh. im Kontext des Ultramontanismus zu positionieren. „Fragwürdig" erscheinen dem Vf. jedoch „historische Deutungen, welche diese für den Weg der Kirche repräsentative Rolle – offen oder unausgesprochen – mit dem Etikett ‚verhängnisvoll' behaften und die ehemaligen Alumnen des Collegium Germanicum gewissermaßen als die besonderen Agenten eines

auf die Zementierung seiner Herrschaftsansprüche bedachten Papsttums oder einer rückständigen jesuitischen Theologie sehen" (33 f.). – Hirtenbriefe setzten sich nach dem Konzil von Trient vor allem durch das Beispiel des Carlo Borromeo allmählich durch, wobei man auf das Vorbild der apostolischen Briefliteratur des Neuen Testaments zurückgriff. Diese Prägung erklärt die grundsätzliche inhaltliche Ausrichtung ebenso wie den relativ einheitlichen formalen Aufbau.

Die in den Hirtenbriefen der Germaniker der Generation vor dem I. Vatikanum implizierte Theologie gibt dabei den Ausgangspunkt einer allmählichen und verhalten einsetzenden theologischen Entwicklung an: Die Gegenwart wird pessimistisch gezeichnet: Es herrsche Aufklärung und Liberalismus, mithin Ungehorsam gegen die rechtmäßige Autorität, der Unglaube und die Feindschaft gegen die Kirche, die Hölle erhebe sich gegen den Klerus (66–71). Im schroffen Kontrast zur Zeit sei die Kirche, gegründet auf dem Papsttum, ein fester Fels, außerhalb derer man nicht zum Heil gelangen könne. Das Bischofsamt ist so für das Seelenheil der Gläubigen verantwortlich, es repräsentiert Christus und steht in der apostolischen Sukzession. Theologisch ist das Bischofsamt für die Bischöfe dieser Generation vor allem durch die Lehre von den drei munera Christi als oberster Priester, Lehrer und Leiter bestimmt (104–108), wobei gerade „das Hirtenbild [...] eine zentrale Metapher für das Selbstverständnis der Bischöfe" abgibt (89). Die Bischöfe verstehen sich als verlängerter Arm des Papstes (92); ihrer Autorität ist vom Klerus und den Gläubigen aber umgekehrt wieder Gehorsam zu leisten. – In den Hirtenbriefen der Zeit zwischen 1870 und 1918 tritt nun im Prinzip dieselbe „apologetische Ekklesiologie" hervor (119). Allerdings fällt die geballte Zeitkritik nun meist nicht mehr ganz so apokalyptisch aus, wird das streng hierarchische Verständnis der alleinseligmachenden Kirche immerhin vorsichtig durch Bilder ergänzt, die die Kirche gemeinschaftlicher und als Organismus sehen (121 f.).

Mit dem stärkeren römischen Einfluss auf die Bischofsernennung durch den CIC von 1917 kommt es zu einem deutlichen Anstieg der Germanikerbischöfe. Die Zeit zwischen 1918 und 1945 kann dabei als Periode der Vorbereitung („Sattelzeit", 283) von behutsamen Neuansätzen angesehen werden. Die Analyse der Gegenwart wird nun differenzierter, wobei auf Grund der kirchlichen Soziallehre die soziale Situation stärker in den Blick der Bischöfe gerät. Nach wie vor wird die religiöse Lage aber als negativ und wegen ihrer Säkularisierungstendenzen als gefährlich eingeschätzt (Theater, Kino, Kleidung, Sport etc.) und auf eine christliche Durchdringung der Gesellschaft gedrungen (173 f.). Was der Vf. in diesem Zusammenhang als „unüberhörbare Kritik am Nationalsozialismus" (169 und 199 f.) durch Konrad Gröber interpretiert, ist aber doch wohl eher eine Kritik am Kommunismus gewesen. Die Kirche ist den Bischöfen weiterhin vor allem hierarchische Gnadenanstalt, doch werden gemäß den päpstlichen Lehraussagen die Bilder vom „corpus mysticum" und von der Kirche als Liebesgemeinschaft übernommen. Die Gläubigen seien gemäß dem päpstlichen Anliegen der Katholischen Aktion zum Einsatz für das Reich Gottes aufgefordert (178–182). Die Theologie des Bischofsamtes und seine hierarchische Stellung in der Kirche werden unverändert fortgeführt, freilich verstehen die Bischöfe ihr Amt nun verstärkt auch als Liebe, Sorge und Dienst. Ob dies freilich bereits eine „beeindruckende Antwort" „auf die Auf- und Umbrüche des ekklesialen Bewusstseins wie auf die politischen, gesellschaftlichen und religiösen Herausforderungen der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen" ist (209), möchte der Rez. eher bezweifeln. – Die Bischofskongregation zwischen 1945 und 1962 sei nun vollends durch einen ekklesiologischen Neuaufbruch gekennzeichnet. Gegen den praktischen Materialismus war die Rechristianisierung das Anliegen dieser Bischofsgeneration. Erneut wird das lebendig-organische und das gemeinschaftliche an der Kirche betont und die Kirche nun primär als Leib Christi gesehen. Gemäß dem Gedanken der Katholischen Aktion werden die Gläubigen bewusst in die Sendung der Kirche einbezogen, auch wenn eine Theologie des „Volkes Gottes" außer bei Julius Döpfner und Joseph Höffner noch keine Rolle spielt (238–240). Die Bischöfe sehen sich nun vor allem dafür verantwortlich, dass die Gläubigen in Gott hineinwachsen und so in die Welt wirken. Konstant bleibt die Legitimation durch die apostolische Sukzession, die Drei-Ämter-Lehre und die völlige Unterordnung unter die päpstliche Autorität. Gegenüber den Gläubigen tritt die Hirt-Herde-Metapher aber nun zurück, die offenbar als betulich und antiquiert (262) empfunden wurde. Döpfner versteht sich dagegen nun als „Wegführer" (264). Damit werde das alte defensive Bischofsideal nicht aufgehoben, sondern durch eine offenere Sichtweise ergänzt.

Die Hirtenbriefe der Germanikerbischöfe zwischen 1837 und 1962 spiegeln also „zwei unterschiedliche ekklesiale Bewusstseinslagen", die „nacheinander [...] aber auch neben- und miteinander" bestehen (285). Nach dem Vf. könnten heutige Amtsträger aus beiden Theologoumena Anregungen für ihre Amtsführung ziehen (286 f.). Auch spiegele sich in ihnen die immer noch zunehmende Ausrichtung der Kirche auf das Papsttum in einer globalisierten Gesellschaft wider. Die Thesen der Arbeit sind ausführlich belegt und in sich weitestgehend plausibel. Abschließend aber einige weiterführende Anmerkungen:

1. Die erzielten Ergebnisse könnten um einiges vertieft werden, wenn man die Entwicklung des Amtsverständnisses und der Ekklesiologie der Bischöfe in Beziehung setzen würde zur Entwicklung der theologischen Forschung. Dann erst hätte man ein sichereres Kriterium an der Hand, ob theologische Neuorientierungen mutig oder zögerlich rezipiert wurden. Interessant wäre auch die Frage, welche Ansätze unter welchen Bedingungen aufgegriffen wurden und was scheinbar gar nicht in den Blick genommen wurde, etwa die historische Diskussion um die „successio apostolica", das Verhältnis des Episkopats zum Papsttum, die ökumenische Bewegung und die Neuausrichtung an der Bibel und den Vätern.

2. Ebenfalls von großem Interesse wäre hier der Vergleich der Gruppe der Germanikerbischöfe mit den aus deutschen Universitäten hervorgegangenen Hirten gewesen. Hier könnte und müsste sich die These des Vf.s bewähren, dass die Germaniker nicht durch den häufig unterstellten „Fanatismus einer Minderheit" geprägt waren (277). Zu untersuchen wäre, ob die unterschiedliche theologische Prägung eine abweichende Rezeption bezüglich Inhalt und auch bezüglich Geschwindigkeit mit sich gebracht hätte.

3. Auffallend ist zudem der massive Anstieg der Germaniker unter den Bischöfen im Untersuchungszeitraum. Während in den 81 Jahren zwischen 1837 und 1918 nur 15 das Amt eines Diözesanordinarius erhielten, waren es in den 44 Jahren von 1918 bis 1962 28, davon 18 nach 1945. Zu Recht stellt der Vf. heraus, dass dafür der neue CIC und die Vorliebe Eugenio Pacellis / Pius' XII. die Hauptverantwortung tragen. Ist die Ernennung der Germanikerbischöfe für diesen Zeitraum damit nicht doch ein Indiz für das Durchsetzen einer bestimmten theologischen römischen Sicht innerhalb der Kirche durch den Papst und die römische Kurie?

Münster Klaus Unterburger

Löw, Konrad: **Die Schuld**. Christen und Juden im Urteil der Nationalsozialsten und der Gegenwart, – Gräfelfing: Resch Verlag 2003. 356 S., geb. € 24,00 ISBN 3–935197–21–7

Der emeritierte Bayreuther Politologe möchte die Frage beantworten, ob sich v. a. die katholische Kirche in der NS-Zeit bewährt, oder ob sie versagt hat, wobei „v. a. Maß genommen" wird „am Verhältnis zu den Juden" (9). Der Untertitel auf der Buchvorderseite gibt die Tendenz an: „Eine Antwort auf ‚Amen' und ‚Der Stellvertreter'". Nicht nur die Kirchenkritik Hochhuths, Cornwells oder Costa-Gavras wird jedoch kritisiert, sondern auch die kirchlichen Schuldbekenntnisse seit 1945, die vielleicht gipfeln in der vierten Vergebungsbitte Papst Johannes Pauls II. am ersten Fastensonntag des Jahres 2000, werden einer kritischen Würdigung unterzogen. In einem (I.) Teil wird das Verhältnis zwischen Juden und Christen in Deutschland 1900–1945 untersucht, danach (II.) die Stellung beider innerhalb der nationalsozialistischen Weltanschauung. In einem letzten (III.) Teil wird daraus schlussgefolgert, ob von einer Schuld der Christen und näherhin der katholischen Kirche gegenüber den Juden gesprochen werden könne.

Zu (I.): Im Gegensatz zu Frankreich und seiner Dreyfus-Affäre hätten sich die Juden im Kaiserreich „recht wohl" (21) gefühlt; Zentrum und Bischöfe seien nicht antisemitisch hervorgetreten und 6% der Juden hätten zuletzt auch das Zentrum gewählt (nach Mazura). Die massive Beteiligung von Juden in den Revolutionen in Deutschland, Russland und Ungarn und die Inflation von 1923/24 hätten zwar den Antisemitismus geschürt (24–26), das Hl. Offizium habe aber in seiner Erklärung vom 25. März 1928 Rassismus und Antisemitismus verurteilt und seit 1930 habe es zahlreiche Verurteilungen der NDSAP durch den deutschen Episkopat gegeben. Die Schikanen, diskriminierenden Gesetze und Pogrome des NS-Regimes gegen die jüdischen Bürger seien von der Bevölkerungsmehrheit innerlich abgelehnt worden (65–74), kirchliche Stellungnahmen haben sich gegen die rassistische Weltanschauung ausgesprochen. Die Bischöfe seien im Grundsatz einig, nur in den Methoden uneins gewesen; dazu kamen die päpstlichen Verurteilungen in „Mit brennender Sorgen" und in den Thesen der Studienkongregation vom 13. April 1938. Recht detailliert führt der Vf. auch jüdische Stimmen an, die in den 30er Jahren häufig von einer Wandlung Hitlers zum Positiven ausgingen; die Konferenz von 32 Staaten in Evian im Juli 1938 habe zudem hunderttausenden jüdischen Vertriebenen die Aufnahme verweigert. Als dann 1942 die massenhafte Ermordung von Juden durchsickerte, hätten die nationalsozialistischen Machthaber durchaus den päpstlichen Protest in der Weihnachtsansprache (25.12.) verstanden; eine rege aktive Tätigkeit habe die Kurie zugunsten der Juden in der Slowakei, in Rumänien, Ungarn und Kroatien entfaltet. Auch die Hirtenbriefe, Ansprachen und Protestschreiben der deutschen Bischöfe, die gegen Euthanasie, Deportationen und rassische Diskriminierung protestiert hätten, stellt Löw heraus. Dass die amtskirchlichen Proteste nicht flammender ausgefallen seien, wird mit der berühmten Begründung Pius XII. („ad maiora mala vitanda") gedeutet; der Hirtenbrief des holländischen Episkopats vom 20. Juli 1942 habe eine Intensivierung der Deportation der katholisch, nicht der evangelisch getauften Juden zur Folge gehabt. Durch zahlreiche verdeckte Hilfsaktionen konnten katholische Stellen viele Juden retten. – L.s Apologie gegen eine einseitige Anklage ist selbst von Einseitigkeiten nicht frei, einige seien genannt: Natürlich gab es im katholischen Milieu seit der Kaiserzeit nicht nur einen traditionellen Antijudaismus, sondern dieser wurde immer mehr auch mit modernen antisemitischen Versatzstücken angereichert; von derartigen Vorstellungen waren auch Männer wie Kardinal Faulhaber und Papst Pius XII. (vgl. seine An-

sprache vom 24.12.1942) nicht frei. Dieser hatte selbst noch die Entwürfe der „Antirassismusenzyklika" von 1938 geprägt; die römische Archivöffnung von 2003 hat übrigens auch klar gezeigt, dass die vatikanische Einschätzung und Politik gegenüber Hitler differenzierter gesehen werden muss und unterschiedliche Meinungen an der Kurie herrschten. Die bereits zeitgenössischen innerkatholischen Stimmen, die die offizielle Deutschlandpolitik der Kirche kritisierten, werden ebenso wenig erwähnt, wie Böckenfördes Affinitätsthese diskutiert wird. Auch ist es zumindest fraglich, ob der Protest der holländischen Bischöfe tatsächlich derart katastrophale Folgen gezeitigt hat (vgl. ZKG, 2005, 63–77); andernorts konnte durch entschiedeneren Widerstand durchaus etwas erreicht werden und auch führende holländische Katholiken forderten noch danach Pius XII. zu einer deutlicheren und konkreteren Stellungnahme auf.

Zu (II.): Hier soll belegt werden, dass im Denken der führenden nationalsozialistischen Machthaber und Verbände galt: „Die verhaßten Juden und die verderbten Christen gehören zusammen, die Kirchen als Ableger des Judentums sind mit ihm artverwandt" (215), wobei die Auslassungen Hitlers ideologisch hier den Ton angegeben haben. Daran und an der kirchenfeindlichen Grundeinstellung Hitlers, Rosenbergs, Himmlers, Bormanns und Goebbels kann kein Zweifel bestehen. Allerdings ist zu bedenken, dass der NS-Staat v. a. in seinen Anfangsjahren vielschichtiger war; die radikalen Kräfte der Partei-Kanzlei haben bekanntlich erst in der Schlussphase dessen Politik eindeutig dominiert. Nur so lassen sich ja verschiedene Annäherungsversuche von kirchlicher Seite an den konservativ-staatsautoritären, ihnen gemäßigt erscheinenden Flügel erklären, auch wenn diese Versuche letztlich illusionär gewesen sind. Andererseits war Hitlers Auffassung vom Christentum nicht ganz eindimensional: Jesus und das „wahre Christentum" wurden von ihm als Gegner des Judentums, das er frühzeitig als rein diesseitig-materialistisch interpretierte und dem er das Bestreben zuschrieb, die natürlichen Unterschiede der Menschen und Rassen zu nivellieren, positiv gewertet (104–108). Die Kirchen wurden aber gerade deshalb abgelehnt, weil sie diesem materialistisch gesinnten Judentum, das gegenwärtig in Kapitalismus und Bolschewismus am Werke sei, nicht entschieden Widerstand leisteten, sondern vielmehr etwa als politischer Katholizismus noch mit dessen Geist infiziert seien. So bleibt gerade nach Ausweis des von L. gesammelten Materials Hitlers Haltung und Politik gegenüber dem Christentum von einer gewissen Ambivalenz geprägt. Während die Juden primär wegen ihrer Rasse und nicht ihrer Religion brutaler Diskriminierung und schließlich ausweglos unmenschlicher Vernichtung ausgesetzt waren, war das Christentum eben doch nur zum Teil für Hitler von jüdischem Geist geprägt, da aber nicht grundsätzlich „rassisch" festgelegt, eben doch reformierbar. Kein Zweifel kann bestehen, dass Hitlers Idee eines idealen Christentums in Wahrheit ein perverses Zerrbild ist; ebensowenig können aber Juden und Christen in der gleichen grundsätzlichen Weise als Verfolgte gelten, ohne dass der Rez. das Schicksal der zahlreichen christlichen Opfer des Regimes verharmlosen möchte.

Zu (III.): Hier wird primär die Schlussfolgerung aus (I.) und (II.) gezogen: Die Christen seien nicht Wegbereiter des Holocausts, sondern selbst Opfer der antichristlichen Machthaber gewesen. Den Christen somit die Schuld anzudichten, sei gleichzeitig eine Entlastung der tatsächlich Verantwortlichen (vgl. 222). Richtige Beobachtungen, etwa die Interpretation von Bertrams Hirtenbrief vom 28. März 1933 (228), wechseln mit Spekulationen der Art ab, ob nicht doch viel mehr Geistliche ähnlich wie Bernhard Lichtenberg seit der Pogromnacht 1938 betend protestiert hätten, nachdem schon Lichtenbergs Proteste den Machthabern bis 1941 verborgen geblieben war (vgl. 69, 239). Entschieden lehnt L. nicht nur den Kollektivschuldvorwurf ab, sondern besteht darauf, dass Schuld nur den Täter treffe und nicht ohne weiteres bei „unterlassener Hilfeleistung" zu konstatieren sei, da bei Unterlassungen Güterabwägung statthaft sei, während es in sich kategorisch schlechte Handlungen gebe (254–256). Ansonsten müssten auch Juden als mitschuldig am Holocaust erklärt werden (256, 271–276). Leider ist gerade dieser dritte Teil von einigen bösen Ausfällen gegen das Judentum nach 1945 durchzogen, besonders in jenen Abschnitten, in denen der Vf. den psychologischen Grund der von ihm bekämpften „Fehlurteile" fragt (280–289). Hier wird nun umgekehrt mit den soeben abgelehnten Verallgemeinerungen und kollektiven Schuldvorwürfen hantiert. – Aus der einseitigen Sichtweise in (I.) und (II.) ergibt sich die Anfechtbarkeit der Thesen in (III.).

L.s Werk sammelt mit großem Fleiß aus der Literatur, aus gedruckten und auch aus in seinem Privatbesitz befindlichen Quellen Belege für seine These, dass die katholische Kirche und auch die bekennende evangelische Kirche selber Opfer des NS-Regimes gewesen seien und so keine Mitschuld am Holocaust trügen. Der von ihm (289) aus Hegels Phänomenologie des Geistes übernommene Grundsatz, dass nur das Ganze das Wahre sei, wendet sich so aber gegen ihn selbst: Die selektive und einseitige Sichtweise entwertet seine Darstellung auch dann, wenn er an manchen Stellen berechtigte Kritik an Klischees und überzogenen Vorwürfen gegen die christlichen Kirchen im NS-Staat übt.

Münster Klaus Unterburger

Stroll, Mary: **Calixtus II (1119–1124): A Pope Born to Rule.** – Leiden / Boston: Brill 2004. XIX, 540 S. (Studies in the History of Christian Traditions, 116), geb. € 170,00 ISBN: 90–04–13987–7

Papst Calixt II. ist v. a. bekannt als der Papst des „Wormser Konkordates" vom 23. September 1122, mit dem faktisch der Investiturstreit beendet und für das Reich eine staatskirchenrechtliche Regelung gefunden wurde, die bis zur Säkularisation 1803 gültig blieb.

Die Vf.in, eine renommierte amerikanische Mediävistin mit dem Forschungsschwerpunkt „Reformpapsttum", hat sich seit langer Zeit mit Calixt II. befasst. Bereits 1980 veröffentlichte sie zwei vielbeachtete Beiträge zu seinem Pontifikat, auch wenn diese nicht unwidersprochen blieben. Die nun vorliegende umfangreiche Monographie bezeugt auf jeder Seite die gründliche Kenntnis der Vf.in in allen Bereichen, die das Leben und Wirken Calixts II. betreffen. Es war jedoch ein Unglück für Frau Stroll, dass ihr Beate Schilling mit einer ähnlichen Darstellung zuvorkam, dem 825 Seiten starken Buch „Guido von Vienne – Papst Calixt II." (MGH Schriften 45), Hannover 1998. Zwar liegt das Hauptgewicht im Werk Schillings auf der vorpäpstlichen Zeit Guidos, – was sie über seine Pontifikatszeit schreibt, sind eher Studien zu Einzelproblemen –, dennoch muss sich jede neue Arbeit über den französischen Papst an ihrem Werk messen lassen, auch Frau St.s Monographie. Dies umso mehr, als Schilling die Hauptthesen Strolls im wesentlichen schon bekannt waren, und auf der anderen Seite die amerikanische Forscherin sich immer wieder mit dem Buch ihrer Konkurrentin auseinandersetzt.

Die Vf.in gliedert ihre Darstellung in sieben große Abschnitte: I. Guy of Vienne (3–74), II. England (77–176), III. Germany (179–226), IV. Spain and France (229–286), V. Italy (289–354), VI. The Concordat of Worms (357–422), VII. Summing Up (425–479). Die Vf.in bemüht sich ersichtlich, ein thematisch ausgewogenes Gesamtbild des Lebens Guido-Calixts II. zu entwerfen, was Schilling nicht zu geben beansprucht. Bereits in ihrem Buch „Symbols as Power. The Papacy following the Investiture Contest", Leiden 1991, hatte die Vf.in die größtenteils nur bruchstückhaft erhaltenen römischen Bildwerke, die von Calixt II. veranlasst wurde, für sein Selbstverständnis ausgewertet. Das wiederholt sie nun in in ihrem neuen Buch in kürzerer Form und mit drei Illustrationen, nämlich zwei Nachzeichnungen des 16. Jh.s von zerstörten Fresken im Lateran, sowie eine Abbildungen der Marmorkathedra von S. Maria in Cosmedin, Rom. Die Vf.in sieht in der Kathedra und den Fresken eine zielgerichtet eingesetzte päpstliche Programmkunst, die den Sieg des Papsttums nach dem Abschluss des Wormser Konkordates zeigen sollte. Das Buch enthält vier Landkarten, die aber bzgl. der Aktivität Calixts II. weniger brauchbar sind als die im Werk von Frau Schilling. Hervorzuheben ist die umfassende Literaturkenntnis von Frau St. Auch die neueste deutsche Fachliteratur ist berücksichtigt.

Schilling und St. kommen zu einer unterschiedlichen Wertung der Person und des Wirkens Guido-Calixts II. Für Schilling war Calixt II. kein großer Papst, nicht einmal ein starker. Mehr als einmal stand er vor dem Scheitern wie sein Vorgänger Paschal II. Schilling nennt Calixt sogar wegen seiner sprunghaften Politik einen „Hasardeur auf dem Papstthron", der wegen des Wormser Konkordates unfreiwillig zum Friedenspapst wurde.

St. hingegen sieht keine Brüche im Leben Guidos. Sie hält ihn für einen harten, zähen Kämpfer, der viel von seinen Zielen erreichte. Er war gewählt worden wegen seiner kompromisslosen Haltung im Investiturstreit. Wenn er schließlich Heinrich V. gegenüber nachgab, dann zeigt das, so die Vf.in, dass er auch pragmatisch und flexibel sein konnte. Die Vf.in geht aber noch weiter: Wenn Guido in seinen vorpäpstlichen Jahren ein entschlossener Gegner Kaiser Heinrichs V. war, dann weniger, weil er die Freiheit der Kirche verteidigen wollte, sondern weil er als Erbe der hochadligen Grafen von Burgund den Zugriff des Kaisers auf deren Territorium verhindern wollte. Bei einer solchen, vom Besitzdenken her geleiteten Einstellung konnte dann, so St., der Pragmatismus seiner späteren Jahre keine Überraschung mehr sein. Nicht die gregorianische Ideologie habe ihn geleitet, sondern die Machtpolitik (was ich bezweifle). Die Vf.in hat die Tendenz, überall Erfolge des Papstes zu sehen, selbst da, wo die bisherige Forschung eher ein offenes oder mühsam kaschiertes Scheitern konstatiert, wie bei seiner dynastisch motivierten Bevorzugung Compostelas zum Schaden von Aragon, in seinem Streit mit König Heinrich I. von England über den Vorrang des Erzbischofs von Canterbury über dessen Kollegen in York, und in seiner höchstens bruchstückhaft gelungenen Süditalienpolitik. Von den viereinhalb Jahren seiner „römischen" Amtszeit verbrachte Calixt fast ein Drittel in Süditalien mit dem Ziel, die päpstliche Oberherrschaft über das kontinentale Süditalien zu festigen. Er stieß dabei aber an seine Grenzen, als er sich mit Grafen Roger von Sizilien, dem späteren König Roger II. anlegte. Auch den Widerspruch, den Calixt auf dem Laterankonzil 1123 mit den lauten *Non placet*-Rufen zum Wormser Konkordatsabschluss zu hören bekam, deutet die Vf.in nicht als Zeichen von Schwäche seiner Position. Sie vergleicht dabei den Papst, der sich am Ende durchsetzte – in Wirklichkeit gerade noch ein Fiasko vermeiden konnte –, mit dem Präsidenten der USA in seinem balancierenden Verhältnis zum Kongress (463). Die Bauten Calixts und seine ikonographische Propaganda in Rom vermittelten „his vision of a triumphant, and, indeed, of an imperial papacy" (402). Dazu passt dann, dass er die Laterankirche zu seiner Grabstätte bestimmte, in der „imperial tradition" Kaiser Konstantins und Silvesters I.

Eine zentrale Quelle für die Beurteilung Calixts II. ist m. E. sein Brief an Heinrich V. unter dem Datum des 19. Februar, den die Forschung des 19. Jh.s in das Jahr 1122 einordnete (JL 6950).[1] In diesem Schreiben wendet sich der Papst an den Kaiser, *consanguineo suo*, in einem versöhnlichen, um Verständ-

[1] U. Robert, Bullaire du Pape Calixte II (1891), Bd. 2, S. 5, Nr. 278.

nis werbenden Ton, der so gar nicht zur Haltung Guidos auf der Synode von Vienne 1112, erst recht nicht zur feierlichen Exkommunikation Heinrichs V. am 30. Oktober 1119 zum Abschluss der Synode von Reims passt. Johannes Haller hatte darum den Brief auf den Februar 1119 datiert.[2] Damit wäre der Brief vielleicht das erste Schreiben des neuen Papstes nach seiner Wahl. Der halboffizielle Charakter des Briefes ist unverkennbar. Es ist der Versuch einer vorsichtigen Annäherung. Schilling (428ff.) datiert den Brief auf 1120, wobei ihr wichtigstes Argument die für das Frühjahr 1120 bezeugte Deutschlandreise des Bischofs Azzo von Acqui ist. St. (354) greift dagegen die alte Datierung auf 1122 auf und erklärt den Brief als Angebot des in Süditalien gerade von Roger II. besiegten und von Krankheit geschwächten Papstes aus dem Kloster S. Leucio bei Benevent (eine schon von Haller zurückgewiesene Lokalisierung), der jetzt die Rückendeckung des Kaisers gegen die Normannen brauchte. Weder 1120 noch 1122 sind jedoch zwingend. Warum sollte (gegen Schilling) Azzo nicht auch 1119 den Kaiser aufgesucht haben? Man beachte, dass Heinrich V. Ende September 1119 in Straßburg mit zwei hochrangigen französischen Geistlichen zusammentraf, Wilhelm von Champeaux und Abt Pontius von Cluny, die, zweifellos von Calixt geschickt, Friedensmöglichkeiten ausloten wollten. Leider scheiterte damals die Vermittlung trotz hoffnungsvollen Beginns.[3] Das Treffen von Straßburg verrät indirekt den frühen Willen des neuen Papstes, zu einer Verständigung zu kommen. Wenn der erwähnte Papstbrief an Heinrich V. tatsächlich vom 19. Februar 1119 ist, passt er als Mosaikstein fugenlos in ein Calixtbild, das anders ist als jenes von St. Dieses andere Bild ähnelt zwar dem von Schilling entworfenen, ist aber nicht mit ihm identisch. Grob skizziert sieht es so aus: Guido war zwar als Erzbischof von Vienne und päpstlicher Legat ein Scharfmacher, päpstlicher als der Papst (Paschal II.). Alle Welt erwartete oder befürchtete, dass er auch als Papst die Faust zeigen würde. Ist es aber so unmöglich, dass er als Papst zu aller Überraschung auf einmal ein Mann des Friedens und des Ausgleichs wurde? Wenn er anfangs weiter eine harte Linie vertrat, dann u. a. deswegen, weil er Rücksicht nehmen musste auf die strengen Gregorianer in seiner Umgebung, aber auch in Deutschland, die, wie Gerhoch von Reichersberg, sogar noch lange nach dem Wormser Konkordat grollten. Calixt musste lavieren. Ohne das zunehmend selbstbewusstere Kardinalskollegium konnte er nichts bewirken.[4] Er sah sich zwar selbst gerne in der Nachfolge des starken und erfolgreichen Urbans II, aber er hatte nicht dessen Format. Sein Tod 1124 ist der Anfang vom „Ende des Reformpapsttum" (H.-W. Klewitz). Wenige Jahre später, 1130, führte die von Calixt nicht mehr zu verhindernde Zunahme der kardinalizischen Mitbestimmung (im *consilium fratrum)* zum Schisma.

Einige kleinere Anmerkungen seien mir erlaubt: Die Vf.in identifiziert auf S. 201f., m. E. zu Unrecht, den Bischof Stephan von Metz mit dem gleichnamigen Kardinaldiakon von S. Maria in Cosmedin. Adalbert von Saarbrücken war kein Mönch (so die Vf.in auf S. 210), sondern vor seiner Bestellung zum Erzbischof von Mainz 1106 Kanoniker, Propst des Stiftes Neuhausen. Nicht Heinrich IV. leistete Urban II. 1095 den Stratordienst (320), sondern dessen abtrünniger Sohn Konrad. Zu dem Antizölibatsgedicht *O bone Calliste, nunc clerus odit te* (377) vgl. H. Heimpel, DA 17 (1961) 529–537, der Bernhard von Chartres als Verfasser nennt. Verschiedentlich schreibt die Vf.in irrigerweise: *camera pro secretiis conciliis.* Es muß richtig heißen: *pro secretis consiliis.* Unbefriedigend ist die Behandlung der monastischen Beziehungen Calixts. Mit ihm endet die Bevorzugung des altbenediktinischen Mönchtums an der Kurie. Die Vf.in erwähnt zwar Cluny und den spektakulären Rücktritt des Abtes Pontius, auch Montecassino wird im Zusammenhang mit der Süditalienpolitik des Papstes gewürdigt. Doch schreibt sie nichts über die neuen geistlichen Gemeinschaften bzw. deren Gründer, die Kontakt zum Papst suchten, die Zisterzienser und die Augustinerchorherren, vielleicht auch Norbert von Xanten. Leider geht die Vf.in auch nicht auf die im Wormser Konkordat (Heinricianum) genannten *Regalia beati Petri* ein, die noch in der Zeit Alexanders III. eine der „Wurzeln der Zwietracht" zwischen dem Papsttum und dem Reich waren.[5] Abschließend kann man sagen, dass die Vf.in mit ihrer Monographie der Forschung eine zuverlässige Darstellung Guido-Calixts II. geschenkt hat, für die ihr Dank gebührt. Man wird aber das Buch von Beate Schilling weiterhin zu Rate ziehen müssen.

Billerbeck Pius Engelbert O.S.B.

Theologiegeschichte

Hasselhoff, Görge K.: **Dicit Rabbi Moyses.** Studien zum Bild von Moses Maimonides im lateinischen Westen vom 13. bis zum 15. Jahrhundert. – Würzburg: Königshausen und Neumann 2004, 2. Aufl. 2005. 400 S., kt € 49,80 ISBN: 3–8260–2692–6

Dass der philosophisch-theologische Diskurs des Mittelalters über die Grenzen der Religionen hinweg geführt wurde, ist offensichtlich. Ist doch der Philosoph schlechthin der heidnische Aristoteles und sein wichtigster Kommentator der Muslim Averroës, und als jüdische Autorität taucht immer wieder Maimonides als der „Rabbi Moyses Egypticus" auf. Erforscht ist dieser interreligiöse Wissensaustausch allerdings nur in Ansätzen, und so ist es sehr zu begrüßen, dass Görge K. Hasselhoff sich in seiner am Bonner Sonderforschungsbereich „Judentum und Christentum" verfassten und in Heidelberg eingereichten Diss. der Erforschung des Bildes von Maimonides bei den lateinischen Autoren des Mittelalters angenommen hat.

H.s „Hauptaugenmerk" liegt dabei darauf, „wie ein mögliches Bild in den lateinischen [Übersetzungen der] Schriften des Maimonides vorgezeichnet ist und sich in der Folge bei einem oder mehreren christlichen Autoren herausbildet" (17). Er will zeigen, wie sich aus „einem klar umrissenen Bild von Maimonides als jüdischem Philosophen ein eher diffuses Bild beispielsweise bei Gabriel Biel oder Nicolaus de Cusa entwickelt" (19). Bei Verballhornungen des Namens zu „Rabmosse" (144) oder fälschlichen Identifizierungen mit dem spanischen Konvertiten Petrus Alphonsi (21) ist sogar zu fragen, in wie weit bei diesen Autoren überhaupt noch von einem *Maimonides*-Bild die Rede sein kann. In der bisherigen Literatur wurde die Maimonides-Rezeption eher personenzentriert am Beispiel einiger großer Denker des Mittelalters dargestellt. H. verfolgt hingegen die Rezeption des Maimonides und seiner Werke entlang von sechs verschiedenen thematischen Strängen. Diese beginnen historisch mit der Rezeption des Maimonides als „Stichwortgeber in astronomischen [...] Fragen" (23; vgl. 37–61) und als *exegeticus iudaicus* (61–88). Den meisten Raum nimmt die Darstellung der Rezeption als *philosophus* (88–221) ein, zu der auch die verschiedenen Übertragungen des „Führers der Unschlüssigen" ins Lateinische gehören. Weitere thematische Linien sind seine Rezeption als *Hebraeus* in der interreligiösen Kontroversliteratur (221–280) und – ab ca. 1300 – als *medicus* (280–316). Die Gliederung des Materials entlang dieser „Linien der Maimonidestradierung" (17) bietet den Vorteil, dass H. darstellen kann, wie dieselben Maimonides-Stellen bei verschiedenen, auch randständigeren Autoren immer wieder als Belege auftauchen. Der Nachteil dieser Anordnung ist freilich, dass man sich die Informationen zur Maimonides-Verwendung bei etwa Albert dem Großen oder Thomas von Aquin in verschiedenen Kapiteln zusammensuchen muss.

Eine eigene These entwickelt H. zum Herkunftsort der lateinischen Gesamtübersetzung des „Führers der Unschlüssigen" (122–129), über die bereits viel spekuliert worden ist. Aus verschiedenen Gründen sind bisher der Hof Friedrichs II. in Neapel, Südfrankreich mit den maimonidisch geprägten Synagogengemeinden oder Toledo vorgeschlagen worden. H. verortet die Übersetzung jedoch 1242–44 in Paris im Umkreis des Dominikaner-Konvents von St. Jacques. Dort scheint die Übersetzung jedenfalls zum ersten Mal verwendet worden zu sein, dort gab es unter den Konventualen sprachkundige Konvertiten, von denen mit Nikolaus Donin und Theobald von Sézanne sogar zwei namentlich bekannt sind, und dort lagern auch die beiden ältesten Manuskripte, von denen mindestens eines bereits 1271 der Sorbonne gehörte (126). Das Problem, „warum ausgerechnet die eher im spanisch-südfranzösischen Raum verbreitete Übertragung des *More nevukhim* von Al-Harizi von den Übersetzern zur Grundlage gemacht wurde, wenn gleichzeitig das nordfranzösische Judentum tendenziell eher antimaimodistisch eingestellt gewesen sei", löst H. mit dem Verweis auf das „ausgeprägte Handelswesen" zwischen den in Paris und den in Spanien ansässigen Juden, „das sich wohl auch auf den Wissenschaftstransfer erstreckte" (125). Wenn H.s Datierung und Lokalisierung der Übersetzung stimmt, dann kann man davon ausgehen, dass die neue Übersetzung unmittelbar nach ihrer Fertigstellung von den dominikanischen Theologen für ihre Lehrtätigkeit ausgewertet worden ist.

So manche Ungereimtheit hat sich allerdings in H.s Darstellung des „Führers der Unschlüssigen" eingeschlichen. H.s knappe Charakterisierung der drei Bücher als „Sprach- und daraus abgeleitet Gotteslehre; Kosmologie; Bibelauslegung" (31 Anm. 67) hätte sicher nicht Maimonides' Zustimmung gefunden, denn das gesamte Werk (und nicht nur das letzte Buch) soll, Maimonides zufolge, dem „Verständnis der Tora nach der Wahrheit" dienen – den zentralen Beleg dafür führt H. nur eine Seite weiter selbst an. Die dem zweiten Buch des „Führers" vorangestellten 26 Prämissen sind keineswegs „eine Zusammenfassung der aristotelischen und nacharistotelischen ‚Beweise' der Existenz Gottes" (32), sie sind vielmehr eine thesenförmige Zusammenfassung der aristotelischen Naturphilosophie, die Maimonides gewissermaßen als der aristotelischen Philosophie entlehnte Axiome seiner Kosmologie voranstellt. Die umstrittene Prämisse 26 ist vollends nicht „der erste maimonidische ‚Beweis' für die Existenz Gottes", sondern die von Maimonides selbst nicht geteilte, für die Beweisführung *ad hominem* jedoch unterstellte Annahme der Ewigkeit der Welt. Auch die lateinische Übertragung rechtfertigt diese Benennung nicht. Sie spricht ganz richtig von „propositiones quae sunt necessariae [...] in probationibus" (ed. Iustinianus, fol. 39). An einer späteren Stelle wiederholt H. seine höchst seltsame Benennung der Prämissen als „Beweise", fügt dann aber in Klammern die Bemerkung

[2] J. Haller, Das Papsttum. Idee und Wirklichkeit. Bd. 2 (1951) 623f.
[3] Hesso Scholasticus, Relatio de concilio Remensi: MGH LdL 3, 22f.
[4] J. Laudage, Rom und das Papsttum im frühen 12. Jh., in: Europa an der Wende vom 11. zum 12. Jh. (FS W. Goez), hg. von Kl. Herbers (2001) 23–51.
[5] J. Laudage, Alexander III. und Friedrich Barbarossa (1997) 243f.

„bzw. eigentlich Axiome" hinzu (91). Das so stehen zu lassen kann nur einem völligen Unverständnis für den argumentativen Zusammenhang entspringen.

Auch mit der philosophischen Terminologie hat der Vf. seine Probleme: Das lateinische Adverb für „homonym" ist „equivoce" (nicht „equivocum") und „synonym" ist auf keinen Fall die Übersetzung von „transsumptiuum" (33). Die *privatio boni* ist auch nicht „ein sich Zurückziehen aus dem Guten" (34). Und warum jemand, der der „aristotelischen Tugendlehre" folgt, „stoisch-asketisch" lebt, bleibt das Geheimnis des Vf.s. Die „novitas mundi" ist keineswegs die „Erneuerung der Welt" (so dreimal auf S.76), sondern die „Neuheit" und damit die Erschaffenheit der Welt im Gegensatz zur ihrer von Aristoteles behaupteten Ewigkeit (so richtig auf S. 91 und 173). Und gewiss will der Aquinate im Sentenzenkommentar nicht sagen, dass bei Familienmitgliedern, „wenn sie es zur körperlichen Vereinigung kommen lassen, der bequeme Ort den Geschlechtsverkehr bedinge" (82), sondern vielmehr, dass die Begierde ein leichtes Spiel hätte, wenn das Gesetz ihre geschlechtliche Vereinigung erlauben würde (In Sent. IV d.42, q.2, a.2 co.).

H. beschreibt das zweite Buch des „Führers" als eine „Synthese [...] von Physik und Offenbarung der Metaphysik, d.h. von Schöpfung und der (Selbst-)Offenbarung des unsichtbaren Gottes" durch Vision und Prophetie (33). Die angebliche „Synthese" besteht aber lediglich darin, dass Maimonides beide Themen in demselben Buch behandelt. Das Kernthema der Metaphysik ist in Maimonides' Augen die Auslegung der Thronwagen-Vision des Ezechiels, und die folgt erst am Anfang des dritten Buches. Da sie es mit den Seelenvermögen des Menschen zu tun hat, gehört die Diskussion der Prophetie für Maimonides wahrscheinlich ebenso wie Gottesbeweise und Kosmologie zum Bereich der Naturphilosophie, d.h., aristotelisch gesprochen, zur *physikê*. Dann kann man das ganze zweite Buch der Naturphilosophie zuordnen. Die Diskussionen homonymer Wörter und die semantische Erörterung der Gottesrede im ersten Buch fallen in den Bereich der *logikê*; das dritte Buch behandelt die Theorie des guten Lebens und damit die Kernfrage der *ethikê*. Damit ergibt sich eine Entsprechung der drei Bücher zur klassischen Dreiteilung der Philosophie in Logik, Naturphilosphie und Ethik.

H.s Untersuchung beruht auf einer stupenden Sichtung von Manuskripten – im Original oder auf Mikrofilm – in Bibliotheken in Europa, Kanada und Israel. Das Verzeichnis der verwendeten Literatur umfasst mehr als 60 S. So trägt H. auf den 400 S. seines Werkes Zitate und Erwähnungen zusammen, auch die überlieferten bildlichen Darstellungen des Maimonides in den Manuskripten bespricht er (19–21). In positivistischer Manier reiht er Beleg an Beleg und beschränkt seine Diskussionen zum großen Teil auf die Biographie der Autoren, Fragen der Datierung und einer kurzen Darstellung des Zitatkontextes. H.s Qualifikationsschrift hat daher über weite Strecken den Charakter eines Katalogs von Maimonides-Zitaten, die er im Haupttext paraphrasiert und in den Fußnoten (die einen großen Teil des Buches ausmachen) im Original anführt. Das sieht objektiv aus, ist aber noch keine historische Synthese. Aber auch mit der Objektivität hat es spätestens dann ein Ende, wenn H. an die Bewertung der Zitate geht. So weiß H., dass es eine „implizite Abwertung des Juden, und damit seiner Religion, auf die Form der religiösen Vorstufe" (87) bedeutet, dass Thomas von Aquin Maimonides nicht für die Auslegung der Schrift hinsichtlich der geistigen Schriftsinne heranzieht, oder dass eine Kritik an Maimonides von diesem in der *Summa contra gentiles* „härter" formuliert wird als im Sentenzenkommentar (176). In diesen Einschätzungen lässt sich H. v.a. von einer Hermeneutik des Verdachts leiten. Immer wieder hält er fest, ob Maimonides' Judentum für einen christlichen Autor eine Rolle spielt oder nicht. Abgesehen davon, dass diese Frage bei den oft spärliche Quellen schwer zu entscheiden ist, entspricht sie doch einer sehr modernen Perspektive: Warum sollte Maimonides' Judentum aber im philosophischen Diskurs des Mittelalters eine größere Rolle spielen als das Heidentum des Aristoteles, das dessen philosophische Autorität ja auch keinen Abbruch tut.

H.s Buch wird auf lange Zeit eine unentbehrliche Quelle für die Maimonides-Zitate bei mittelalterlichen Autoren sein. Daher ist es zu begrüßen, dass es bald nach seinem Erscheinen bereits in einer zweiten, um ein kurzes Nachwort ergänzten Auflage erscheinen konnte (401–404). Von dem Esprit der intellektuellen Auseinandersetzungen im Mittelalter aber weiß dieses Buch nichts zu vermitteln – und damit schweigt es über die Hauptmotivation christlicher Autoren, sich überhaupt mit dem Werk des Maimonides zu beschäftigen. Bei all der Arbeit, die H. in die Sichtung von Quellen und Manuskripten investiert hat, ist hier eine verpasste Gelegenheit zu beklagen.

Rostok Ludger Jansen

Mikoteit, Matthias: **Theologie und Gebet bei Luther**. Untersuchungen zur Psalmenvorlesung 1532–1535. – Berlin: de Gruyter 2004. XI, 335 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann, 124), geb. € 98,00 ISBN: 3–11–017979–2

Der biblische Psalter übte auf Martin Luther zeitlebens eine überaus große Anziehungskraft aus. Auf dem Hintergrund seiner monastischen Erfahrungen hielt er den Psalter als „kleine Biblia" (WA DB 10 I; 98,22) und als ein „taeglich Betbueechlin" (WA DB 10 II; 155,2) in Ehren. Luthers persönliche Hochschätzung zeigte sich ebenso auf dem Katheder, wenn er sich zwischen 1513 und 1535 in drei umfangreichen Vorlesungsreihen an der Universität Wittenberg dem Psalter widmete. Die von dem westfälischen Pfarrer Matthias Mikoteit vorgelegte Studie, die 2003 als Diss. von der Ev.-Theol. Fak. der Uni. Münster angenommen wurde, spürt Luthers Vorliebe für den Psalter als Gebetbuch nach. Hierfür konzentriert sich der Vf. auf die in der Forschung bisher am wenigsten bearbeitete letzte Psalmenvorlesung, in der Luther zwischen 1532 und 1535 eine Auswahl von Psalmen (Pss. 2, 51, 45, 120–134, 90) auslegte, und tituliert sie überzeugend als „dritte Psalmenvorlesung". Diese nimmt er im Unterschied zu den Studien von Matthias Schlicht (Luthers Vorlesung über Psalm 90. Überlieferung und Theologie, [FKDG 55], Göttingen 1994) und Jack E. Brush (Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis. Luthers Verständnis des 51. Psalms, [HUTh 36], Tübingen 1997) als Ganze in den Blick und befragt sie thematisch nach „Luthers Beten" (6). Aufgrund der programmatischen Äußerung Luthers zu Beginn der dritten Psalmenvorlesung (WA 40 II; 193,2–4) grenzt der Vf. die umfangreiche Thematik auf die „Gebetsakte des Lobens und Dankens" (7) ein, die er mit Hilfe der philologischen Analyse in Verbindung mit der „theologisch-systematischen" und „historischen" Betrachtungsweise (12) unter Hinzuziehung weiterer zeitnaher Luthertexte zur Darstellung bringt.

Bevor der Vf. in einem kurzen Bericht über die Forschungsliteratur zum Thema „Luthers Beten" (III) orientiert, wendet er sich in einem aufschlussreichen Kap. Luthers Frömmigkeitsverständnis zu (II). Mittels einer feingliedrigen philologisch-systematischen Analyse wird der Verwendung des deutschen Begriffs „fromm" in der dritten Psalmenvorlesung nachgespürt und in mehrere Bedeutungsebenen unterschieden. Während Luther „fromm" zum einen in Anknüpfung an den spätmittelalterlichen Sprachgebrauch im Sinn von „bonus" und „probus", zum anderen kritisch-theologisch im Sinn von „iustus per opera sua" verwenden konnte, gab er dem Wort auf der Grundlage seiner Rechtfertigungslehre die positiven Konnotationen von „iustus per opus dei", „pius" und „cooperatio cum deo". Hieraus folgert der Vf. zu Recht, dass Frömmigkeit für Luther in dem rechtfertigungstheologisch verankerten Zusammenspiel von göttlichem Zuspruch, menschlicher Haltung und menschlicher Tätigkeit besteht, welches das gesamte Menschsein durchgreift, prägt und definiert. Das Gebet ist daher „ein integraler Bestandteil der Frömmigkeit", keineswegs aber der „Inbegriff der Frömmigkeit" (47).

Inwiefern Luther seine Psalmenvorlesung als Gebet versteht, erläutert der Vf. unter Anknüpfung an Luthers einleitende Worte zur Vorlesung im folgenden Kap. (IV). Die Psalmenvorlesung diene Luther als Ersatz für die morgendliche Messe und sei als „Dankopfer" sowie als „Lob- und Bittopfer" (67) zu identifizieren, welches primär auf Gott ausgerichtet sei. Erst in zweiter Linie ziele die Vorlesung als „Unterrichtung über die ‚cognitio Christi'", als „Tröstung" und „Bestärkung gegen die Vielzahl der Anfechtungen" auf die Menschen (65). Aus diesen Beobachtungen folgert der Vf., dass für Luther die theologische Arbeit Beten sei (69).

Im anschließende Kap. (V) entfaltet der Vf. in bemerkenswerter, philologischer Kleinarbeit eine an den Arten der Gottesanrede orientierte Typisierung der in der dritten Psalmenvorlesung vorkommenden Gebetsformen. Aufschlussreich ist hierbei die Entdeckung, dass Luther den Gebetsvollzug gleichsam als „Gebetsunterricht" (82) gestaltet.

Den ausführlichsten Teil seiner Studie widmet der Vf. sodann dem Lob- und Dankgebet in Luthers Psalmenvorlesung (VI), wobei er zuerst „Die kerygmatische Gestalt des Lobens und Dankens" (VI.1) erhebt und unter Berücksichtigung zeitnaher Luthertexte feststellt, dass die Begriffe des Lobens und Dankens bei Luther auf „die Begriffe des Lehrens und Verkündigens bezogen" sind (141). Anschließend wird „Die Gebetsgestalt des Lobens und Dankens" (VI.2) rekonstruiert und deren Struktur beschrieben. Als besonders wertvoll erweisen sich die kritischen Ausführungen über Luthers vielfach behauptete Abhängigkeit von der mystischen Gebetslehre und -praxis (VI.2.a.aa). So untersucht der Vf. im Rahmen des Lobgebets die mystischen Anklänge in Luthers Psalmenvorlesung und kommt zu dem Ergebnis, dass sich Luthers schriftgebundenes Lobgebet von „dem kontemplativen Lobpreis der Mystiker" (157) fundamental unterscheidet. Interessant sind darüber hinaus die Analysen zum Verhältnis von Gotteslob und Sündenbekenntnis, zum Gebrauch der Formel „Gott lob" (170–177) und zu dem sich vom „Selbstgespräch zu Gott hin" (180) öffnenden Lob. Nach einer Untersuchung der Gebetsgestalt des Dankens ge-

langt der Vf. zu dem Schluss, dass es „kein[en] Unterschied zwischen dem Loben in Gebetsgestalt und dem Danken in Gebetsgestalt" (VI.2.c.aa) gibt, sodass er fortan nur von „der Gebetsgestalt des Lobens *und* Dankens" (221) spricht.

Die Beziehung zwischen Loben und Danken zum Beichten und Bitten wird sodann untersucht und strukturell wie rechtfertigungstheologisch begründet festgehalten, dass „der Grundtyp des Beichtgebets" bei Luther aus Lob, Dank und Bitte (252) bestehe und Luther dem Loben und Danken eine Vorrangstellung gegenüber dem Bitten einräume (260).

Des Weiteren stellt der Vf. als eine Gestalt des Lobens und Dankens das „Tun der guten Werke der zweiten Tafel des Dekalogs" (VI.3) heraus, deren Relevanz für Luther gegenüber dem religiösen Loben und Danken in Gebeten und in den Formen der Verkündigung (295) nachgeordnet erscheint, und beschreibt die aus Gotteserkenntnis und Gottesverehrung bestehende „Dankbarkeit als Eigenschaft des Glaubens" (VI.4).

In einer kurzen Zusammenfassung bündelt der Vf. seine Erkenntnisse (VI.5) und konstatiert, dass im Gegenüber zu dem in der Kirche des Hoch- und Spätmittelalters „normalerweise auf mystische oder auf gesetzliche Weise" praktizierte Loben und Danken Luther „das religiöse Loben und Danken innerhalb der Kirche" – gemeint sein dürften die evangelischen Kirchen – „radikal erneuert[e]" (298).

Etwas bedauerlich ist, dass der Vf. erst am Schluss seiner Arbeit auf die einleitend versprochene Beantwortung der Frage nach Luthers Theologieverständnis (7) zu sprechen kommt. Zwar werden einige Äußerungen zum Verhältnis von Theologie und Gebet bereits während der Analyse (69–72) notiert und in der Formel „Theologie ist Gebet" (69) zugespitzt präsentiert, doch bleibt die durch die Gesamtüberschrift „Theologie und Gebet bei Luther" suggerierte Verhältnisbestimmung von Theologie und Gebet anders als beim Gebetsthema etwas hinter den Erwartungen zurück. Dieser Eindruck wird auch durch das abschließende, skizzenhafte Statement des Vf.s nicht korrigiert, in dem er betont, dass „das Innovative an Luthers Theologiebegriff" darin bestand, dass „Theologie für ihn die Praxis des religiösen Lobens und Dankens war, das aus dem rechtfertigenden, durch Wort und Geist gezeugten Christusglauben erwuchs" (301), und Luthers Theologie zusammenfassend als „theologia regenitorum" (302) charakterisiert.

Schließlich gilt es zu notieren, dass der Vf. allen zitierten fremdsprachigen Texten eine eigene Übersetzung beigibt, was als Lesehilfe gedacht für eine wissenschaftliche Arbeit ungewöhnlich ist.

Gleichwohl verdient die lehrreiche und durch ein beigefügtes Bibelstellen- und Personenregister bereicherte Studie über Luthers Gebetsverständnis, welche sich in ihrem exemplarischen Zuschnitt angemessen und nachvollziehbar auf die dritte Psalmenvorlesung konzentriert, einen vornehmen Ort in der Lutherforschung, und es steht zu wünschen, dass sie weitere Untersuchungen zum Gebetsthema stimuliert.

Münster Christopher Spehr

Ökumene

Oeldemann, Johannes: **Orthodoxe Kirchen im ökumenischen Dialog**. Positionen, Probleme, Perspektiven. – Paderborn: Bonifatius 2004. 198 S. (Thema Ökumene Bd 3), pb € 13,90 ISBN: 3-89710-255-2

Die Begriffe „Orthodoxie" und „Ökumene" erscheinen im Bild westlicher Medien meist als kontradiktorisches Paar: Den orthodoxen Kirchen wird eine starre, pauschal ablehnende, rückwärts gewandte Haltung attestiert, ihr ökumenisches Engagement blockiere die interkonfessionelle Annäherung und gehe allenfalls auf das Ziel einer „Rückkehr-Ökumene in den Schoß der Orthodoxie", nicht aber auf einen offenen, gleichberechtigten Dialog nach westlichen Vorstellungen zurück. Dieser holzschnittartigen Mediendarstellung setzt Johannes Oeldemann eine detaillierte Analyse der orthodoxen Kirchen im ökumenischen Dialog entgegen. Der Vf., Direktor am Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik in Paderborn und ausgewiesener Kenner der Ostkirchen, nimmt immer wieder Bezug auf gängige westliche Wahrnehmungen (vgl. z. B. 13, 16, 107f, 135), um die Aufmerksamkeit auf Initiativen und Dokumente jenseits der üblichen Darstellung zu lenken.

Gleich im einleitenden ersten Kap. beruft sich der Vf. zur Schilderung orthodoxer Impulse am Beginn der ökumenischen Bewegung nicht auf die drei Hauptströmungen vor der Gründung des Ökumenischen Rats der Kirchen (ÖRK), sondern primär auf das Sendschreiben des Ökumenischen Patriarchats „An die Kirchen Christi überall" von 1920, dessen Vorschläge zur Verbesserung der ökumenischen Beziehungen „aus heutiger Sicht selbstverständlich erscheinen, doch zum damaligen Zeitpunkt weit über das Übliche hinausreichten" (19). Das zweite Kap. diskutiert die Rolle der Orthodoxen im ÖRK (21-52). Es nimmt seinen Ausgang bei der Analyse von Wortbeiträgen orthodoxer Delegierter auf den ersten großen ökumenischen Konferenzen sowie bei dem Engagement einzelner orthodoxer Theologen in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, um so das „schiefe Bild" zu vermeiden, das die gängige Konzentration auf die Vollversammlungen des ÖRK entstehen lasse (29). Vor diesem Hintergrund erhält die folgende Darstellung der orthodoxen Kritik am ÖRK einen ausgewogenen Charakter: Zwar wird eine umfangreiche Liste der bekannten Kritikpunkte, belegt an verschiedenen Stellungnahmen, ausgeführt. Gleichzeitig erläutert der Vf. diese Kritik jedoch in einer Weise, die das teils genuin ökumenische Anliegen hinter der Kritik ersichtlich macht und so dem Vorurteil Einhalt gebietet, dass allein die orthodoxen Kirchen das Problem im ÖRK darstellten. Entsprechend ausgeglichen lautet auch Oe.s sorgsam entfaltete Beurteilung des Abschlussberichts der Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit im ÖRK: Er stelle „kein einseitiges Nachgeben gegenüber den Forderungen der Orthodoxen dar", sondern den „durchaus gelungene[n] Versuch, die unterschiedlichen Erwartungen an den ÖRK [...] so miteinander zu vermitteln, dass die Basis für eine weitergehende Zusammenarbeit gelegt" wird (52). Auch Kap. 3 dient der Absicht, die bleibende Gesprächsbereitschaft der Orthodoxie zu verdeutlichen, hier am Beispiel der bilateralen Dialoge (53-87). Es gibt einen Überblick über die Gespräche mit den einzelnen Konfessionen auf regionaler, nationaler und internationaler Ebene, nennt zentrale Dokumente und gibt gelegentlich Einschätzungen zu ihrer Rezeption und Relevanz. Der Beziehung zwischen orthodoxer und römisch-katholischer Kirche ist zusätzlich eigens das vierte Kap. gewidmet (89-115), weil die beiden Schwesterkirchen auf einer besonderen, wenngleich „vielfach unbewussten und durch unzählige Konflikte verschütteten" Basis miteinander verbunden seien (89). Das Kap. zeichnet die Entwicklungen im „Dialog der Liebe" und im „Dialog der Wahrheit" nach, bevor es die tiefe Krise bezüglich der „unierten" Kirchen in den 1990er Jahren zur Sprache bringt. Neben der ereignisgeschichtlichen Darstellung und ihrer Reflexion in kirchlichen und ökumenischen Dokumenten leistet der Vf. eine Erläuterung von theologischen Hintergründen und Auswirkungen der Auseinandersetzungen um Uniatismus und Proselytismus. So verbindet er aktuelles Zeitgeschehen (v. a. die Erhebung der vier Apostolischen Administraturen in Russland zu Diözesen im Frühjahr 2002) mit systematischen Betrachtungen (etwa des Stichwortes „kanonisches Territorium"). Hier werden bereits konkrete Anknüpfungspunkte für eine Verbesserung der orthodox-katholischen Beziehungen angedeutet – so die ekklesiologische Diskussion des Verhältnisses von communio und jurisdictio oder schlicht die Vertiefung der z.T. sehr guten Kontakte zu autokephalen Kirchen jenseits der Achse Rom-Moskau.

Über aktuelle Anlässe hinaus beleuchten nun Kap. 5 und 6 solche Probleme im Dialog mit der Orthodoxie, die als Grundprägungen die theologische Verständigung erschweren und „das ökumenische Gespräch zwischen Ost und West mindestens ebenso stark belasten wie die theologischen Streitfragen" (117). Unter der Überschrift „Historische Erblasten und kulturelle Eigenarten" (117-146) verhandelt der Vf. den Jahrhunderte langen Entfremdungsprozess von Ost und West mit seinen primär nichttheologischen Faktoren, das orthodoxe Verständnis von Geschichte als in die Gegenwart wirkend, die Bedeutung der historisch-politischen Kontexte für das Selbstverständnis und die Dialogfähigkeit der orthodoxen Kirchen, „falschen westlichen Missionseifer" sowie ungelöste innerorthodoxe Probleme, allen voran die Autokephaliefrage. Der vorangegangenen Diskussion ökumenischer Spannungen werden so historische, philosophische und sozio-kulturelle Dimensionen hinzugefügt, welche die sonst übliche Darstellungsebene vertiefen und Schwierigkeiten grundsätzlicher Art in der interkonfessionellen Verständigung aufzeigen. Auch das ekklesiologische Selbstverständnis der Orthodoxie und die daraus resultierende Verhältnisbestimmung zu den anderen Kirchen (Kap. 6, 147-175) können als solche grundlegenden Einflussgrößen auf den ökumenischen Dialog verstanden werden. Der Vf. begründet eigens, dass die Reflexion des kirchlichen Selbstverständnisses erst durch die Beteiligung an der ökumenischen Bewegung in Gang gekommen sei und das Kap. deshalb seinen Ort hinter der Darstellung des ökumenischen Engagements gefunden hat (9, 148). Betont wird, dass es keine eindeutige Antwort der orthodoxen Kirche auf die beiden genannten Fragen gebe. Vielmehr skizziert der Vf. ein differenziertes Bild bezüglich des eucharistischen und trinitarischen Kirchenverständnisses sowie bezüglich orthodoxer Einheitsvorstellungen. Obwohl einige orthodoxe Formulierungen nach einer klassischen „Rückkehr-Ökumene" klängen, handele es sich „um eine Rückkehr zu den gemeinsamen Ursprüngen, nicht um eine Eingliederung in die bestehende Struktur der Orthodoxen Kirche" (166). Auch auf dem verworrenen Feld der Ekklesiologie vermag der Vf., die orthodoxe Position in aller Kürze konsistent und gleichzeitig differenziert einsichtig zu machen und ökumenische Anknüpfungspunkte aufzuzeigen. Kap. 7 (177-195) schließlich reiht Perspektiven für Grundlagen, Methoden und Ziele des ökumenischen Dialogs aneinander, insgesamt ein Plädoyer für einen vertieften persönlichen Kontakt auf allen Ebenen kirchlichen und theologischen Lebens, für eine thematische Verknüpfung ökumenischer Diskussionen und eine gemeinsame Positionierung hinsichtlich gesellschaftlich-politischer Fragen.

Das erklärte Ziel des Vf.s ist es, einen Beitrag zur Wiederannäherung zwischen den Kirchen abendländischer und byzantinischer Tradition zu leisten (10). Dies ist ihm in dreifacher Hinsicht gelungen. In verständlicher Form bietet das Taschenbuch erstens – wie der Titel verspricht – eine fundierte Übersicht über Positionen, Probleme und Perspektiven der orthodoxen Kirchen im ökumenischen Gespräch. Kurzanalysen zentraler Dokumente, entsprechende Quellenverweise, regelmäßige zusammenfassende Passagen und stets gekennzeichnete persönliche Bewertungen sorgen für eine transparente Argu-

mentation. Allen ökumenisch Interessierten kann das Buch als vielschichtiges Einführungs- und Nachschlagewerk dienen. Die einerseits ansprechende Kürze des Werks ist allerdings mit dem Nachteil verbunden, dass einige Aspekte nur äußerst knapp entwickelt werden – besonders bei der Auflistung der bilateralen Dialoge im dritten Kap. wäre eine weitergehende Darstellung der theologischen Erträge wünschenswert. Auch ist der Anspruch, dass die Orientalisch-Orthodoxen Kirchen „nicht ganz aus dem Blick geraten", wenngleich sie nicht den primären Bezugspunkt bilden (13), wohl als nicht eingelöst zu bewerten, denn den Altorientalen werden lediglich eine Nebenbemerkung (113) und vier Seiten zur Darstellung der bilateralen Beziehungen gewidmet – allein den altkatholischen Kirchen kommt weniger Raum zu.

Das Buch gewährleistet zweitens eine sowohl differenzierte als auch ausgewogene Darstellung. Es zeigt das Spektrum innerhalb der Orthodoxie auf und sucht die Verantwortlichkeiten für gelingenden oder misslingenden Dialog auf östlicher wie auf westlicher Seite. Beispielsweise werden mangelnde Gesprächsbereitschaft und einseitige Überbetonungen, aber auch die Berechtigung der vorgebrachten Kritik durchaus beiden Seiten zugeschrieben (vgl. z. B. 47, 107, 121, 139). Drittens schließlich schärft das Buch die ökumenische Sensibilität, indem es die Entwicklungen der östlichen Kirchen mit denen der westlichen Kirchen in Verbindung setzt. In expliziten, wenngleich dezent formulierten Seitenblicken mahnt der Vf. zu selbstkritischer Reflexion und warnt so vor einem vorschnellen Verurteilen der Orthodoxie, etwa durch Verweise auf den elitären Charakter ökumenischer Dialoge auch im Westen (FN 182), auf die zeitweise christologische Engführung westlicher Ekklesiologie (156; vgl. auch 175) oder auf einige Parallelen zwischen katholischer Kirche und Orthodoxie in ihrer bedächtigen ökumenischen Öffnung (153, 162; vgl. auch 27). Die Darstellung enthält ferner implizite Schlussfolgerungen, die sich als praktische ökumenische Verhaltensrichtlinien im Umgang mit der Orthodoxie lesen lassen: Im Dialog sei dem Gesprächspartner Aufrichtigkeit zu unterstellen (FN 155), auch sollten mögliche interorthodoxe Verflechtungen bedacht werden, z. B. mögliche Interpretationen bilateraler Gespräche als Parteinahme in innerorthodoxen Konflikten (132, 144). Nicht allein den Verantwortlichen in westlichen Medien, sondern allen Akteuren und Beobachtern des ökumenischen Dialogs mit den orthodoxen Kirchen sei das Büchlein sehr empfohlen.

Münster Stephanie van de Loo

Liturgiewissenschaft

Liturgische Theologie. Aufgaben systematischer Liturgiewissenschaft, hg. v. Helmut Hoping / Birgit Jeggle-Merz. – Paderborn: Schöningh 2004. 178 S., kt € 22,00 ISBN: 3–506–71707–3

Eine „Liturgische Theologie" ist ein Desiderat der deutschsprachigen Liturgiewissenschaft. Der vorliegende Sammelband, Ergebnis einer bereits 2002 durch den Lehrstuhl für Dogmatik und Liturgiewissenschaft an der Universität Freiburg / Br. veranstalteten Tagung, gibt neben einem Überblick einige Anregungen für die weitere Diskussion, wirft aber auch neue Fragen auf.

Helmut Hoping eröffnet den Bd mit einem Beitrag zum Thema „Gottesrede im Raum der Liturgie. Theologische Hermeneutik und christlicher Gottesdienst" (9–31).

Er stellt eingangs heraus, dass das Axiom lex orandi – lex credendi zunächst im Kontext der ursprünglichen Frage nach dem Fürbittgebet und vor seinem gnadentheologischen Hintergrund zu lesen sei. Zentral ist das damit verbundene Freiheitsdenken auch für die Dogmatik, denn es zeigt den Menschen als denjenigen, der für die Wahrheit ansprechbar ist und in ihr den Sinn seiner Freiheit zu erkennen vermag. Im Kontext des christlichen Glaubens ist die Unbedingtheit dieser Freiheit wie ihre Ohnmacht und Begrenztheit gegenüber Gott zu beachten, will man dem Erbsündendogma gerecht werden. Die Freiheit des Menschen beruhe nach Röm 1,21 darin, Gott die Danksagung vorzuenthalten. Im Umkehrschluss gilt für Hoping: „Danksagung als Opfer" ist rechter Gottesdienst und umfaßt „unser ganzes Leben [...], noch bevor er sich im liturgischen Gottesdienst im engeren Sinne verwirklicht" (20). So kann Hoping zwischen Gottesdienst als Lebensform und Liturgie eine enge, ja innere Verbindung erkennen, muss dafür aber v. a. den „repräsentativen Kult" stark machen. (Wie der traditionelle Kultbegriff, der doch gerade die Anabasis betont, „an erster Stelle den soterischen Aspekt der Liturgie, ihre katabatische Dimension" [21] einbeziehen kann, ist für den Rez. nicht nachvollziehbar.) Im darstellenden Handeln bezeugen die Gläubigen Gottes Liebe als ihre Lebenskraft und geben das Empfangene weiter. ‚Empfangende Passivität' und ‚antwortendes Handeln' (26) bilden in der Liturgie eine Einheit. Als Aufgabe Systematischer Liturgiewissenschaft definiert Hoping die verstehende „Aneignung des Glaubens *sub specie celebrandi*" (27); Lehr- und Feieraufgabe des Glaubens hermeneutisch zu durchdringen, sei Aufgabe der Theologie. So überzeugend dieses Programm ist, so wenig wird es hier an Texten oder an der Handlungsgestalt der Liturgie durchgespielt. Letztlich wird der Beitrag von einem klar systematisch-theologischen Blick auf die Liturgie geprägt.

Reinhard Meßner, „Die vielen gottesdienstlichen Überlieferungen und die eine liturgische Tradition. Liturgiewissenschaft zwischen historischer und systematischer Theologie" (33–56) eröffnet seine Ausführungen mit lesenswerten Überlegungen zur Wissenschaftstheorie des Faches.

Anliegen ist eine Liturgiewissenschaft, „die den gottesdienstlich gefeierten Glauben der Kirche in seinem Wahrheitsanspruch reflektiert" (35). Anhand biblischer Beispiele führt der Vf. aus, das originäre Sprechen über Gott habe im gottesdienstlichen Umfeld seinen Ort. Das Gottesgeschehen der Liturgie untersucht Meßner am Beispiel der Taufwasserweihe. Das Wasser sieht er als „Abbreviatur des Kosmos", die rituelle Handlung als Kontraktion von Räumen und Zeiten. Wichtige Beobachtungen zur Schöpfungs- und Geschichtsanamnese werden vorgelegt, sorgfältig die Sprachformen analysiert. Die These, statt „benedictio" habe es im Gebet einmal „exorcizo" geheißen, ist kühn, aber verdient Beachtung. Gezeigt wird, wie ergiebig die Liturgie ist, wenn sie als Quelle theologischer Reflexion ernstgenommen wird: „Im Taufwasser und in der Taufhandlung wird die neue Schöpfung geoffenbart durch das Handeln des Geistes." (48) Eine solchermaßen vorgehende Systematische Liturgiewissenschaft sieht Meßner erfahrungsbezogen, als Kommentarwissenschaft (hier aber zu sehr textbezogen und damit dem Handlungsgeschehen nicht angemessen; zudem: wie viele normative Aussagen verträgt ein Kommentar?), als Untersuchung des Metaphorisch-Bildhaften und Aspektiven der Liturgie. Der Untersuchungsansatz der Liturgie soll deren Polysemie entsprechen. Von der Versuchung eines kohärenten theologischen Systems soll Abstand genommen und in einer Systematischen Liturgiewissenschaft die Vielfalt von Aspekten auch in ihrer Widersprüchlichkeit stehen gelassen werden. Wenn Meßner mit der Frage nach Kriterien für die Wahrheitsfrage Systematischer Liturgiewissenschaft schließt, wird die Brisanz seiner Ausführungen sichtbar. (Zwei Stellen reizen eingangs zum Widerspruch: Weder wird man, wenn man die Wissenschaftsgeschichte der Theologie seit der Theresianischen Studienreform in den Blick nimmt, behaupten können, das Fach sei aus der Kirchengeschichte entstanden, noch gibt es heute generell ein durch Ignoranz gekennzeichnetes Verhältnis von Liturgiewissenschaft und Dogmatik, wie in Anm. 8 insinuiert wird. Der Beitrag von Herbert Vorgrimler, auf den hier rekurriert wird, scheint missverstanden zu sein.)

Arno Schilson, „Symbol und Mysterium als liturgiewissenschaftliche Grundbegriffe" (57–84) lohnt v. a. aufgrund seiner begriffs- und theologiegeschichtlichen Ausführungen die Lektüre, letztere v. a. zu Romano Guardini und Odo Casel.

Die leibhafte Verfassung des Menschen verlangt nach dem Symbol als der „Vermittlung zwischen Transzendenz und Immanenz, [...] zwischen Innen und Außen" (75). Zugleich gründet das Symbol im Ur-Symbol Jesus Christus und ist damit Vergegenwärtigung des Göttlichen (vgl. 74f). Das Handlungsgeschehen der Liturgie kann in mysterientheologischer Perspektive mit der Formel „Vergegenwärtigung im Zeichen des Gedächtnisses" (83) gefasst werden. Das Kultmysterium kann gleichsam als Verdichtung des christlichen Glaubens verstanden werden. Knapp weist Schilson auf die Bedeutung der Begriffe „Symbol" und „Mysterium" für die Systematische Liturgiewissenschaft hin. Sie wirken integral, indem sie die Mitte des Glaubensgeschehens zum Ausdruck bringen; sie verdeutlichen zugleich die Spannung zwischen theoretischer Reflexion und gottesdienstlicher Praxis, zwischen Synthese und vielfältiger Bedeutung, die sich einer Synthese im letzten entzieht. Systematische Liturgiewissenschaft bedeutet folglich „Konzentration [...] auf das eigentlich Wesentliche" (84). Der Beitrag weist auf „weitreichende und einschneidende Konsequenzen" (84) hin, die der 2005 verstorbene Systematiker nur noch hat andeuten können. Die Weiterführung seiner Überlegungen im Rahmen heutiger Theologie und Kulturwissenschaften lohnt.

Josef Wohlmuth legt „Vorüberlegungen zu einer theologischen Ästhetik der Sakramente" vor (85–106).

Er hebt die „Bedeutung der sinnlichen Wahrnehmung in der Feier der Sakramente und von der Liturgie der Sakramente" hervor, die sich „näherhin als Inbegriff *christlicher Ästhetik* verstehen lässt, in der sich der Heilige Geist bis zum heutigen Tag der menschlichen Schöpferkraft bedient." (87) Die Sakramente werden als eine eigenständige Weise der Wahrnehmung christlicher Mysterien verstanden. In Auseinandersetzung mit Theodor W. Adorno und Emmanuel Lévinas entwickelt Wohlmuth eine kritische Ästhetik, die sich einer Ästhetisierung der Sakramente widersetzt und auch auf das Dunkle und Fragliche in menschlicher Existenz verweist. Die Zeitgestalt der Sakramente sei reduzierbar auf das Empfangen, also ein Passivum, die Sakramente gingen so nicht im Subjektiven auf. In den kulturabhängigen liturgischen Symbolen ereigne sich Transzendenzbegegnung (96). Die Liturgie besitze eine transitorische Grundstruktur, dem liturgischen Handlungsgeschehen korrespondiere eine bestimmte Zeitstruktur. Vor diesem Hintergrund will Wohlmuth eine Reihe klassischer sakramententheologischer Topoi neu interpretieren und bietet dafür auch erste, sehr anregende Versuche an (104–106). Der inhaltlich komplexe Aufsatz weist auf zentrale Aspekte des Zeitverständnisses der Liturgie hin, eröffnet Wege, um die klassische Sakramententheologie liturgietheologisch zu reformulieren und verdeutlicht die Wahrnehmung der Eigenständigkeit von Liturgie für den sakramententheologischen Diskurs.

Thematisch überraschen mag im Kontext des Buches der Aufsatz von Patrick Dondelinger, „Der religionsanthropologische Ansatz in der Liturgiewis-

senschaft" (107–129); er erklärt sich aber insbesondere aus der Arbeit des Pariser Institut Supérieur de Liturgie, die auch in der Liturgietheologie die Einbindung der Humanwissenschaften als grundlegend betrachtet.

Bereits in der Inkarnation sieht Dondelinger die grundlegende Bedeutung der Humanwissenschaften für die Liturgiewissenschaft begründet. Er fordert eine Zusammenarbeit zwischen den Wissenschaftskulturen, die weder durch Trennung noch durch Vermischung der Disziplinen geprägt sein dürfe (115). Im Vordergrund der Liturgiewissenschaft steht der vollzogene Ritus und der ganzheitlich agierende Mensch. Der leibhaftige Vollzug der Liturgie ist für Dondelinger deshalb eigentliches Objekt liturgiewissenschaftlicher Forschung, was zu Schlussfolgerungen für die Lehre führt, die diskutiert werden müssten (vgl. Anm. 51). So ambitioniert das hier entworfene Forschungsprofil ist, enttäuscht der Aufsatz doch insgesamt; er erweckt zu Beginn große Erwartungen über das Zueinander von Humanwissenschaften und Liturgiewissenschaft – zweifellos mit dem Vf. in vielerlei Hinsicht immer noch als Desiderat zu markieren –, verbleibt aber dann doch sehr im Konventionellen. Hier lohnte der Blick in die jüngere Forschungsgeschichte evangelischer wie katholischer Liturgiewissenschaft. Das gilt auch für die „Annäherungsversuche" (121–129), die unter Rückgriff auf das klassische Theater die Einheit der Zeit, des Ortes und der Handlung in der Liturgie behandeln – keineswegs neue Einsichten. So wichtig zudem der hier immer wieder referierte Aufsatz Guardinis über die Systematische Liturgiewissenschaft ist (JLw 1. 1921, 97–108), wird man doch fragen dürfen, ob mehr als achtzig Jahre später in einer gewandelten Wissenschaftskultur nicht zumindest eine weiterführende Relecture angemahnt wäre. Zudem überzeugt die Interpretation des Segensgebets aus der ewigen Profess (124–127) nicht, der deutsche Text formuliert, anders als Vf. nahelegt, nicht weniger performativ als der lateinische. Zum Teil sind die Übersetzungen aus dem Französischen im Aufsatz nur schwer verständlich.

Birgit Jeggle-Merz, „Im Feiern erst erschließt sich die Liturgie. Die liturgische Praxis als Forschungsfeld der Liturgiewissenschaft" (131–164) untersucht das Ineinander von Systematischer und Praktischer Liturgiewissenschaft.

In Auseinandersetzung mit Entwürfen zur Praktischen Philosophie bei Aristoteles und Immanuel Kant gelangt sie zu einem Verständnis von Praktischer Liturgiewissenschaft als Reflexion einer „Gottesdienstkultur, die es dem Menschen ermöglicht, in sich je verändernden Rahmenbedingungen seinen Glauben in Antwort auf Gottes Anruf zum Ausdruck zu bringen." (152) Die Teilbereiche der Liturgiewissenschaft können nicht voneinander getrennt werden. Jeggle-Merz reflektiert Voraussetzungen der Praktischen Liturgiewissenschaft, so Erfahrung und Feierpraxis. Sie formuliert als Postulat, dass allen theologischen Disziplinen ein Praxisbezug zu Eigen sein müsse. Insgesamt bricht der Beitrag eine Lanze für die Praktische Liturgiewissenschaft und markiert damit im Kontext des Buches eine wichtige Position.

Eine von Birgit Jeggle-Merz zusammengestellte Bibliographie „Liturgische Theologie" (165–178), die ergänzt werden müsste, beschließt das Buch. So fehlen sämtliche Arbeiten von Emil Joseph Lengeling; der wichtige Sammelband Liturgie – ein vergessenes Thema der Theologie?, hg. v. Klemens Richter. Freiburg / Br. ^{2}1987 [1986] (QD 107), taucht nur am Rande auf; auch Alex Stock, Poetische Dogmatik. Paderborn u. a. 1995ff, vermisst man.

Insgesamt macht der Bd auf die drängende Aufgabe einer Intensivierung der Systematischen Liturgiewissenschaft aufmerksam, zeigt aber auch, welch unterschiedliche Vorstellungen und Anforderungen sich damit verbinden können. Manche programmatische Forderung wird sich in der Wissenschaftspraxis erst noch umsetzen lassen müssen, in anderen Bereichen ist die Liturgiewissenschaft weiter, als hier aufscheint. Insgesamt gibt der Bd interessante Impulse für eine breit zu führende Diskussion.

Erfurt Benedikt Kranemann

Christliche Kirchen feiern die Taufe. Eine vergleichende Darstellung, hg. v. Michael Kappes / Eberhard Spiecker. – Kevelaer / Bielefeld: Butzon & Bercker / Luther 2003. XXXVII, 119 S., kt € 12,90 ISBN: 3–7858–0477–6 / 3–7666–0536–4

Der Bd versteht sich als Folgeband zu dem bereits 1993 durch die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) im Land Nordrhein-Westfalen herausgegebenen Bd „Christliche Kirchen feiern das Abendmahl". Die Hg. sind zwei ausgewiesene Ökumeniker: Michael Kappes, von röm.-kath. Seite aus, leitet das Referat Ökumene im Bistum Münster und ist stellvertretender Vorsitzender der ACK-NRW. Eberhard Spiecker ist Mitglied der Synode der EKD und der Evangelischen Kirche im Rheinland und Vorsitzender der ACK-NRW.

Anliegen des Bdes ist es, „hilfreiche Erkenntnisse über die Gemeinsamkeiten und Unterschiede im Taufverständnis" [IX] darzustellen und zu vermitteln und so die Taufe „als Band der Einheit unter den christlichen Kirchen und Gemeinschaften" [XIV] als Gabe und Aufgabe wiederzuentdecken.

Nach einem ersten Teil, der eine theologische Darstellung des Taufverständnisses der einzelnen Mitgliedskirchen [XV–XXXVII] vorlegt, folgt als zweiter Hauptteil eine entfaltete Synopse. Dieser Synopse liegt ein Fragenkatalog zugrunde, der den einzelnen Mitgliedskirchen und Gemeinschaften der ACK-NRW zugestellt wurde und den diese, ihrem eigenen Taufverständnis folgend, beantwortet haben.

Der zu beantwortende Fragebogen ist untergliedert in die vier Abschnitte: 1. Rechtsordnung, 2. Taufbedingungen, 3. Taufliturgie, 4. Hinführende und ausdeutende Zeichen und Handlungen, die wiederum mit bis zu elf Einzelfragen unterteilt sind. Am Ende des Bdes ist angegeben, wer jeweils – stellvertretend für seine / ihre Kirche oder kirchliche Gemeinschaften – den Fragebogen beantwortet hat.

Die Synopse ist ein hilfreiches Instrumentarium für alle, die sich über Gemeinsamkeiten und Unterschiede in Tauftheologie und Taufpraxis der unterschiedlichen christlichen Konfessionen überblicksartig ein Bild machen möchten.

Kritisch anzumerken ist allerdings, dass die Darstellung durch die Fülle der verschiedenen Traditionen tendenziell eher unübersichtlich wirkt – insgesamt wird das Taufverständnis von fünfzehn verschiedenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften dargestellt.

Dem röm.-kath. Rez., von Hause aus Liturgiewissenschaftler, ist aufgefallen, dass es bei den Antworten zur röm.-kath. Tradition einige ungenaue Angaben gibt. So fehlt etwa im Hinblick auf Frage 1.1: „Gibt es eine bindende Taufordnung?" (6) die aktuelle Ausgabe der „Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche" als Manuskriptausgabe aus dem Jahr 2001, sowie „Die Feier der Eingliederung von Kindern im Schulalter" aus dem Jahr 1986; beides Teilfaszikel des nach dem II. Vatikanischen Konzil erneuerten Rituale Romanum, die gerade in der konkreten liturgischen Praxis an Bedeutung gewinnen.

Solche Ungenauigkeiten lassen die kritische Rückfrage zu, wie verbindlich oder schlicht: zuverlässig die Auskünfte über die jeweils andere Taufpraxis und das sich darin zeigende Taufverständnis sind. Hier wird der interessierte Leser nicht umhin können, den Bd als eine erste Informationsquelle zu betrachten, um sich nach dessen Lektüre weiter und detailliert kundig zu machen.

Dennoch überwiegt abschließend das positive Gesamturteil: Mit dem Bd „Christliche Kirchen feiern die Taufe" ist gerade aufgrund der vergleichenden, synoptischen Darstellung der verschiedenen Tauftraditionen ein wichtiges Instrumentarium an die Hand gegeben, um sich einen ersten Überblick über das Taufverständnis der verschiedenen christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften zu verschaffen.

Münster Martin Stuflesser

Praktische Theologie

Schneider, André: **„Wer die Jugend hat, hat die Zukunft".** Jugendarbeit auf dem Gebiet des heutigen Bistums Görlitz von 1945–1989. – Münster: Aschendorff 2003. 142 S. (Arbeiten zur schlesischen Kirchengeschichte, 15), kt € 16,00 ISBN: 3–402–04232–0

Das vorliegende Buch stellt die im November 2000 im Fachbereich Geschichts- und Kulturwissenschaften am Seminar für Kath. Theol. an der FU Berlin eingereichte und für die Veröffentlichung ergänzte Magisterarbeit des Vf.s dar.

Ziel der Arbeit ist es, am Beispiel des „der Zahl der Katholiken nach kleinste[n] Kirchengebiet[es] der DDR" (9) die katholische Jugendarbeit in der DDR nachzuzeichnen und damit eine der bestehenden Forschungslücken in der Geschichtsschreibung zur katholischen Kirche in der DDR zu füllen.

Dem Thema geht Schneider in sechs Kap.n nach. In einem kurzen Vorwort legt er die Absicht und die Relevanz seiner Arbeit dar. Er erläutert schlüssig die Bedeutung seiner exemplarisch auf das Gebiet Görlitz beschränkten Ausführungen für die Entwicklung der katholischen Seelsorge in der DDR in ihrem Gesamtzusammenhang.

Im zweiten Kap., Einleitung und Vorgeschichte, ordnet Sch. zunächst die Phänomene Jugend und kirchliche Jugendarbeit kurz ein und schließt dabei die Behandlung der Themenbereiche Religionsunterricht, Jugendweihe aus. Er skizziert die Entwicklung der katholischen Jugendarbeit bis 1945. Weiterhin beleuchtet er kirchenpolitische Voraussetzungen und Entwicklungen, konkret das Ende des Erzbistums Breslau durch die Festlegung der Oder-Neiße-Grenze und den Neuanfang in dem in der SBZ verbleibenden Gebiet.

Nach diesen Annäherungen widmet sich der Hauptteil, Kap. 3, der eigentlichen Fragestellung, der Jugendarbeit, wobei Jugendseelsorge immer die zentral ausgeübte Jugendpastoral meint; auf die gemeindliche Arbeit geht Sch. nicht ein. Für die zeitliche Untergliederung seiner Darstellung, erfährt der Leser im abschließenden Fazit, orientiert sich Sch. an den Wechseln der Diözesanjugendseelsorger. So erklärt sich am Ende des Buches diese während der Lektüre

manchmal nicht ganz nachzuvollziehende Periodisierung. Es ergeben sich vier Unterkap., die die Jahre von 1945–54 („Aufbruch und Neuanfang"), 1955–64 („Konsolidierung und Aderlass"), 1965–74 („Konzil und Aufbruch"), sowie 1975–89 („Restauration und Wandel") behandeln.

Zu Beginn jedes Unterpunktes gibt Sch. eine Einführung in die politische und kirchliche Situation und greift dann immer wieder die Fragestellungen der Jugendwallfahrten, der Veranstaltungen der Jugendseelsorge, ihrer Unterbringung und Strukturen, von Patenschaften, Zusammenarbeit auf DDR-Ebene und Materialien auf. Diese werden in den einzelnen Abschnitten durch je aktuelle Fragestellungen ergänzt.

Sch. beginnt seine Ausführungen mit der Schilderung der Entstehung einer neuen Wallfahrtstradition 1947 in Neuzelle. Vorreiter war hier die Wallfahrt der Jugend. Die Jugendwallfahrten waren die „wichtigsten Veranstaltungen des Jahres für die gesamte Jugend" (50), so widmet sich Sch. ihnen auch in jedem Unterkap. Sie sind Ort des Zusammentreffens, seit den 60er Jahren regelmäßig am Dreifaltigkeitssonntag, zum Experimentieren mit neuen liturgischen Formen nach dem II. Vatikanum. Neben zentralen Veranstaltungen in Görlitz wurden in den ersten Jahrzehnten viele Veranstaltungen der Diözesanjugendseelsorge, Jugendeinkehrtage, Schulungen und Exerzitien, in den Gemeinden angeboten. Bis in die 60er Jahre hinein blieben sie Schwerpunkt der Arbeit der diözesanen Jugendseelsorger, die ergänzend zu den Glaubensstunden der örtlichen Priester mindestens einmal im Jahr stattfanden. Sch. konstatiert rapide abnehmende Teilnehmerzahlen bei den Veranstaltungen der Jugendseelsorge, ohne Hinweis darauf, dass wohl eine Anpassung des Angebotes an eine sich verändernde Jugendkultur notwendig gewesen wäre. Dieser Wandel fand erst ab Mitte der 60er Jahre Niederschlag in der Jugendarbeit. Besonders „Gruppendynamik ist ein Schlagwort" (59), das diese Jahre kennzeichnete. Auf die neue Herausforderung durch die Einführung der allgemeinen Wehrpflicht in der DDR 1962 reagierte man seit 1969 mit regelmäßigen Kursen zur Vorbereitung der zukünftigen Soldaten. Inhaltlich knüpfte man auch in den folgenden Jahrzehnten an die Schwerpunkte der 60er Jahre an. Die altersspezifischen Werkwochen, die während der Winterferien abgehalten wurden, behielten ihr breites Themenspektrum, jedoch verjüngten sich die Teilnehmer. Bei den Werktagen für junge Wehrpflichtige kam es Ende der 70er Jahre zu einer Akzentverschiebung, nun wurde auch der Bausoldatendienst als bewusste Alternative propagiert. Durch personelle Veränderungen Anfang der 80er Jahre verschob sich der Schwerpunkt in der Jugendarbeit hin zur Vermittlung theologischen Inhalts, was von den Jugendlichen dankbar angenommen wurde, „um sich für Auseinandersetzungen mit der Staatsideologie Wissen anzueignen" (82).

Zentrales Haus der Jugendseelsorge war bis 1973 das „Klemens-Neumann-Haus" auf dem Gelände der Görlitzer Pfarrei St. Jakobus. Es besaß drei kleine Büros und einen Tagungsraum, Übernachtungsmöglichkeiten fehlten. 1966 konnte mit dem Bau eines eigenen Jugendhauses in Neuhausen begonnen werden. Trotz erheblicher Schwierigkeiten von staatlicher (Baugenehmigung) und kirchlicher Seite (Finanzierung der notwendigen Erweiterung), wurde das „Don-Bosco-Haus" durch den Einsatz der Jugendlichen in für DDR-Verhältnisse erstaunlich kurzer Zeit errichtet. Dadurch verlagerte sich der Schwerpunkt der Jugendarbeit innerhalb des Jurisdiktionsbezirkes. Bis dahin hatte man mitunter die Gastfreundschaft der anderen Jurisdiktionsbezirke für Veranstaltungen genießen können.

Überhaupt war die Zusammenarbeit über die Jurisdiktionsgrenzen hinweg in der kleinen Diasporakirche der DDR von entscheidender Bedeutung. Während der gesamten DDR-Zeit diente die AG Jugendseelsorge, deren erster Leiter Heinrich Theissing wurde, „dem Erfahrungsaustausch und der gegenseitigen Hilfe" (66). In den 60er Jahren sah sich die AG als ein „Forum, das sich für Veränderungen in der Kirche engagierte" (66). Man wollte die Dynamik des Konzils aufgreifen und gerade in der Jugendarbeit umsetzen, v. a. eine „größere gesellschaftspolitische Orientierung bei der Arbeit" erreichen (66), was auf die strikte Ablehnung der Bischofskonferenz stieß. Ein Konflikt mit den Bischöfen führte 1968 zur Sistierung der AG und der Übertragung ihrer Aufgaben an den Görlitzer Ordinariatsrat Huhn. Ab den 70er Jahren konzentrierten sich die neuen Mitglieder der AG Jugendseelsorge wieder auf Zusammenarbeit und Erfahrungsaustausch und hielten sich bei kirchenpolitischen Angelegenheiten zurück.

Unterstützt wurde die Jugendpastoral auch durch die – im „Land des Mangels" viel zu selten und in zu geringer Auflage erscheinenden – Materialien des St. Benno-Verlages. 1952/53 erschienen vier Bde der „Glaubensstunden der kirchlichen Jugendseelsorge". Die Jugendzeitschrift Christophorus musste ihr Erscheinen 1953 bereits nach zehn Ausgaben wieder einstellen. Eine in den 70er Jahren neu ausgearbeitete Arbeitshilfe für die 9. und 10. Klassen wurde, da keine Aussicht auf eine Druckgenehmigung bestand – hektographisch verbreitet.

Materielle und finanzielle Hilfe erhielt die Jugendseelsorge von ihren Patendiözesen Speyer und München. Ohne Hilfe aus Bistümern der Bundesrepublik wäre Seelsorge in der DDR kaum möglich gewesen. Auch nach Schließung der innerdeutschen Grenze wurde die Partnerschaft mit den westdeutschen Diözesen aufrechterhalten. Die Hilfen aus der Bundesrepublik „waren für die Jugendseelsorge unersetzlich" (63), doch legte man nun Wert darauf, aus den Patenschaftsverhältnissen der Nachkriegsjahre echte Partnerschaften zu entwickeln und Kontakte zwischen ost- und westdeutschen Jugendlichen anzuknüpfen.

Erwähnung findet auch Entstehung und Auflösung des „Neuzeller Diasporaapostolates", durch das junge Christen als „Helfer der Priester" gewonnenen werden sollten, um „ihre Sendung in der Diaspora [zu] erfüllen" (33).

Nach dem Konzil erhielt für die Jugendseelsorge die ökumenische Zusammenarbeit eine neue und größere Bedeutung, wurde aber in den 80er Jahren merklich zurückhaltender betrieben.

Das vierte Kap., Jugendarbeit im kommunistischen System, greift sehr vereinzelt „Konfliktpunkte" mit dem System heraus. Aus der Literatur wird die Mitarbeit der kirchlichen Jugendarbeit bei der Gründung der FDJ und die Verdrängung aus ihr referiert. Auch der antikirchliche und speziell gegen die christliche Jugend gerichtete Kurs der DDR zu Beginn der 50er Jahre wird aus der Literatur kompiliert. Der folgenden Schilderung des 17. Juni 1953 in Görlitz fehlt der Bezug zur Jugendseelsorge, doch erhält durch die an jenem Tag erfolgte Stürmung des Gebäudes der Staatssicherheit die Vermutung Bestätigung, dass die Arbeit der Jugendseelsorger durch das MfS überwacht wurde. Besonders die Zusammenarbeit mit den Partnerdiözesen in der Bundesrepublik interessierte das MfS, doch blieb das in Erfahrung gebrachte Wissen darüber – auch weil die IM-Basis „völlig unzureichend" (110) war – rudimentär. Erwähnung findet auch die Konfrontation zwischen kirchlicher Jugendarbeit und FDJ bei der Jugendwallfahrt 1958 in Neuzelle. In den Folgejahren erfolgte die Behinderung der Wallfahrt und der kirchlichen Arbeit auf subtilere Art und Weise, doch wurde der Spielraum für die Jugendseelsorge im Laufe der Jahre größer, auch wenn deren Grenzen „nie eindeutig definiert und immer vom Ermessen der Behörden und den jeweiligen politischen Leitlinien der SED abhängig" (115) waren.

Im fünften Kap. stellt Sch. die pastoraltheologischen Konzepte der Jugendseelsorge in der DDR dar. Ausgangspunkt seiner Analyse sind dabei allein die bischöflichen Richtlinien. In der Nachkriegszeit blieben zunächst die Beschlüsse der Fuldaer Bischofskonferenz von 1936 in Kraft. Ausgeübt wird die Jugendseelsorge in der Gemeinde, v. a. aber in kirchlichen Jugendverbänden. 1953 wurde von der Berliner Ordinarienkonferenz eine neue Richtlinie erlassen, die den veränderten Verhältnissen Rechnung trägt. Ziel ist es, die Jugendlichen zu einer christlichen Lebensgestaltung und zur Mitverantwortung für das Reich Gottes zu befähigen. In den 60er und 70er Jahren waren Ansätze einer Neuformulierung der Jugendseelsorge an den unterschiedlichen Auffassungen zwischen AG Jugendseelsorge und Bischofskollegium gescheitert. So wurden erst 1980 erneuerte Richtlinien von der Berliner Bischofskonferenz bestätigt. Als Ziel der Jugendpastoral wird nun die „freiwillige und bewußte Entscheidung junger Menschen zu einem Leben mit Christus und seiner Kirche" (118) formuliert. Über die Glaubenshilfe hinaus soll den jungen Menschen auch Orientierung für ihre Lebensentscheidungen gegeben werden. Die Leitlinien hatten sich den Verhältnissen der DDR entsprechend verändert, Seelsorge fand ausschließlich in Anlehnung an kirchliche Strukturen statt, die jungen Menschen waren zum Partner innerhalb der Jugendarbeit geworden, sollten in ihren Fragen, ihrem Suchen und in ihrer Auseinandersetzung mit dem System ernst genommen und unterstützt werden.

In seinem Fazit betont Sch. noch einmal die Bedeutung der Jugendwallfahrt, die Anpassung der Jugendpastoral an die Verhältnisse und Beschränkungen der DDR, aber auch die Veränderungen durch die Ergebnisse des II. Vatikanums. Die Arbeit zeigt deutlich, dass „die Jugendarbeit der Kirchen den jungen Menschen eine Nische [bot], in der sie Freiheit des Wortes, aufrichtige Gemeinschaft und Erfahrungen des Glaubens finden konnten" (126).

André Schneider gelingt es in seiner Arbeit, eine Lücke in der Kirchengeschichtsschreibung der DDR partiell zu schließen. Zur Fragestellung katholischer Jugendarbeit in der DDR existieren bislang nur zwei Sammelbände [B. Börger / M. Köselberg (Hg.): Die Kraft wuchs im Verborgenen. Katholische Jugendarbeit zwischen Elbe und Oder 1945–1990. Düsseldorf 1993; sowie M. Wedell / F. G. Friemel (Hg.): Schwarz-Rot-Gott? Kirchliche (Jugend-)Arbeit vor und nach der deutschen Vereinigung. Leipzig 1993], die kurz nach der „Wende" entstanden, die jedoch eher einen Rückblick aktiv in der Jugendseelsorge Engagierter nach der politischen „Wende" in der DDR darstellen als eine wissenschaftliche Aufarbeitung des Komplexes.

Die gewählte Thematik Jugendseelsorge beschreibt Sch. aus einem innerkirchlichen Blickwinkel, der in der aktuellen Forschung zur katholischen Kirche in der DDR leider selten ist. So nimmt in seiner Arbeit die Auseinandersetzung zwischen Staat und Kirche nur einen marginalen Raum ein, was aber nicht stört. Bewusst klammert er Religionsunterricht und Jugendweihe aus. Gerade auf letzteres wird oft die Thematik katholische Jugend in der DDR beschränkt. Es gelingt

ihm, Einsicht in die Arbeitsweise der Diözesanjugendseelsorge des Erzbischöflichen Amtes / der Apostolischen Administratur Görlitz zu geben und diese an geeigneter Stelle auf die Ebene der gesamten DDR auszuweiten. Auch die regionalen Ergebnisse können exemplarisch für die katholische Jugendseelsorge in der DDR stehen.

Für die im vierte Kap. angestrebte Verortung der Jugendseelsorge im kommunistischen, wohl besser sozialistischen, System, wäre eine weiterführende Quelleneinsicht und -auswertung wünschenswert gewesen, war aber im Rahmen einer Magisterarbeit wohl nicht zu leisten. Staatliche Archive benutzt Sch. nicht; er beschränkt sich auf den Bestand des Archivs der Jugendseelsorge und des Historischen Archivs des Bistums Görlitz sowie auf zahlreiche Interviews und die Auswertung von Fragebögen. Leider kann man seine Gesprächspartner nur mühsam aus den Fußnoten erschließen, auch Einblick in den Fragebogen bleibt verwehrt. Einige formale Mängel fallen auf. So ist das Literaturverzeichnis leider nicht vollständig, Verweise auf den eigenen Text sind zum Teil nicht an die Druckfassung angeglichen.

Eine Erweiterung und Vertiefung des Themas katholische Jugendseelsorge in der DDR wäre überaus wünschenswert. So scheint es angebracht, auch die übrigen Jurisdiktionsbereiche zu betrachten und durch Einsicht in Akten des MfS und des BArch den Blick auch auf die Problematik Kirche im atheistischen System und im Gegenüber dazu zu richten. Der wertvolle „Anfang" sollte zur weiteren Beschäftigung mit dem Thema anregen.

Erfurt Elisabeth Preuß

Religionspädagogik

Schmidt, Günter R.: **Christentumsdidaktik.** Grundlagen des konfessionellen Religionsunterrichts in der Schule. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2004. 224 S., kt € 19,80 ISBN 3–374–02103–4

Weniger die beiden großen Konfessionen, Katholizismus und Protestantismus, bilden die Grundlage dieses didaktischen Ansatzes, sondern vielmehr das, was dem Christentum als verbindendes Element zentral ist, woher der Buchtitel, „Christentumsdidaktik", rührt. Denn Gegenstand des Religionsunterrichtes (RU) an Schulen ist nicht „Religion im Allgemeinen", sondern das Christentum, wie es die beiden großen Konfessionen zu verantworten haben. Quintessenz dieses Konzeptes ist es, den Schülern das nahe zu bringen, was das Christentum als Schlüssel zum Verständnis unserer heutigen Kultur beziehungsweise unseres kulturellen Erbes ausmacht. Dabei geht es gerade darum, die Lernenden in die Lage zu versetzen, dass sie sich in die christliche Vorstellungswelt hinein versetzen können, um auf dieser Grundlage eigene Perspektiven für ihren christlichen Glauben zu entwickeln.

Um diese Christentumsdidaktik vorzustellen, beschreitet der Vf. folgenden Weg:

Ein sehr ausführlicher erster Teil des Werkes (11–81) setzt sich mit allgemeindidaktischen Grundlagen auseinander. Der Vf. nähert sich historisch dem Begriff „Didaktik", um anschließend weitere Termini festzulegen wie „Lernen", „Lehren und Unterrichten", „Curriculum", „Lernziele", „Lehrverfahren: Darstellen und Aufgeben". Nach diesen eher definierenden Kap.n, die zahlreiche Schemata, Diagramme und Tabellen visuell unterstützen, folgen Anmerkungen zu Unterrichtsprinzipien wie die Sach-, Schüler- und Zielgemäßheit, die Definition von Unterrichtsmethoden und -artikulationen, Sozialformen und Unterrichtsmedien.

Im zweiten Hauptteil, der die S. 82–118 umfasst, geht es um „Determinanten und Spitzenziele des Religionsunterrichts in der öffentlichen Schule", wobei Determinanten als Größen verstanden werden, „auf die gewöhnlich bei der Begründung allgemeinster pädagogischer Ziele Bezug genommen wird" (82), was der Vf. mit Rückgriff auf die amerikanische Curriculumtheorie auf die Formel *learner – society – disciplines* bringt. Als Spitzenziele hingegen werden „die allgemeinsten Ziele des Faches bezeichnet, die den Zusammenhang mit allgemeineren Zielen der schulischen und außerschulischen Bildung herstellen" (82).

Als eine wichtige Determinante stellt das Werk die Gesellschaft vor, was Kap. 2.1. präzisiert, denn zu dieser Größe gehören Kultur und Erziehung, Handlungen und Konflikte ebenso wie Werte, Wertbereiche und Sinn, die dann konkret innerhalb der deutschen Gesellschaft entfaltet werden. Mit Rückgriff auf Verfassungen und Schulgesetze rückt das Verhältnis Gesellschaft / Staat und Christentum / Kirche in den Blickpunkt, ehe im Abschnitt 2.2. die Determinante „Kirche" näher betrachtet wird. Einer soziologisch-theologischen Annäherung schließt sich eine nähere Betrachtung des Verhältnisses von Kirche und Staat an, das „teils harmonisch, teils spannungsreich" (106) sei. Beide Größen bewerteten laut Sch. einander teils positiv, teils negativ. Da von der Kirche sozialisierende Impulse ausgehen, benötigt die Kirche pädagogische Hilfe, womit sich ein Abschnitt auseinander setzt, der „Kirche und Erziehung" näher betrachtet. Heranwachsende sollen zur Teilnahme am kirchlichen Leben, also zur *theologia*, *liturgia*, *martyria* und *diaconia*, befähigt und motiviert werden (vgl. 109). Den Determinanten „Schüler" und „Wissenschaft" in den Kap.n 2.3. und 2.4. folgt in 2.5. ein Blick auf die Vereinbarkeit der von den verschiedenen Determinanten ausgehenden Spitzenziele, wodurch das christliche Profil und der Allgemeinbildungswert des RU skizziert werden. Dies geschieht durch den Vergleich von vier Feldern, Kirche, der Schüler als Christ, Gesellschaft / Staat und der Schüler als Mensch, wodurch die Grundlage entsteht „für die Gewinnung der konkreteren Ziele und der Inhalte" (118) des RU.

Denn mit Inhalten, Erschließungsrichtungen und Inhaltsbereichen setzt sich das Kap. 3 (119–140) auseinander, das zunächst den RU als Brücke ansieht, die eine Verbindung herstellen kann zwischen den beiden gegenüberliegenden Polen Christentum und Schüler. Der konkrete Brückenschlag erfolgt auch im RU in Teilbereichen, die eng angelehnt sind an die klassischen theologischen Disziplinen, konkret in der Arbeit mit dem Alten und Neuen Testament und in der Kirchengeschichte, womit eine Christentums- und Religionskunde einhergeht, gerade weil Gegenwart immer als geronnene Vergangenheit verstanden werden kann. Zu diesem Feld gehören zudem auch fremde Religionen, die innerhalb des christlichen RU religionswissenschaftlich oder eher theologisch behandelt werden können. Neben der Dogmatik zählt dazu die Ethik als weiterer elementarer Inhaltsbereich. Für diese einzelnen Teilbereiche listet der Vf. jeweils konkrete Unterrichtsziele auf, die zu verfolgen sind.

Kap. 4 widmet sich auf den S. 141–203 einigen Einzelproblemen. Als ein erstes Problem sieht Schmidt die Konzentration auf das Wesentliche, damit der Lehrer den Schülern plausibel machen kann, wie die einzelnen Glaubenssymbole selber untereinander zusammen hängen. Dieser Aufgabe des Lehrers dienen Überlegungen „zu einem Strukturmodell christlichen Glaubens, zu Konzentrationsformeln und zur Trinitätslehre" (141), was drei Unterabschnitte näher beleuchten. Weitere betrachtete Einzelprobleme sind die biblischen Wundererzählungen, bei deren Verständnis sich grob drei Entwicklungsphasen bei den Schülern unterscheiden lassen: „(1) naiv-wörtlich, (2) kritisch-ablehnend, (3) reflektiert-akzeptierend" (178). Die Förderung des Symbolverstehens am Beispiel von Christi Himmelfahrt ist ein anderer Probleme mit sich bringender Knackpunkt, was gemäß dem Vf. ebenso für das klare Denken im RU gilt, denn speziell die grafische Analyse hat religionsdidaktisch ihre Relevanz, da Schüler im RU zu selten erfahren, „dass sich auch auf religiöse Gegenstände klares Denken richten kann" (191).

Kap. 5 (204–215) richtet sich mit einer Vielzahl von Impulsfragen an den Lehrenden, der diese für sich beantworten kann, um so Inhaltskomplexe angemessen im RU bearbeiten zu können. Dabei geht es um die Einordnung des Themas oder Textes, um die persönliche Betrachtung eines Themas, um dessen Sachanalyse oder um die Sachanalyse eines Textes. Dem schließen sich Denkanstöße an zur Erhebung der Adressatenvoraussetzungen und zur konkreten Unterrichtsplanung, ehe eine Liste von Kontrollfragen folgt, die sich auf den Unterrichtsplan und auf die Unterrichtsdurchführung beziehen.

Literaturhinweise zu den einzelnen fünf Kap.n und zum Vorwort auf den S. 216–224 runden das Werk ab.

Mit dem vorliegenden Titel ist dem Vf. die Darlegung der Grundlagen des konfessionellen Unterrichts in der Schule und somit die Entfaltung einer Christentumsdidaktik zweifelsfrei gelungen. Deutlich wird, das ein solcher RU nicht nur gegenüber dem Christlichen sensibilisiert, sondern die Allgemeinbildung – konkret das Wissen um den eigenen kulturellen Standort – fördert. Beachtenswert ist dabei, dass Sch. hervorhebt, dass es beim RU, der unter Schülern vielfach den Stellenwert eines „Laberfaches" besitzt, auch um Wissen geht. Es kommt auf Lern- und Lehrarbeit gleichermaßen an, bei dem Texte und andere Medien analysiert werden können, wo es um fundierte und argumentativ schlüssige Diskussionen geht, die helfen können, gerade die oben benannten Problembereiche zu bearbeiten.

Besonders die Fragen in Kap. 5 sind für Lehrer hilfreich, da sie zur kritischen Reflexion der eigenen Unterrichtskonzeption anregen und zur Distanz zum eigenen Tun animieren.

Tecklenburg-Leeden Björn Igelbrink

Staguhn, Gerhard: **Gott und die Götter.** Die Geschichte der großen Religionen. Mit 12 Farbtafeln. – München / Wien: C. Hanser 2003. 213 S., geb. € 17,90 ISBN: 3–446–20340–0

„Dieses Buch erzählt von den Ursprüngen der großen Religionen und ihrer wechselvollen Geschichte bis in die Gegenwart", ist auf der Rückseite dieses Titels zu lesen. Und tatsächlich: Das Werk hält, was dort versprochen wird. Der Vf. ist Religionswissenschaftler, der jedoch schon viele Jugendbücher zu naturwissenschaftlichen Themen geschrieben hat. So erklärt sich seine klare und verständliche Sprache, die den Gefallen einer breiten Leserschaft finden dürfte.

In der Einleitung füllt der Vf. den Begriff „Religion" mit Inhalt. Voraussetzung jeder Religion sei der Glaube, dass es etwas Unfassbares gäbe. Den Ursprung der Religion sieht der Vf. zusammenhängend mit dem Ursprung der menschlichen Kultur, deren Entwicklung organisch im großen Gehirn des Homo sapiens begründet liege. Der

Darlegung, dass der Mensch in Mythen und religiösen Kulten über das Diesseits hinaus denke und handele, folgt die wichtige Feststellung, daß in „sechstausend Jahren [...] sich die Glaubensverhältnisse der Menschheit ständig verändert" (14) hätten. „Bis auf den heutigen Tag existiert überall auf der Welt eine Fülle verschiedenster Glaubens- und Kultformen. Auch die großen Religionen stellen keine einheitlichen, starren Geistesgebilde dar; sie zeigen unzählige Gestaltungen und Vermischungen, die auch weiterhin dem Wandel unterliegen." (14) Da sich etwa 90 Prozent der religiösen Menschen auf die sechs großen Religionen verteilen, steht dieses halbe Dutzend, dem Hinduismus, Buddhismus, Chinesischer Universismus, Judentum, Christentum und Islam angehören, im Fokus des Werks.

Kap. 1 setzt sich mit dem Hinduismus auseinander, der gemäß dem Vf. von allen großen Religionen „am tiefsten in der Mythen- und Götterwelt der Vorzeit" (15) wurzele. Den Ausführungen zum Namen und zur Verbreitung dieser Religion folgen Anmerkungen unter der Zwischenüberschrift „Der Hinduismus ist wie ein Urwald – man kann sich leicht darin verirren". Über die heilige Ordnung des indischen Kastenwesens, der urindischen Idee der Wiedergeburt, der Kreislauf, dem auch die Götter unterliegen, hinaus erwähnt das Kap. die heiligen Schriften der Hindus, berichtet vom Wesen des Dharma und vom hinduistischen Weg zum Heil. Ferner finden sich Gedanken zu Gandhi, dem Prediger der Gewaltlosigkeit, Sri Aurobindo und Ramakrishna.

Kap. 2 stellt den Buddhismus vor, eine der drei Religionen (neben dem Hinduismus und dem Jainismus), die Indien aus sich selbst hervorgebracht hat. Die Entstehungsgeschichte dieser Weltreligion geht einigen Legenden um Buddha voran, wobei die „Parallele zu Jesus [...] dabei augenfällig" (60) sei, weshalb konsequent ein Vergleich von Buddhismus und Christentum folgt. Neben der Lehre, Ethik und Ausbreitung des Buddhismus werden dessen Schulen und Entwicklung außerhalb Indiens vorgestellt, wie der Zen-Buddhismus in Japan.

Kap. 3 setzt sich mit dem Chinesischen Universismus auseinander, in dessen Weltanschauung das Universum im Zentrum steht. Der historischen Entwicklung schließt sich ein Abschnitt an, der darlegt, dass in allem das Weltgesetz des Tao mitwirke. Neben der Einheit der Gegensätze von Yin und Yang und der taoistischen Tugendlehre gesellen sich Ausführungen zu Konfuzius und Lao-tse, die zwar Brüder im Geiste aber doch Gegner waren. Der Taoismus und die Lehre vom Selbstsein des Menschen beschließen diesen Abschnitt.

Kap. 4 konzentriert sich auf das Judentum, das sich von den drei zuvor präsentierten Religionen des Ostens gerade dadurch unterscheidet, dass diese „keinen persönlichen höchsten Gott" (108), sondern „eine ewige, unfassbare, gestaltlose Urkraft" (108) kennen. Neben der Suche nach den Ahnen Gottes gesellt sich ein Blick auf die jüdische Geschichte, die von Anbeginn eine Kriegsgeschichte sei. Mit David und Salomo wird die goldene Zeit Israels beschrieben, ehe sich der Vf. der langen Geschichte der Zerstreuung der Juden widmet. Diese monotheistische Weltreligion wird als eine Gesetzesreligion präsentiert, deren heilige Schriften Tora und Talmud seien. Sehr ausführliche Anmerkungen zur jüdischen Frömmigkeit, zu Gebräuchen und Festen der Juden, zur jüdischen Mystik und zum Erscheinen eines Messias, der als Retter im Weltuntergang Heil stiftet, runden diese Ausführungen ab.

Kap. 5 betrachtet das Christentum, das „es nicht ohne das Judentum" (142) gäbe. Von besonderer Bedeutung ist natürlich Jesus, der für die Urchristen in Jerusalem „Rabbi, Lehrer, Prophet und Messias in einem" (142) war. Dem Wirken des historischen Jesus sowie seiner Person als Reformer der jüdischen Religion widmet sich der Vf., ehe er Paulus als den eigentlichen Erfinder des Christentums vorstellt. Das Christentum wird als Erlösungs-Religion präsentiert, wobei das wahre Anliegen Jesu der einzelne Mensch sei. Hier wird ebenso die Dreifaltigkeit thematisiert als Beispiel, das aufzeigt, dass das Christentum „eine ziemlich komplizierte und verwirrende Religion" (156) ist. Neben dem Geheimnis der raschen Ausbreitung des Christentums widmet sich dieses Kap. der Kirchengeschichte, die eine Geschichte der Erstarrung und Zersplitterung sei, dem christlichen Mönchstum und der Verweltlichung der katholischen Kirche, dem sich ein Abschnitt über Luther und die Reform des Christentums anschließt, ehe Unterschiede zwischen Katholizismus und Protestantismus herausgearbeitet werden.

Kap. 6 schließlich setzt sich mit dem Islam auseinander und beginnt mit einer Vorstellung Mohammeds und dessen Sendung. Nicht nur zur Lehre des Korans äußert sich der Vf., sondern auch zu den fünf Grundpfeilern des Islams, bevor Judentum, Christentum und Islam als „Bruderreligionen" (186) vorgestellt werden. Von der Ethik des Islams und dessen Siegeszug in der Welt kommt der Leser zu Mohammeds Tod und dem Streit um seine Nachfolge, ehe es um den Islam im Wandel der Zeit und die islamische Mystik geht.

Ein Schlussteil konzentriert sich auf die Darstellung, dass die unterschiedlichen Religionen sich doch darin ähneln, dass sie „männlich beherrschte Religionen" (209) sind. In ihnen allen „geht es um den einen unfassbaren Gott oder die eine unfassbare kosmische Kraft" (211). Ferner stellen sie die eine heilige Weisheit „über alles menschliche Wissen" (212). Die Religionen sind noch nicht am Ende, sondern entwickeln sich auch in unserer heutigen Wissensgesellschaft stetig weiter.

Eine interessante, umfassende und auch gut lesbare Einführung in die Geschichte und Glaubensinhalte der großen Religionen ist dieses Buch. Besonders gelungen sind die Querverweise, die immer wieder Zusammenhänge zwischen den einzelnen Religionen aufzeigen und besonders Parallelen hervorheben. Jedoch scheint das Christentum verhältnismäßig „schlecht" wegzukommen, indem es als kompliziert und gerade kirchengeschichtlich in sich zerrüttet dargestellt wird. Hier verwundert die Feststellung im Schlussteil nicht (vgl. 213f.): „Doch was man am wenigsten glauben würde: Vor allem das Christentum entwickelt sich in weiten Teilen der Welt mit atemberaubender Geschwindigkeit. Während ihm in Europa die Mitglieder weglaufen, entstehen in Afrika und Asien unzählige neue christliche Kirchen."

Tecklenburg Björn Igelbrink

Sozialwissenschaft

Religion und Gesellschaft, Texte zur Religionssoziologie, hg. v. Karl Gabriel / Hans-Richard Reuter. – Paderborn: Schöningh UTB 2004. 398 S. (UTB S 2510), kt € 17,90 ISBN: 3–8252–2510–0

Spätestens seit dem menschenverachtenden Terroranschlag vom 11. September 2001 steht das grundlegende Thema „Religion und Gesellschaft", das seit dem Ende der sechziger Jahre weitestgehend in der Asservatenkammer der menschlichen Geistesgeschichte verschwunden zu sein schien, wieder ganz oben auf der Tagesordnung. Diskutiert werden insbesondere der Einfluss höchst unterschiedlicher Religionen mit höchst unterschiedlichen Gottes- und Menschenbildern auf das öffentliche und politische Leben, die Rolle von Vernunft und Glaube, sowie von Naturrecht und positivem Recht, nicht zuletzt sehr unterschiedliche Modelle der Bindung wie der Trennung von Staat und Religion, oder näherhin, wie im Fall des Christentums, von Staat und Kirche. Die Auseinandersetzung um Recht und Vernunft im Islam und sein Verhältnis zur westlichen Postmoderne bildet dabei nur eine, wenn auch höchst brisante Facette des religionssoziologischen Diskurses, steht doch nicht nur ein vom westlichen Christentum unterschiedener Vernunftbegriff zur Debatte, sondern radikaler noch überhaupt der Begriff von Vernunft, der möglicherweise durchaus nicht selbstverständlich ein Heimatrecht im Raum der außerchristlichen Religionen beanspruchen kann.

In der oft sehr unübersichtlichen Gemengelage des Disputes um den Einfluss und die Rolle von Religionen in der Gesellschaft hilft der vorliegende Bd, der Texte zur (christlich inspirierten) Religionssoziologie sammelt und jeweils kurz einführt, sehr, um Orientierung zu erhalten aus der vergleichsweise jungen Disziplin der Religionssoziologie, die explizit (und geradezu programmatisch) einsetzt mit Emile Durckheim (1858–1917) – nicht zufällig gerade im Frankreich der mit der Französischen Revolution einsetzenden und 1905 nach der Dreyfus-Affäre zum Abschluss kommenden radikalen Trennung von Kirche und Staat beheimatet! Die beiden letzten Quellensammlungen religionssoziologischer Texte liegen über vierzig Jahre zurück, so lag es nahe, in ökumenischer Zusammenarbeit des evangelischen Instituts für Ethik und angrenzende Sozialwissenschaften und des katholischen Instituts für Christliche Sozialwissenschaften, beide Westfälische Wilhelms-Universität Münster, eine neue Textsammlung herauszugeben, um insbesondere die Klassiker auch um neuere Entwürfe der jüngsten Vergangenheit zu ergänzen. Das ist in meisterhafter Form geschehen.

Nach einer außerordentlich instruktiven Einleitung der Hg., in der jeweils die Autoren und ihre Texte kurz eingeordnet werden, kommen dann die Texte, jeweils versehen mit einer kurzen Einführung zu Leben und Werk des Autors, selbst zur Sprache. In einem ersten Teil werden klassische Texte aufgeführt. Vertreten sind Emile Durckheim mit seiner Theorie der sozialintegrativen Funktion von Religion, Georg Simmels formale Religionssoziologie, Max Webers Konstruktion des Weltverhältnisses der Erlösungsreligionen und Ernst Troeltschs Untersuchungen zur Differenz von Kirche, Sekte und Mystik. Im zweiten Teil finden sich Texte zu neoklassischen Entwürfen: Thomas Luckmann mit seinem phänomenologischen Zugang zur heutigen Sozialform von Religion, Peter L. Bergers Bestimmung von Religion in der Moderne, Niklas Luhmanns systemtheoretische Auffassung religiöser Kommunikation und Pierre Bourdieus praxeologische Sicht der Religion. Ein dritten Teil sammelt neuere Ansätze der Religionssoziologie, wobei zunehmend der Begriff einer westlichen Postmoderne wichtig zu werden beginnt: Franz-Xaver Kaufmanns Analyse von Kirchlichkeit und Säkularisierung des Christentums in der Moderne, Günter Dux' Rekonstruktion der Logik der Religion, Ulrich Oevermanns strukturalistischer Zugang zur Religiosität als einer menschlichen Grunderfahrung und José Casanovas These von einem Wiedererstarken öffentlicher Religionen in der späten Moderne, nicht zuletzt unter dem Einfluss wachsender (fundamentalistischer) Religiosität in den USA. Ein letzter vierter Teil setzt thematische Schwerpunkte aus der neuesten Diskussion: Victor Turners prozessuale Ritualanalyse, Robert N. Bellahs Konzept der Zivilreligion, Eileen Barkers Untersuchungen vom Einfluss neuer religiöser Bewegungen auf das all-

gemeine kulturelle Milieu, Martin Riesebrodts Interpretation des religiösen Fundamentalismus, Monika Wohlrab-Sahrs und Julika Rosenstocks Analyse des Zusammenhangs von Religion, Gender, Moral und sozialer Ordnung.

Der Bd legt den Schwerpunkt auf die Rolle der christlich-jüdischen Religion in einer westlich geprägten und damit durch das Säurebad der Aufklärung hindurchgegangenen Gesellschaft, das ist sein gutes Recht. Interessant wäre als Desiderat, auch Texte zu einer muslimisch und jedenfalls außerchristlich inspirierten Religionssoziologie zu sammeln, um dann in einen globaleren Dialog zur Rolle der Religion eintreten zu können. Jedenfalls ist dieser Bd sehr gelungen und sehr informativ und sehr geeignet, die notwendige Diskussion um die Rolle und den Einfluss von Religion in säkularisierten postmodernen Gesellschaften zu befruchten.

Fulda Peter Schallenberg

Die Bedeutung der Religion für die Gesellschaft. Erfahrungen und Probleme in Deutschland und den USA, hg. v. Anton Rauscher. – Berlin: Duncker & Humblot 2004. 280 S. (Soziale Orientierung, 17), pb € 48,00 ISBN: 3–428–11560–0

Der zu besprechende Bd geht auf eine gemeinsame Tagung deutscher und amerikanischer Wissenschaftler zur Bedeutung der Religion für die Gesellschaft im Juli 2002 zurück und versammelt 15 Beiträge zu drei Themenschwerpunkten: (1.) zum Verhältnis von Religion und Kultur; (2.) zum Verhältnis von Staat, Kirche und Gesellschaft; (3.) zur Rolle der Religion und der Bedeutung religiöser Orientierung in ‚säkularen' Gesellschaften. Den Reiz der Sammlung macht die Kombination von prominenten US-amerikanischen und deutschen Perspektiven aus. Während man hinsichtlich der erwähnten Fragestellung gemeinhin geneigt ist, erhebliche Unterschiede zwischen US-amerikanischen und westeuropäischen Kontexten zu vermuten, betont der Hg. im Vorwort und betonen auch viele der Autoren, dass es hier wie dort eine Tendenz der Verdrängung des Religiösen aus gesellschaftlichen, staatlichen und kulturellen Zusammenhängen gebe, die an Selbstverständlichkeiten der Durchdringung der westlichen Kultur durch die christliche Religion rührten: „In beiden Kontinenten haben die Bestrebungen zugenommen, unter Berufung auf die weltanschaulich-religiöse Neutralität des Staates und die pluralistische Gesellschaft die Religion aus allen staatlichen Einrichtungen zu verdrängen und sie womöglich auch aus der gesellschaftlichen Öffentlichkeit zu verbannen." (5) Während etwa der Spruch „In God we trust" auf jeder US-Dollarnote noch an das religiöse Bewusstsein erinnere, „das bis zu den Vätern der amerikanischen Verfassung zurückreicht", gebe es heute auch in den USA Bestrebungen, homosexuelle Paare den Institutionen Ehe und Familie gleichzustellen (ebd.). In Deutschland seien beispielsweise der hessische „Schulgebetsstreit", „das skandalöse Kruzifix-Urteil des Bundesverfassungsgerichts (1995)" (bei dem man eine staatlich sanktionierte Pflicht zum Anbringen von Kreuzen in Schulen für verfassungswidrig erklärte) und der „Kampf gegen die Abtreibung" (?) Ausdruck dieser Tendenz der Verdrängung des Religiösen aus der Öffentlichkeit. Dabei berufe man sich „gerne auf das Prinzip der Gleichheit, dem geradezu eine Priorität vor sämtlichen Lebensgebieten eingeräumt werden soll", so dass die Gefahr bestehe, „daß dem ‚demokratischen' Anspruch der Gleichheit auch die für den Christen maßgebliche Schöpfungswirklichkeit geopfert werden soll und die Identitäten nicht mehr zu ihrem Recht kommen" (6). Die Marschrichtung ist also im Vorwort bereits abgesteckt.

William A. Frank beschreibt zunächst (13–33) das Phänomen ‚western irreligion', dessen Kennzeichen es sei, dass zunächst Einzelpersonen in der Überzeugung handeln, „that the immanent realm of history and material existence is the final horizon for human life" (18). Wenn diese, insbesondere in den Eliten verbreitete (vgl. 18), überzeugte oder auch indifferente (vgl. 13; vgl. 18) Beschränkung auf innerweltliche Bezugspunkte der menschlichen Existenz und des geschichtlichen Werdens einer Gemeinschaft die Formen des Zusammenlebens erreiche und mehr und mehr präge, schließlich auch die Bedingungen der „basic relationships of solidarity" verforme, „then we can speak of the culture of irreligion" (18). Ein derartiges Urteil setzt natürlich voraus, dass der Autor eine religiöse Orientierung als konstitutiv für gesellschaftliches Zusammenleben betrachtet. Tatsächlich sei ja der Liberalismus nur ein „political construct", der „freedom *for* the practice of different religions in civil peace" ermögliche, nicht aber „freedom *from* religion", wie es die ‚western irreligios society' interpretiere (17). Die grundlegenden Fragen der liberalen politischen Philosophie könne diese letztlich nicht selbst beantworten: „[W]hat is the truth of personal and political freedom? What authority legimizes it?" Es scheine doch eine solche Autorität geben zu müssen „beyond the claims of instrumental reason, self-interest, and personal autonomy" (17). Wenn dem so ist, sei religiöse Praxis und Orientierung konstitutiv für das Zusammenleben in modernen Gesellschaften: „Religion provides for a community of people the ultimate rationale for life." (16) Zusammenleben in Gesellschaften sei dann eben nicht mehr nur dem rationalen Vorteilsstreben der Bürger nach materiellem Wohlstand und Sicherheit geschuldet, sondern die Religion „gives all the members of its community a common vision and personal motivation with respect to the most important concerns of life. Birth, education, marriage, work, death, group identity, knowledge of good and evil – no major concern of human life is left without a religious significance. In short, civilizations emerge due to the direction and the inspiration of religious authority." (16) Anm. 6 auf S. 17 weist darauf hin, dass sich John Locke (im *Brief über Toleranz*) in Bezug auf Atheisten ausgesprochen skeptisch geäußert habe: „Locke thought that atheists would not make good citizens." Frank leugnet übrigens in seinem Aufsatz nicht eine durchaus rege religiöse Praxis; aus den die westliche Kultur formierenden ‚Zentren' sei diese religiöse Praxis aber weitgehend verschwunden – die westliche areligiöse Gesellschaft sei in dieser Hinsicht durchaus ambivalent (15; vgl. 18).

Zur „Begründung unveräußerlichter Menschenrechte im Kontext neuzeitlicher kultureller Differenzen" äußert sich *Anton Losinger* (55–67). Im Anschluss an Jacques Maritain weist Losinger auf das Problem hin, dass 1948 zwar die Menschenrechte als praktische Prinzipien, gemeinsame Zielsetzungen und als ‚gemeinsamer Nenner' allseitige Anerkennung fanden, dass es aber keine Übereinstimmung über eine gemeinsame *Begründung* der Menschenrechte gegeben habe und gebe (59f.). Allerdings scheint doch gerade dies die Pointe und der große Vorzug der Menschenrechte zu sein, dass sie auf der Rechtsebene gemeinsame (universelle) Standards festlegen, denen auf der Ebene der (partikularen) Konzeptionen des guten Lebens *keine* geteilte Begründungsüberzeugung entsprechen muss. Wenn in den Menschenrechten die Vielfalt weltanschaulicher Begründungsperspektiven ihren ‚kleinsten gemeinsamen Nenner' findet, ist das doch ein großartiges Ergebnis. Losingers Argumentation erscheint umso verwirrender, als er selbst einen dezidiert (jüdisch-)christlich-theologischen Begründungsweg vorschlägt: „Es geht schließlich um den Zugang zu einer transzendenten Begründung der Würde der menschlichen Person, den die Kirche in ihrem Selbstverständnis als ‚Zeichen und Schutz der Transzendenz der menschlichen Person' im Dialog mit allen Kräften der Gesellschaft immer neu zu vermitteln und zu begründen hat." (62) Man kann doch nicht im Ernst die fehlende *gemeinsame* Begründung der Menschenrechte beklagen, um dann darauf mit einem ganz ausgesprochen weltanschaulichen-partikular Begründungsvorschlag zu reagieren. Zumal der Autor im dritten Teil seines Aufsatzes u.a. auf die „Menschenrechte im Spannungsfeld weltanschaulich-religiöser Widersprüche" eingeht (63f.). Zunächst wird „insbesondere die restaurative Revitalisierung des Koran als geltendes Staatsrecht und die teilweise ideologisch anmutende Verschärfung der Bestimmungen in der Bewegung des islamischen Fundamentalismus" als besorgniserregend bewertet (63). Anstatt aber diese Verbindung von weltanschaulicher Orientierung (Koran) und staatlichem Recht, also die fehlende Trennung von Rechtsebene und Ebene des guten Lebens, mithin die in entsprechenden islamischen Kontexten unterbliebene *Aufklärung* zu kritisieren, richtet sich die Kritik auf den Koran selbst: Es werden zweifellos frauenfeindlich und blutrünstig anmutende Textpassagen zitiert, die sich aber selbstverständlich ebenso aus der Bibel zitieren ließen, ganz zu schweigen von der christlich-theologischen Tradition. Das Problem sind eben nicht die zeitgebundenen (aus heutiger Sicht:) Irrungen solcher Texte, sondern die heute unzeitgemäße Verschränkung von Weltanschauung und Recht.

Wolfgang Ockenfels differenziert in seinem Beitrag (175–186) demgegenüber gerade die Frage der Aufklärung, bezieht den Ausdruck aber nicht auf die Trennung von Recht und weltanschaulicher Gesinnung, sondern auf die Vermittlung christlicher Glaubensinhalte mit philosophischem Denken bzw. mit der modernen Welt, wobei er überraschend argumentiert: „Der Islam braucht heute eine Aufklärung, wie sie das Christentum bereits im Mittelalter durch *Thomas von Aquin* erfuhr." Das aristotelisch-thomasische Naturrechtsdenken habe „im Christentum für eine grundlegende Unterscheidung zwischen Glaube und Politik, Kirche und Staat, Moral und Recht gesorgt", auf die die „Gewaltenteilung einer freiheitlichen Gesellschaftsordnung mitsamt den Menschenrechtsgarantien gründen" (179). Schließlich sei die Interpretation des Koran samt der Frage, inwieweit er überhaupt interpretierbar sei, ein Kennzeichen unterbliebener Aufklärung; denn selbst islamische Gelehrte, die zu einer rationalen und kritischen Schriftinterpretation neigten, hielten sich aus verschiedenen Gründen hinsichtlich der Lehre des Propheten sehr zurück. Die „Preisfragen für den künftigen Dialog" zwischen Christentum und Islam „lauten also: Wie kann sich der Islam 1. auf die allgemeine Religionsfreiheit einlassen. 2. Wie weit lässt er sich entpolitisieren, d.h. von staatlicher Macht trennen? Und 3. Wie weit lässt sich die islamische Glaubensgemeinschaft institutionalisieren oder verkirchlichen, ohne ihre ‚Identität' preiszugeben" (181). Es liege in der Natur dieser Fragen, daß sich eigentlich zunächst die verschiedenen islamischen Tendenzen darüber verständigen müssten. Ein christlich-islamischer Dialog steht insofern immer unter dem Vorbehalt *innerhalb des Islam* nicht geklärter, für dessen Selbstverständnis aber höchst bedeutender Fragen. Auch das Problem des Zusammenhangs von Religion und Gewalt sei davon betroffen, also die Frage etwa, wie entsprechende Textpassagen im Koran, die der wörtlichen Bedeutung nach doch auf eine militärisch-kriegerische Interpretation des *dschihad* hinausliefen, in Zukunft interpretiert würden. Für das Christentum verweist Ockenfels auf eine uneinheitliche Entwicklung und Irrtümer in der Geschichte, um schließlich die klassische Lehre vom gerechten Krieg überzeugend als eine Art Gewalt minimierende Legitimierung der Gewalt zu skizzieren (184f.).

Für eine präzise Unterscheidung hinsichtlich unterschiedlicher inhaltlicher Tendenzen des Koran einerseits und unterschiedlicher Interpretationen dieser Inhalte in der Gegenwart andererseits wirbt auch *Alberto M. Piedra* (187–207). Ob der Islam für den Westen eher eine Herausforderung im positiven Sinne oder eine Bedrohung sei, hänge dementsprechend auch oder maßgeblich davon ab, welche Interpretationslinie sich innerhalb des Islam durchsetze und welche Textpassagen im Rahmen der islamischen Selbstdefinition in den Mittelpunkt rückten. Das Verständnis des *dschihad* sei in dieser Hinsicht Dreh- und Angelpunkt des künftigen Verhältnisses zwischen Christentum und Islam. Piedra zeigt in diesem Zusammenhang, dass es selbstverständlich – bei prinzipieller Texttreue – unterschiedliche Auslegungstraditionen des Koran gibt. Freilich lege der Koran selbst unterschiedliche Auslegungen nahe: „It is clear that the Qur'an lends itsself to different interpretations. On the one hand, it clearly condemns in the harshest of terms the unbelievers but on the other it continuously asserts the existence of a compassionate and forgiving God." (196) Neben diesen Text- und Interpretationsproblemen weist Piedra auf einen prinzipiellen Unterschied zwischen westlicher Kultur und islamischem Kulturkreis hin, der für die Entwicklung des Verhältnisses beider Kulturen entscheidend sein könnte. Ähnlich wie es im Kalten Krieg zur Abgrenzungsrhetorik des Westens gegenüber den Staaten des Warschauer Pakts gehört habe, darauf hinzuweisen, dass diese gottlos seien, gehöre es nun zur identitätsstiftenden politischen Rhetorik des militanten Islamismus, auf die Gottlosigkeit des Westens hinzuweisen. Jenseits strategischer Aspekte verweise diese Rhetorik auf einen wirklichen grundlegenden Unterschied zwischen liberalem Westen und islamischer Welt: „Contrary to a secular West that has lost much of its Christian theocentric foundations, Islam continues to be a powerful point of reference in the Muslim world." (202) In dieser Hinsicht sei die Frage, ob der Islam dem Westen als Bedrohung oder Herausforderung entgegentrete, nicht nur eine Frage der *islamischen* Selbstinterpretation, sondern auch der *westlichen* Selbstinterpretation. Welche Rolle spielt die religiöse Orientierung *in den westlichen Gesellschaften*? Diese Frage sei vielleicht die eigentliche Herausforderung für westlich-säkulare Gesellschaften angesichts der Präsenz des Religiösen in islamisch geprägten Gesellschaften: „The danger facing the West lies less in the threat of an external *jihad* than in the loss of its true Christian identity." (203)

Zwei sehr unterschiedliche Aspekte dieses ‚loss of the true Christian identity' diskutieren *Jude P. Dougherty* in Bezug auf die ‚Säkularisierung' der öffentlichen Schulbildung („Secularization of Education") in den Vereinigten Staaten und *Jürgen Aretz* in Bezug auf die komplexe Faktenlage hinsichtlich der religiösen Orientierung in den neuen Bundesländern.

Dougherty (211–220) weist auf eine erhebliche Veränderung in der Interpretation der für das Verhältnis von Staat und Religion maßgeblichen Zusatzartikel der US-amerikanischen Verfassung durch den Supreme Court nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs hin. Seit 1947 „the neutrality doctrine that governed legislation and the courts in the early days of the Republic came to be construed not simply as neutrality among sects but a neutrality between religion and irreligion" (211). Zwar habe es anfangs noch eine Gegenbewegung zu dieser Neuinterpretation gegeben (und sei es um der sozio-kulturellen Nützlichkeit der Religion willen), doch habe sich die Ansicht rasch durchgesetzt, dass die staatliche Gesetzgebung nicht nur gegenüber den unterschiedlichen Phänomenen religiöser Praxis bzw. gegenüber unterschiedlichen Religionen und Denominationen neutral sein müsse, sondern auch gegenüber der Frage, welche Bedeutung und Rolle religiöse Orientierungen überhaupt haben sollten, insbesondere als Garantie einer gewissen *moralischen* Grundorientierung. An die Stelle der religiösen Neutralität sei mithin eine bewusste Indifferenz gegenüber religiösen Fragen überhaupt getreten. Den Verlust religiöser Orientierung und Bindung beklagt Dougherty v. a. hinsichtlich des Verlusts *moralischer* Orientierung, u. a., weil im Rahmen der öffentlichen Schulbildung aufgrund der Rechtsprechung des Supreme Court die Vermittlung religiös fundierter moralischer Werte nur noch sehr eingeschränkt möglich sei. Unter den beiden Voraussetzungen, dass einerseits Erziehung „the key to moral behaviour" sei (219) und andererseits moralisches Verhalten letztlich in religiöser Orientierung gründe (215–217), muss Dougherty einen fatalen ‚Verlust der Tugend' diagnostizieren, der auch auf die höchstrichterlich forcierte religiöse Indifferenz zurückzuführen sei.

Einige der Thesen Doughertys scheinen die Ausführungen von Jürgen Aretz in Bezug auf einen ganz anderen Zusammenhang zu bestätigen. So sei die überproportionale Beteiligung von aktiven Christen beider Konfessionen sowohl bei den Ereignissen der ‚Wende' also auch an den Neuordnungsprozessen nach dem Ende der DDR nicht nur auf die „nahe liegende Erklärung zurückzuführen, dass nach der Überwindung einer Diktatur die bisher Unterdrückten bei der Neuordnung des Gemeinwesens die zentrale Rolle spielen", sondern auch die altruistische, weniger selbstbezogene Haltung kirchlich gebundener Christen. Im Anschluss an Gerhardt Schmidtchen betont Aretz, dass „[k]eine andere soziale Organisation [...] dem ‚ethischen Denken und Fühlen' eine vergleichbare ‚deutliche Richtung'" gebe: Das „Zusammenleben werde besser, Konflikte würden leichter lösbar, das Bewusstsein für die Probleme der Mitmenschen nehme zu" (223, Gerhard Schmidtchen referierend), so dass der Schluss naheliege: „Je mehr aktive Christen, desto besser kann der Aufbau, die Weiterentwicklung und Stabilisierung eines demokratischen Gemeinwesens gelingen." (223) Bedauerlich also, dass sich trotz dieser Vorzüge der Christenmenschen keine Rechristianisierung auf dem Gebiet der ehemaligen DDR vollzog. Der Grund dafür habe aber nicht erst in der gezielten Entchristlichung zu Zeiten der DDR, sondern bereits in der protestantischen Prägung Mittel- und Ostdeutschlands gelegen, denn „die Verbindung von Thron und Altar" habe die evangelischen Kirchen in Misskredit gebracht und zu einer relativ großen Distanz der Bevölkerung, insbesondere der Arbeiterschaft zu den Kirchen geführt, an die das DDR-Regime nach dem Krieg gut habe anschließen können (224f.). Das eigentlich für den Zusammenhang relevante Phänomen in den neuen Bundesländern sei nicht ein Atheismus, sondern religiöse *Indifferenz*. Das Festhalten an der Jugendweihe, bei der es eher um ein initiationsrituelles Familienfest gehe als um eine anti-kirchliche oder anti-christliche Demonstration, spiegele dies wider. Im Streit um den Religionsunterricht bzw. um das Schulfach LER müssten sich die Beteiligten allerdings positionieren, seien gewissermaßen gezwungen, aus der Gleichgültigkeit herauszutreten und explizit Stellung zu beziehen zu der Frage, in welchem Verhältnis Staat, Gesellschaft und Religion nun stehen sollen (229–231). Ähnliche Aspekte wie Dougherty und Aretz spricht auch *Martin Heckel* in seinem Beitrag an, der v. a. eine genaue juristische Klärung der diskutierten Probleme bietet (141–173).

Grundsätzliche Überlegungen zur Bedeutung der Religion bzw. religiöser Orientierung für die Demokratie bzw. für demokratische Gesellschaften stellt *Michael Novak* an, indem er sich in sehr interessanten Ausführungen auf die Sozialtheorie Charles Alexis H. C. de Tocquevilles bezieht (71–87). Im engen Anschluss an Tocqueville schlägt er dann einige Gesichtspunkte vor, die freilich ein – selbst im Vergleich zu anderen Beiträgen des Bdes – extrem konservatives Gesellschaftsverständnis widerspiegeln: Es handelt sich dabei um Ergänzungen, die (jüdisch-christlicher) Glaube zur praktischen Vernunft und zur Konzeption von Demokratie hinzufüge, die Novak – wie Alexis de Tocqueville – für unverzichtbar hält (82). *Erstens* handelt es sich dabei um eine die normative Orientierung der Bürger stabilisierende Funktion, d. h. religiöse Orientierung evoziert korrektes Verhalten auf unterschiedlichen Praxisebenen (Moral, Sitte, Recht), wie umgekehrt die Erfahrung gezeigt habe, dass die Erosion religiöser Bindung mit moralischem Verfall einhergehe: „Colonial Americans had already experienced periods of decline in religion, accompanied by a steady moral decline." (83). *Zweitens* seien feste und starke Orientierungen hinsichtlich der Bestimmung und des Sinns menschlicher Existenz unverzichtbar für das (alltägliche) menschliche Leben. Während die Philosophie diesbezüglich meistenteils unbestimmt bleibe, biete die Heilige Schrift solide und über Generationen erprobte Sinn- und moralische Orientierungen (ebd.). *Drittens* sei es die Religion, die ein Verständnis des Menschen als animalisches Bündel von Freud und Leid (gewissermaßen als besseres Viech) verbiete und den Aspekt der menschlichen *Seele* ins Spiel bringe (83f.). *Viertens* stabilisiere religiöse Orientierung das menschliche Handeln bis in das Herz hinein, weil sie von einer allwissenden Gerichtsbarkeit ausgehe, die prinzipiell die Vollkommenheit moralischen Handelns erfordere: „Thus, faith adds motives for maintaining high standards, and for seeking to do things perfectly *even when no one is looking*. Faith gives us reason to paint the bottom of the chair, and clean the unseen corners of a room" (84). Der liebe Gott sieht alles! *Fünftens* schließlich regiere der Glaube die häusliche Moral, weil er die Seele des Weibes regiere. Das sei die Voraussetzung für ein gedeihliches Zusammenleben auch in Gesellschaft und Staat. Es ist nicht ganz klar, inwieweit Novak Tocquevilles Einlassungen Relevanz für die Gegenwart beimisst.

Mit dem liberalen Postulat, Religion sei Privatsache, setzen sich die Beiträge von *Anton Rauscher* und *Brian Benestad* auseinander. Seinen mit aufschlussreichen Ausführungen über die unterschiedlichen historischen Bedingungen religiöser Praxis in den USA und in Westeuropa beginnenden Beitrag nutzt Rauscher dann bedauerlicherweise für eine Auseinandersetzung mit der SPD, wobei ihm einige Fehler unterlaufen. „Es berührt einen merkwürdig, wenn in zentralen ethischen Fragen wie dem Lebensrecht des ungeborenen Kindes oder der Bedeutung von Ehe und Familie in der SPD sich keine Stimme rührt, die sich auf das christliche Menschenbild beruft oder auf das Grundgesetz, das in dieser Frage in gleicher Weise jedes Leben schützt." Wahr ist entgegen dieser Darstellung erstens, dass das Grundsatzprogramm der SPD die Orientierung an christlichen Grundwerten an prominenter (nämlich an erster!) Stelle nennt: „Der demokratische Sozialismus in Europa hat seine geistigen Wurzeln im Christentum und in der humanistischen Philosophie, in der Aufklärung, in Marxscher Geschichts- und Gesellschaftslehre und in den Erfahrungen der Arbeiterbewegung." (Grundsatzprogramm der SPD, Leipziger Fassung von 1998, 10). Wahr ist zweitens, dass SPD-Politiker (René Röspel, Wolfgang Wodarg) in der Bundestagsdebatte um die Forschung an humanen embryonalen Stammzellen, die wenige Monate vor der im besprochenen Bd dokumentierten Tagung, am 30. Januar 2002, stattfand, ausdrücklich und wiederholt unter Bezugnahme auf Menschenwürde und Grundgesetz auf das Lebensrecht ungeborener Kinder insistierten. Wahr ist drittens, dass es sich bei der geltenden Neuregelung des § 218 um einen Kompromiss zwischen den Volksparteien handelt, dass also die CDU exakt derselben Regelung zugestimmt hat wie die SPD. Wahr ist viertens, dass hinsichtlich Präimplantationsdiagnostik und Stammzellforschung die Anträge und Meinungen sich überhaupt nicht an Parteigrenzen orientierten, dass vielmehr beispielsweise SPD-Politiker (wie Wolfgang Wodarg, Andrea Nahles, Herta Däubler-Gmelin, Wolfgang Thierse und viele weitere) einen strikten Lebensschutz befürworteten und den Antrag auf völliges Verbot embryonaler Stammzellforschung unterstützten, während CDU-Politiker wie Heiner Geißler, Wolfgang Schäuble, Peter Hintze und viele weitere, denen man im Übrigen nicht einfachhin ihre aufrichtige christliche Gesinnung absprechen sollte, den Antrag auf weitgehende Freigabe der Embryonenforschung unterstützten. All das wurde im Jahr 2002 ausführlich auch in der Tagespresse thematisiert und wäre dort nachzulesen gewesen. Es kommt hier eine merkwürdig unzeitgemäße ideologische Orientierung des Autors zum Ausdruck.

Brian Benestad beschreibt die These ‚Religion ist Privatsache' als Merkmal liberaler politischer Philosophie, die bereits bei John Locke (109–113) begegne (der freilich den Nutzen religiöser Orientierung für den sozialen Frieden zu schätzen wusste, s. o.) und im 20. Jh. prominent von John Rawls vertreten wurde (113–116). Allerdings gebe es auch im Liberalismus moderatere Positionen (Stephen Macedo, 116–118; insbesondere William Galston, 118–123), die versuchten, religiöse Orientierung – freilich häufig unter dem Aspekt ihres Nutzens – in ihre politisch-philosophischen Konzeptionen einzubauen.

Weitere Beiträge behandeln das Verhältnis von Religion bzw. Kirche und Kultur (*Winfried Becker*; 35–53), noch einmal die Rechtsprechung des Supreme Court hinsichtlich der Religionsklauseln der amerikanischen Verfassung (*Bernard Dobranski*; 127–140), über die fruchtbare Wirkung einer Besinnung auf traditionelle katholische Werte für den Katholizismus *und* für die Gesellschaft (*Timothy L. Smith*, 235–248) sowie über die Möglichkeit der Mediennutzung bei der Neuevangelisierung (*Russel Shaw*; 249–259).

Mit grundsätzlichen Überlegungen zu Rolle und Funktion des Glaubens in der Zivilgesellschaft schließt *Lothar Roos* den Bd ab. Der Beitrag beginnt mit einer kurzen Reflexion auf zwei Gerichtsurteile (zum Fahneneid der Schüler/innen in den USA und zum Kruzifixstreit in Bayern: „Was muß in den Köpfen der betreffenden Richter vorgegangen sein, daß sie zu diesen Urteilen kamen?", 262) und wird fortgesetzt mit einem historisch-systematischen Überblick über wichtige Positionen zum Verhältnis von Glaube und Zivilgesellschaft, früh beginnend bei Johannes von Salisbury, über Marsilius von Padua und William von Ockham zunächst bis zu den spanischen Spätscholastikern (263f.), um dann von Thomas Hobbes über Rousseau und Locke bis zu Montesquieu entsprechende Positionen der politischen Philosophie der Neuzeit zu skizzieren (264–267). Für moderne Demokratien stelle sich heute die Frage, wie jene weltanschaulichen Grundlagen erhalten, regeneriert oder reproduziert werden könnten, auf denen sie beruhten, die sie aber selbst nicht garantieren könnten – natürlich wird hier auf Böckenförde verwiesen. Im Anschluss an Paul Kirchhof findet Roos eine schnelle Antwort: Es gehe darum, die *religiösen* Wurzeln des modernen Menschenrechtsdenkens zu pflegen, und zwar im Rahmen der Zivilgesellschaft. In der Zivilgesellschaft nämlich entstehe der ‚kulturelle Humus' einer gesunden Demokratie (269) durch den Bezug auf religiöse Werte: „Das Kreuz in deutschen Schulen oder die religiöse Formel des amerikanischen Fahneneides sind also nicht nur, ja nicht einmal in erster Linie, für gläubige Christen bedeutsam. Sie sind vielmehr Ausdruck einer gesellschaftlichen Kultur der Menschenwürde und der Menschenrechte, aus denen letztlich der demokratische Verfassungsstaat hervorgeht und denen er seine Zukunft verdankt." (270) Diese religiöse Orientierung schlage sich einerseits in der aktiven Teilhabe christlicher Akteure (etwa der Caritas) an den Aufgaben des Sozialstaats nieder (dessen wichtige Bedeutung Roos anders als Losinger [im selben Bd 65f.] betont, s. o.). Andererseits gehe es aber auch um ein staatsbürgerliches Tugendethos: Entgegen der lange Zeit dominierenden Säkularisierungsthese sei nämlich die Notwendigkeit der Rückbesinnung auf religiöse Grundorientierungen und -werte inzwischen deutlich erkennbar und schlage sich auch schon in einer neuen ‚Religionsproduktivität' nieder (274). Ohne Rückbindung an das verbindliche Ethos einer ‚transzendent' begründeten Menschenwürde erweise sich unsere Gesellschaft „als prekär" (275).

Die Frage nach der (zukünftigen) Bedeutung der Religion für die westlichen Gesellschaften ist zweifellos eine enorm wichtige Frage. Der Bd bringt dazu interessante und aufschlussreiche Überlegungen. Allerdings bleibt die Perspektive eigenartig eingeschränkt und teilweise unzeitgemäß. So werden ideologische Schlachten einer mittlerweile doch weit zurückliegenden Vergangenheit noch einmal geschlagen (Rauscher gegen die SPD). Das Phänomen der Zuwanderung *und ihre Relevanz für das Nachdenken über die Bedeutung der Religion in der Gesellschaft* kommt kaum in den Blick. Praktisch durchgängig geht es nur um die Bedeutung der *jüdisch-christlichen* oder gar der katholischen Tradition für die (Entwicklung der) westlichen Gesellschaften, während der Islam wahlweise als Herausforderung oder als Bedrohung betrachtet wird, nicht aber als *mitgestaltende Kraft innerhalb* der westlichen Gesellschaften – obwohl beispielsweise in Deutschland der deutschstämmige und womöglich noch christlich sozialisierte Bevölkerungsanteil rapide altert und schrumpft, während der Anteil muslimischer Einwanderer wächst und deutlich jünger ist, und damit in Zukunft weit stärker und einflussreicher an den Innovationsprozessen beteiligt sein wird. In den wichtigen Städten und Ballungsgebieten Westeuropas stellen sich die Fragen nach religiöser Dominanz und Toleranz – mithin nach der Bedeutung der Religion*en* für die Gesellschaft – zum Teil schon ganz anders als sie im Bd diskutiert werden. Eine positive Rolle des Islam als – gegenüber dem Christentum bzw. dem Katholizismus ja viel lebendigeren – *Einwandererreligion* für unsere Gesellschaft wird nicht diskutiert, ebensowenig die Konzeption einer multikulturellen Gesellschaft, die gerade eine reichhaltige religiöse Praxis in der Zivilgesellschaft beinhalten könnte. Statt solcher zukunftsweisender Überlegungen prägt eine Sehnsucht nach christlicher oder gar katholischer Dominanz den Bd. Die Auswahl der Autoren bzw. Referenten ist in selten gesehener Konsequenz einseitig, entsprechend häufig wiederholen sich die Positionen und Thesen. Das wird irgendwann langweilig, ebenso die Praxis einzelner Autoren, ihre politische Gesinnung wie eine Monstranz vor sich herzutragen.

Der Dramatiker *Botho Strauß*, der im Übrigen ja einige Thesen formuliert hat, die den Autoren gefallen müssten, führt in seinem aktuellen Theaterstück ‚Schändung' vor Augen, wie aussichtslos es ist, die Werte von vorgestern, die wir gestern vergessen wollten (und gründlich vergessen haben), ins Heute zu transformieren, ohne zu bedenken, was sich vorgestern, gestern und heute geändert hat. Dann werden die alten Werte zu neuen Unwerten, tragen groteske Züge und werden – nicht anders als die Unwerte von gestern – zur absurden Drangsal der Menschen von heute. An manchen Stellen erinnert der Bd an dieses Drama.

Münster Christian Spieß

Spieß, Christian: **Sozialethik des Eigentums.** Philosophische Grundlagen – kirchliche Sozialverkündigung – systematische Differenzierung. – Münster: LIT 2004. S. 256 (Schriften d. Inst. f. Christl. Sozialwiss. d. Westf. Wilhelms-Uni. Münster, 51), pb € 24,90 ISBN: 3–8258–7467–2

Die vorliegende Arbeit, eine Diss. im Fachbereich Kath. Theol. der Uni. Mainz, setzt ein mit einem programmatischen Zitat des österreichischen Altmeisters der Sozialethik, Johannes Messners, aus seinem Werk „Die soziale Frage" von 1956: „An zwei Fragen hat sich die moderne soziale Frage entzündet, beide liegen ihr unverändert zugrunde, trotz aller Wandlungen von Kapitalismus und Sozialismus, beide müssen gelöst werden, damit eine Wirtschaftsordnung von Freiheit und Menschenwürde für alle entsteht [...]. Diese beiden Fragen sind die des Rechtes des Privateigentums und des Rechtes der Arbeit." Dem ist nichts hinzuzufügen, allerhöchstens und notwendigerweise ausführliche Untersuchungen zum Begriff und zur Tragweite des Prinzips vom Recht auf Privateigentum.

Einer solchen Untersuchung widmet sich meisterhaft und umfassend der Vf. in drei großen Abschnitten, nachdem in der Einleitung zunächst eine kurze Einordnung des sozialethischen Themas vom Eigentum in den biblischen und patristischen Kontext erfolgt, woraus mit Hinweis auf Arno Anzenbacher (Christliche Sozialethik, Paderborn 1998, 29) gefolgert wird: „Die biblischen Motive und die biblischen Optionen – die Option für die universelle Anerkennung der Würde des Menschen, für Freiheit und Befreiung, die Option für die Armen, für den Frieden, für die je größere Gerechtigkeit sowie die Option für die Bewahrung der Schöpfung" – bilden den Ausgangspunkt und die Basis für die folgende Eigentumsethik." (20).

Im ersten Teil erfolgt eine Darlegung von Eigentumstheorien und eigentumstheoretischen Positionen der Tradition und der Gegenwart: (1) das Effizienzargument des Thomas von Aquin mit dem typisch theologischen Begriff Gottes als „Obereigentümer", woraus das Gebrauchsrecht des Menschen gefolgert wird; (2) das Freiheitsargument des John Locke; (3) das Gleichheitsparadigma des Jean-Jacques Rousseau auf der Grundlage eines republikanischen Kontraktualismus; (4) der Begriff vom Privateigentum als Rechtsprinzip im Dienst menschlicher Freiheit; (5) die Funktion des Eigentums als Raum der Verwirklichung menschlicher Freiheit; (6) die (säkular-chiliastisch inspirierte) Kritik von Karl Marx am Privateigentum von Produktionsmitteln und die systematische Verdächtigung der Freiheit und des Eigentums als „Nischen des Egoismus"; (7) das Recht auf Eigentum als Grundfreiheit des Menschen bei John Rawls; (8) der radikal-liberale Begriff von Eigentum bei James Buchanan und Robert Nozick; (9) der neoaristotelische Ansatz zur Begründung eines sozialpflichtigen Eigentums bei Martha Nussbaum und Amartya Sen. Dieser sehr umfassende und umfangreiche, auch sehr informative Überblick nimmt fast die Hälfte der Untersuchung ein.

Im zweiten Teil wird die kirchliche Sozialverkündigung zur Frage des Privateigentums dargelegt, beginnend mit der Enzyklika „Rerum novarum" 1891, über „Quadragesimo anno" (1931) hin zu weiteren lehramtlichen Texten, endend mit zwei teilkirchlichen Dokumenten, nämlich dem Hirtenbrief der nordamerikanischen Bischofskonferenz „Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle" (1987) und dem gemeinsamen Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland von 1997.

Ein dritter kürzerer Teil zieht dann systematische Konsequenzen aus der Analyse eines Begriffs von Privateigentum im Raum der katholischen Sozialethik: Formen, Funktionen und Zwecke des Privateigentums werden dargelegt, um abschließend eine kurze Kriteriologie der sozialethischen Legitimität des Privateigentums aufzustellen: wirtschaftliche und gesellschaftliche Effizienz, gemeinsamer Nutzen, Verwirklichung konkreter Freiheit von Individuen. Als Basiskriterium fungiert stets die Realisierung existentieller Zwecke des menschlichen Individuums. Da der Teufel aber bekanntlich stets im Detail, also in konkreten Anwendungsfeldern der Sozialethik, sitzt, finden sich im Anhang drei Beispiele eigentumsethischer Problemfelder: das Shareholder-Value-Konzept, Vermögensanlagen und Aktienmärkte, internationale Finanzmärkte.

Man legt die Untersuchung befriedigt und mit Gewinn aus der Hand, auch wenn die eigentlichen Probleme einer Verschränkung von individueller Freiheit und universellem Nutzen im Begriff vom Privateigentum natürlich nicht endgültig gelöst sind. Dennoch ist

hier eine solide Grundlage geboten, um Einsichtsstände der Tradition behutsam in neue Problemfelder der Gegenwart umzubetten. Die relativ trockene Materie wird anschaulich und umfassend dargelegt, leider fehlen ein Stichwort- und Personenregister. Es ist für die katholische Sozialethik eigentümlich, stets auf die personale Verantwortung des Individuums hinzuweisen; im Begriff vom Privateigentum verschränken sich in exemplarischer Weise Individual- und Sozialethik; Freiheit und Gemeinwohl bilden daher zwei Seiten der Medaille, die den Namen Eigentum trägt. Dies gut und ohne ideologische Verkrampfungen darzulegen, ist das Verdienst des vorliegenden Buches.

Fulda Peter Schallenberg

Philosophie

Müller, Klaus: **Streit um Gott**. Politik, Poetik und Philosophie im Streit um das wahre Gottesbild, – Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2006. 288 S., pb € 34,90 ISBN: 3–7917–1993–9

Auf die Einsicht, „dass das, was aus Sais stammt, nicht falsch sein muss, damit das, was vom Sinai kommt, wahr sein kann" (249), läuft dieses Buch des Münsteraner Religionsphilosophen zu, und damit ist ein umstürzendes theologisches Programm verbunden: die Rückkehr des Gottesvolkes nach Ägypten, die Annullierung des Exodus, die Versöhnung von Heidentum und biblischem Gottesglauben, die Beseitigung der Differenz zwischen Gott und Welt. Sinai, das steht für die Offenbarung des Gottes, der einen Namen hat und anredbar ist, Sais, das ist der ägyptische Kultort einer Göttin, von der geschrieben steht: „Ich bin alles, was war und ist und sein wird". Der Gott des Sinai ist Schöpfer und Erlöser der Welt, das Göttliche zu Sais ist Inbegriff der Welt, ist *Hen kai Pan*, ein und alles, und damit mit der Welt identisch. Der Streit um Gott, der in diesem Buch geführt wird, geht folglich um Monotheismus versus Kosmotheismus, oder noch genauer: um die Unterscheidung von Gott und Welt.

Müller geht von der Kritik am Monotheismus aus, wie sie von O. Marquard und J. Assmann („mosaische Unterscheidung") vorgebracht wurde. Die Behauptung, Monotheismus sei notwendig mit Intoleranz und Gewalt verbunden, ist M. Anlass für die Wiederaufnahme des neuzeitlichen philosophischen Gottesdiskurses. Sein Schwerpunkt ist dabei die sog. „Sattelzeit" zwischen dem Erscheinen von Kants Kritik der reinen Vernunft (1781) bis zu Hegels und Goethes Tod (1831/32). Kant hatte die Religion in die Grenzen der bloßen Vernunft verwiesen und damit tendenziell einem monistischen Gottesverständnis zugearbeitet. Die „heimliche Leitfigur" (20) der ganzen weiteren Entwicklung ist dann Spinoza. Dieser wollte Gott als „Substanz", also als eine Sache jenseits aller Unterscheidung verstehen, und kam so zu seiner berühmt-berüchtigten Formel „Deus sive natura". Gott ist Substanz, die Substanz der Welt ist Gott – die Unendlichkeit, die Spinoza für Gott reklamierte, ließ sich nicht mit seiner Weltüberlegenheit vereinbaren. Für Spinoza konnte Gott keine Person sein, denn mit Personalität verband er etwas Individuelles und Begrenztes. Bei dem Amsterdamer jüdischen Gelehrten, der 1656 aus der Synagogengemeinde ausgeschlossen wurde, fließen fromme Scheu und theologischer Rationalismus unentwirrbar ineinander. Seine Konzeption ließ am Ende keine menschliche Freiheit mehr zu, und statt des mosaischen Gesetzes vertrat er eine Ethik der Selbstbehauptung. Auch darin hat er auf die kommende Zeit voraus gewiesen. M.s Buch widmet sich hauptsächlich der „Gedächtnisspur" (87), die Spinoza mal deutlicher mal undeutlicher in der Geistesgeschichte hinterlassen hat. Mit kundiger Hand führt der Autor durch ein ihm seit langem vertrautes Gebiet, die Philosophie des deutschen Idealismus, und findet überall das Motiv der Einheit von Gott und Universum wieder. Fichte und Herder, Novalis und Schleiermacher, Schelling und dann über Hegel sowohl Rechts- wie die Linkshegelianer: Sie alle lassen sich in der einen oder anderen Hinsicht als Spinozisten ansprechen, sie alle betreiben Identitätsphilosophie unter Einbeziehung der Religion. Dabei geht die Bewegung in Richtung einer Identifizierung von Gott, Welt und Ich. Die Welt entsteht in der Gegenwart des Ich-Gedankens, ohne das Denken des Ich kann Welt nicht gedacht werden, und schon gelangt man zu Fichtes Gleichsetzung von Ich und Gott (102). Nach Schelling hat die Philosophie im Ich ihr *Hen kai pan* gefunden (129); Spinozas theologischer Monismus hat sich mit der Subjektphilosophie verbündet. M. verfolgt diese Spur bis zu dem zeitgenössischen österreichischen Literaten R. Menasse, der bei einer Tagung über „Spinoza in der Literatur" im Januar 2004 sagen konnte „Ich bin Spinoza", und dann in den Frankfurter Poetikvorlesungen 2005 fortsetzte mit „Ich bin Gott" (150). M.s Buch verhilft dazu, die Logik solcher Aussagen zu verstehen. Die überragende Rolle von Spinoza leuchtet bei alledem ein. Von dem Junghegelianer Moses Heß her kommt die Reihe Mose – Jesus – Spinoza in den Blick; Spinoza wäre dann nach dem Modell des Joachim von Fiore derjenige aus der Reihe der weltbewegenden jüdischen Propheten, der das Zeitalter des Geistes in der Geschichte der Menschheit hat anbrechen lassen. Widersprüche zwischen biblischem und pantheistischem Gottesverständnis sind zwar immer wieder gesehen worden, doch weiß sie M. mit einer beeindruckenden Reihe von Namen zu entkräften. Von Nikolaus von Kues bis zu Karl Rahner lassen sich bedeutende theologische Stimmen finden, die die monistische Dimension in der Theologie stark gemacht haben, ja ohne sie gar nicht zu verstehen sind. Bemerkenswert ist, dass aus der Wolke der philosophischen, theologischen und literarischen Zeugen, die M. – mehr zitierend als argumentierend – für das Monismus-Projekt anführt, einzig Heinrich Heine heraus fällt. Dieser hatte nach einer anfänglichen Hinwendung zu Spinoza gegen Ende seines Lebens, gezeichnet von Krankheit, seine Rückkehr zum Gott der hebräischen Bibel öffentlich gemacht: „In solchen grässlichen Augenblicken reicht der Pantheismus nicht aus; da muß man an einen persönlichen Gott glauben" (199). M. zweifelnd: „Aber können wir uns damit einfach zufrieden geben?"

Über die Rekonstruktion der Gedächtnisspur hinaus enthält das Buch eine weitreichende theologische These. M. folgt D. Henrich in dessen subjekttheoretischem Entwurf, nach welchem ein Mensch in der unaufhebbaren Spannung von Subjektidentität und Personidentität steht. Als Subjekt weiß er sich als Mittelpunkt der Welt und Grund der Weltordnung, als Person weiß er sich als einer unter vielen, als Teil des Treibsands der Geschichte. Die beiden Grundformen der Religion – Theismus und Monismus, die sich charakteristisch in der westlichen und der östlichen Gestalt von Religion ausgeprägt haben – entstehen aus dieser ursprünglichen Doppelperspektivität des Selbstbewusstseins. Entweder verstehen sie Gott, gemäß der Subjektdimension des Selbstbewusstseins, als Ein-und-alles und vertreten einen Monismus, oder sie heben die Relativität des Personseins in dem höchsten Begriff einer absoluten Person auf, wie es im Theismus geschieht. M.s These geht noch weiter. Jede Religion weiß, indem sie eine der beiden Optionen wählt, um die Möglichkeit der anderen und kommt dieser ein Stück weit entgegen. Wie die monistisch-östlichen Religionen mithin dem Gedanken des Einzeln- und Personseins sein Recht einräumen, so haben auch die theistisch-westlichen Religionen dem monistischen All-Einheitsgedanken immer Raum gegeben. In der Trinitätslehre glaubt M. eine solche Hinneigung des biblischen Theismus in die monistische Richtung entdecken zu können, und er versteht interessanterweise den Islam als eine (überzogene?) Korrektur entsprechender Entwicklungen im Christentum, gleichsam als eine Rejudaisierung. Solche überraschenden Beobachtungen verdanken sich nach M. der Beobachtungsposition der Philosophie, die besser als die Religionen weiß, woher die unaufhebbare, aber eben existenzphilosophisch als sinnvoll anzusehende Inkonsistenz der Religionen kommt. Dies ist überhaupt der Anspruch dieses Buches: dass erst die Philosophie den Wahrheitsanspruch der Religion in vernunftgemäßer Weise aufdecken und zu sich selbst bringen kann. Nach der philosophischen Theorie der Religion steht dann aber heute eine kosmotheistische Weiterentwicklung des Theismus, eine bewusste Integration des monistischen Potenzials in den christlichen Theismus an. M. glaubt, dass „der christlich-katholischen Denkform" die Aufgabe, „Monotheismus und Kosmotheismus zusammenzuhalten", „sozusagen auf den Leib geschrieben wäre" (245). Damit hat er die aus seiner Sicht anstehende theologische Aufgabe der Zukunft benannt.

Die Bedeutung und die Größe dieses Buches liegen darin, den spinozistisch-monistischen Zug des neuzeitlichen philosophischen Gottesgedankens freigelegt zu haben. Es ist nun erwiesen und gewiss, dass die Klassiker der neueren Philosophie und Literatur zum Pantheismus hindrängten. Sie vertrauten auf ihre Vernunft und mussten deshalb die Unterscheidung von Gott und Welt leugnen, denn was außerhalb der Welt liegt, das liegt auch außerhalb der Vernunft und ihrer Reichweite. M. zitiert G. Chr. Lichtenberg, der schon Ende des 18. Jh.s klar erkannte: „Wenn die Welt noch eine unzählbare Zahl von Jahren steht, so wird die Universalreligion geläuterter Spinozismus sein. Sich selbst überlassene Vernunft führt auf nichts anderes hinaus […]" (165). Dies hat sich bewahrheitet, und damit ist etwas über den christlichen Glauben und die Vernunft gesagt. Die Erwartung, den bi-

blischen Gottesglauben aus der sich selbst überlassenen Vernunft herausentwickeln zu können (eine Erwartung, die der gegenwärtige Papst ausweislich seiner ersten Enzyklika immer noch hegt), ist vergeblich. Die neuzeitliche Vernunftbewegung betreibt eine massive Repaganisierung der Religion. Dass das, was da in Aufklärung und Idealismus vorgedacht worden ist, heute längst religiöse Selbstverständlichkeit geworden ist (dass beispielsweise, wie M. vermerkt, in einer angesehenen christlichen Wochenzeitschrift ein klares christliches Bekenntnis zum Pantheismus erscheint, ohne dass sich ein Protest erhebt), gibt dem Autor Recht.

Die Schwäche dieses Buches, um auch das zu sagen, liegt darin, dass der Streit um Gott gar nicht geführt wird, sondern nur eine Position in diesem Streit entwickelt wird. Der Gott vom Sinai hat in diesem Buch keinen Anwalt, nur die Göttin von Sais. Die Gegenposition kommt lediglich verzerrt in den harten Invektiven zum Ausdruck, mit denen der Autor die synagogalen und kirchlichen Verurteilungen von Anhängern des monistischen Gottesbegriffs (z. B. G. Hermes, A. Günther) geißelt. In seinem Weltbild wird die Wahrheit offenbar nur durch die Vertreter des Lehramts niedergehalten. Schlimm ist die Verzeichnung der Gründe, die zu Spinozas Ausschluss aus der Amsterdamer Synagoge geführt haben. Spinoza ist nicht ausgeschlossen worden, weil er zu erkennen gegeben hatte, „dass er die Autorität religiöser Traditionen nicht unbesehen zu akzeptieren bereit ist, dass er sie im Gegenteil vor das Forum der kritischen Vernunft zwingt" (66), sondern, laut dem Memoerboek der Niederländischen Jüdischen Gemeinden, weil er Holland „Mea Patria" genannt hat und damit die Hoffnung auf die Rückkehr nach Erez Israel und die Erwartung des neuen Jerusalem preisgegeben hat. Noch niemals ist ein Jude wegen theologischer Differenzen aus der Synagoge ausgeschlossen worden, der „große Bann" wird vielmehr nur ausgesprochen, wenn ein Mitglied der Gemeinde von sich aus die Gemeinschaft mit dem jüdischen Volk aufgekündigt hat. Hier stimmt der für M. leitende Gegensatz „verknöcherter Dogmatismus vs. kritische Vernunft" offenbar nicht mehr, so wahr auch Spinoza mit seiner Leugnung der Differenz zwischen Gott und Welt den Raum biblischer Gottesrede verlassen hat. M. Buber: „Spinoza unterwand sich, Gott seine Anredbarkeit zu nehmen" – eben damit machte er Gott zum Götzen.

Der Autor beschreibt aber nicht nur jene spinozistisch-monistische Gedächtnisspur, er votiert für ihre Fortschreibung in die Gegenwart. Er betreibt selbst die Aufhebung der Unterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf und glaubt damit der Sache Gottes einen Dienst zu erweisen. Das trifft auch dann noch zu, wenn er gegen Ende des Buches auf eine vermittelnde Linie einschwenkt und die Aufgabe formuliert, Monotheismus und Kosmotheismus zusammen zu denken. Denn insofern diese Aufgabe nur aus der genannten Doppelperspektivität des Selbstbewusstseins abgeleitet wird, insofern sie als ein Postulat der Existenz erscheint und der Existenzerhaltung zugeordnet ist, ist hier die Überweltlichkeit Gottes immer schon beseitigt zugunsten einer durchaus innerweltlich gedachten Funktionalität für die menschliche Existenz. Mit Recht sagt M., dass die Drift vernünftiger Glaubensreflexion, wenn sie sich als „Selbstverständigung bewußten Lebens" begreift, „in Richtung der monistischen Option" geht (241); es kann aber der Monismus mit der theologischen Leitunterscheidung zwischen Gott und Welt nicht wirklich zusammengedacht werden. Der von M. in diesem Buch mit Nachdruck vertretene Monismus bzw. Kosmotheismus fordert theologische Kritik. M. hat eine Wegscheide deutlich markiert, vor der die Theologie nicht unentschieden bleiben darf. Der Verlockung, zusammen mit dem Gros der neuzeitlichen Geistesgrößen und im Einklang mit der philosophischen Vernunft die biblische Religion zu einem heidnischen Alleinheitsglauben umzufrisieren, stehen die Verluste gegenüber, die gerade bei M. deutlich werden. Eine kosmotheistische Religion kann, so führt er selbst aus, den Schöpfungsgedanken nicht denken (244) und muss deshalb zuletzt Gott als Schöpfer leugnen, wie es ja de facto in den kosmotheistischen religiösen Traditionen geschieht. Sollte Gott sich selber hervorgebracht haben? Und weiter: Auch von Erlösung kann nicht mehr die Rede sein, auf sie kann nicht mehr gehofft werden. Ein pantheistischer Gott müsste von sich selbst erlösen, wenn er die Welt erlöst; dies aber ist nicht denkbar. Bei M. kommt dieser Totalausfall der soteriologischen Dimension darin zum Ausdruck, dass für ihn aus der unterscheidungslosen Rede von Gott keinerlei Differenzbewusstsein gegenüber den Mächten dieser Welt erwächst. Nicht zuerst die „natura" wie bei Spinoza, sondern die globalisierte und ökonomisierte Welt müsste heute mit Gott identifiziert werden – kann man das ernsthaft wollen? Kann man von Gott reden, ohne die Macht des Bösen und des Todes zu visieren? Verdankt sich nicht vielleicht der zuweilen leichte Plauderton dieses Buches dem Umstand, dass M. auf die Ebene von weltlichen Realitäten niemals durchgreift, sondern sich damit aufhält, Literatur zu interpretieren?

Der in diesem Buch erhobene Anspruch, die denkerischen Verpflichtungen für das christliche Selbstverständnis zu übernehmen und die Geltungsansprüche des Glaubens vor das Forum der Vernunft zu ziehen (11), führt zu theologischer Harmlosigkeit und zur Affirmation des Bestehenden. Womöglich liegt das an der Art von Vernunft, auf die sich M. einlässt. Warum entführt er die Leser in die biedermeierliche Welt des 18. und 19. Jh.s, warum in jene längst vergangene „Sattelzeit", die doch aus heutiger Sicht nur als eine Durchgangsstufe auf dem Weg zur ausdifferenzierten Gesellschaft unserer Tage anzusehen ist? Sowohl der Einheitsmythos jener Zeit wie auch die Erwartung, vom Subjekt aus ließe sich so etwas wie eine Einheit der Welt konstruieren, haben sich im Laufe der weiteren Evolution der Gesellschaft deutlich überholt. Es ergibt keinen Sinn, den Gottesglauben auf die gesellschaftlich längst verlassene Stufe zurückzufahren. Eine Religion, die in idealistisch-romantischer Weise die Einheit von Gott, Welt und Selbst proklamierte, käme zwar, das sei zugegeben, den Erwartungen vieler Menschen entgegen, sie könnte aber ihre Versprechen nicht einhalten. Es scheint mir, dass die Differenzfreudigkeit des biblischen Gottesglaubens, die zuerst und zuletzt aus der Grunddifferenz von Gott und Schöpfung erwächst, der heutigen Lage angemessener ist und mehr zu sagen hat als die vernünftige Rekonstruktion des Gottesgedankens, der M. sich verschreibt. Statt wieder bei jener Gottheit anzukommen, die alles ist, was war und ist und sein wird, ist doch viel eher von dem Gott zu reden, der sagt: Siehe, ich mache alles neu. Und dann ist theologisch die Art von Vernunft zu entwickeln, die diesem Wort Gottes entspricht.

Dortmund Thomas Ruster

Replik zur Rezension von K. Müller: Streit um Gott *durch Thomas Ruster*

Thomas Ruster bevorzugt markige Positionierungen. Die plakative Eindrücklichkeit, die so entsteht, wird freilich notorisch um den Preis verwischter Unterscheidungen erkauft. Und das verblüfft, denn *das* Grundwort in nahezu allen Wortmeldungen Rusters heißt – eher unspezifisch aufgenommen aus Niklas Luhmanns Systemtheorie – „Unterscheidung". Diesem Grundoperator folgend lautet die Kritik anderer theologischer Positionen bei ihm immer – egal ob es um Justin, Anselm, Rahner oder sonst wen geht – monoton: Der Betroffene hat Unterscheidungen aufgehoben.

Nun also wurde mein *Streit um Gott* unter dieses Verdikt gestellt. Weil es darin in der Tat um die theologische Elementarfrage des Gott-Welt-Verhältnisses geht und ich Gründe zu haben meine, dessen schulmäßige Bestimmung als aporetisch auf den Prüfstand zu stellen, und auch ein Alternativmodell skizziere, das eine philosophische Vermittlung jener Unterscheidung mit erheblichen religionsphilosophischen und -theologischen Konsequenzen ins Auge fasst, lautet Rusters Diagnose (sozusagen im *Tutti* vorgetragen): mein Buch propagiere „die Rückkehr des Gottesvolkes nach Ägypten, die Annullierung des Exodus, die Versöhnung von Heidentum und biblischem Gottesglauben, die Beseitigung der Differenz zwischen Gott und Welt." Es wird schwer sein, mit Ausnahme des Punktes „Versöhnung" auch nur einen Beleg für diese starken Behauptungen in dem Buch zu finden (es sei denn, man liest eben so, dass etwa sämtliche *Kant*-Teile des Buches in einer abenteuerlichen Komplexitätsreduktion auf einen einzigen Satz eingedampft werden, oder pflegt eine enttäuschungsresistente Liebe zu Klischees wie beispielsweise dem einer Repaganisierungsbewegung der neuzeitlichen Vernunft). Das Programm, das stattdessen das Buch wirklich leitet, ist didaktisch übersichtlich in fünf Punkten auf S. 20–21 aufgeführt. Es lässt sich auf den Nenner bringen: Die Unterscheidung, die die Monotheismen in der Tat ziehen, führt theoretisch in Aporien und *kann* unter bestimmten Bedingungen praktisch prekäre Handlungspotentiale (einschließlich der Gewaltproblematik) generieren – und beides lässt sich vermeiden, wenn sich die Monotheismen darüber aufklären, dass sie in der Operation der Unterscheidung den Glutkern des Abgeschiedenen mit in sich selbst aufgenommen haben. Die Philosophie der Moderne von Kant bis Schelling gibt zureichendere Mittel als jede bisherige andere Epoche an die Hand, diese Verhältnisse gründlich aufzuklären. Ihre Denkangebote machen intellektuell damit Ernst, dass Gott, wenn er Gott ist, auch noch größer als der Monotheismus sein wird und dass darum auch die Sinaitradition das mühselige Geschäft der Hermeneutik nicht hinter, sondern vor sich hat, während sich

Ruster immer wieder ausdrücklich darauf beschränkt, mit einem möglichst rigiden, auf Konfrontation mit der Umwelt abgestellten Code ein – durchaus medial erzeugter science fiction vergleichbares – biblisches Welt- und Wirklichkeitsverständnis (was immer das sein möge) zu evozieren[1], ohne dass ihn die Wahrheitsfrage weiter interessierte (wer also gibt damit die mosaische Unterscheidung wirklich preis?). Angesichts dieses Befundes die neuzeitliche Vernunft historisch widersinnig und darum denunziatorisch als „biedermeierlich" zu titulieren und eine vernünftige Rekonstruktion des Gottesgedankens zu verabschieden, halte ich theologisch und politisch für verantwortungslos (das hätte ich auch bereits ohne die Nachgeschichte des 12. 9. 2006, der Regensburger Vorlesung Benedikts XVI., behauptet). Denn ohne den Gang auf das Forum der Vernunft schützt uns nichts davor, dass Ungeduldige auf die Idee kommen, der Apokalyptik, auf die Rusters Votum ungebremst hinausläuft, proleptisch ein wenig auf die irdischen Sprünge zu helfen.

Nach dieser grundsätzlichen Einrede ist mir noch daran gelegen, einige Behauptungen der Rezension, die nicht zutreffen, richtig zu stellen. (1) Falsch ist, dass es auf S. 102 des Buches um Fichtes angebliche Gleichsetzung von Ich und Gott geht – ich habe präzise ausgeführt, dass und warum Fichte das genau nicht tut. (2) Meine die Abschnitte zu Heine abschließende Anfrage (200), ob wir uns denn biblisch damit zufrieden geben können, mit Heine Zwiespalt und Unversöhntheit das letzte Wort über das Leben zu lassen, bezieht sich auf Heines (enttäuschten) Traum von der Versöhntheit menschlichen Daseins und nicht – wie Ruster durch Textmontage insinuiert – auf des späten Heine Rückkehr zum personalen Gott. (3) Die Beanspruchung der Trinitätslehre als Quelle monistischer Intuition (besonders hinsichtlich der Pneumatologie) stammt nicht von mir, wie Ruster glauben macht, sondern von D. Henrich (Quelle angegeben), dessen diesbezüglichen Vorschlag ich allerdings für gut begründet halte. (4) In der modernen Philosophie und Literatur zum Pantheismus werde – so Ruster – die Unterscheidung von Welt und Gott geleugnet, „denn was außerhalb der Welt liegt, das liegt auch außerhalb der Vernunft und ihrer Reichweite." Diese Konklusion ist nicht nachvollziehbar, sofern jede Metaphysik als Denken des Ganzen über die Welt hinausgreift (und alle einschlägigen Autoren waren Metaphysiker). (5) Ruster behauptet: „Die neuzeitliche Vernunftbewegung betreibt eine massive Repaganisierung der Religion." Das Gegenteil trifft zu: In der betreffenden Epoche kommt es zu einer tiefreichenden (venia sit verbo!) Christifizierung der Philosophie (natürlich mit Rückwirkungen auf die Theologie). Dass man über Letztere streiten kann, steht auf einem ganz anderen Blatt. Das ist auch keine Privatthese von mir, wie man jüngst auch der großen Tilliette-Festschrift entnehmen kann.[2] (6) Ruster wörtlich: „In seinem [= K.M.] Weltbild wird die Wahrheit offenbar nur durch die Vertreter des Lehramts niedergehalten." Das grenzt – so hingeschrieben – an Infamie. Meine Kritik bezog sich einzig auf den lehramtlichen Umgang mit G. Hermes und A. Günther, über dessen Qualität ja doch wohl weitreichender Konsens besteht (beide wären genauso rehabilitierungswürdig und -fähig, wie das 2001 mit A. Rosmini geschehen ist). Gegen Rusters Insinuation habe ich seit Jahren auf den Dienst des Lehramts gerade auch an der philosophischen Wahrheit hingewiesen.[3] (7) „Er [=K.M.] betreibt selbst die Aufhebung der Unterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf [...]". Schon der Hinweis auf die jüngsten *Panentheism*-Debatten bereits im Vorwort (12) hätten Ruster eines anderen belehren können. Dass ich den schulmäßigen Schöpfungsbegriff (im Gefolge etwa auch eines Rosmini) als unzureichend kritisiere, ist etwas ganz anderes. (8) Ruster unterstellt mir einen „Totalausfall der soteriologischen Dimension". Richtig ist dagegen, dass es in Kap. 5.4 des Buches seitenlang (199–204) um die prekäre Balance von eschatologischer und präsentischer Erlösung geht. (9) Ruster behauptet, ich würde niemals auf die Ebene von weltlichen Realitäten durchgreifen, sondern mich damit aufhalten, Literatur zu interpretieren. Was in den Kap. 1, 4.3 und 4.5 über Gesellschaft (Stichwort „Religionshege") sowie über Probleme individueller Existenz steht, ist ihm anscheinend entgangen – ganz abgesehen davon überdies, dass sich in großer Literatur ungleich mehr weltliche Realität verdichtet findet als in den Plattitüden über Gesellschaft und Politik, mit denen manche in der Theologie gern den Amateur-Empiriker geben. (10) Die ganze Bemühung um eine fides quaerens intellectum auf Augenhöhe mit der Herausforderung der Moderne ist für Ruster „deutlich überholt", eine „gesellschaftlich längst verlassene Stufe". Er bietet für diese weitreichende geschichtsphilosophische These nicht die Spur eines Arguments auf – und ich staune über die Fortschrittsgläubigkeit eines Theologen, der sich ansonsten nicht genug tun kann, den Gang der Dinge schwarz in schwarz zu malen.

Die ungeheueren Nachwirkungen der Papst-Vorlesung vom 12. 9. 2006 quer durch Milieus, Gesellschaften, Kulturen und Religionen stellen für mich außer Zweifel, dass das Zentralproblem der Theologie bis auf Weiteres auf der Schnittfläche der Begegnung von Vernunft und Glaube aufzusuchen ist. Und da soll laut Ruster die Übernahme der „denkerischen Verpflichtungen für das christliche Selbstverständnis [...] zu theologischer Harmlosigkeit und zur Affirmation des Bestehenden" führen?! Sein ständiges *ceterum censeo*, ausgerechnet der neuzeitlichen Vernunft als Gesprächspartnerin der Theologie den Laufpass zu geben, will mir im Mund eines Gottesgelehrten heute ein fataler Rat scheinen. Und was das Motiv der Versöhnung von Sinai und Sais betrifft, zu dem ich mich in der Tat bekenne: Auf die hat schon das Alte Testament – gar im autoritativen Gewand des Propheten Jesaja (egal, wer literaliter dahinter steckt) – gehofft: Jes 19,24f: „An jenem Tage wird auch Israel als Dritter im Bund mit Ägypten und Assur ein Segen sein inmitten der Erde. Jahwe segnet und spricht: ‚Gesegnet sei mein Volk Ägypten und Assur, das Werk meiner Hände, und Israel mein Eigentum.'"

Münster Klaus Müller

[1] Vgl. bes. Ruster, Thomas: Mit dem Talmud lernen. Die Welt mit biblischen Augen sehen. Gerecht sein wollen. Karl Rahner Akademie Köln 2003. – Ders.: Die Welt verstehen „gemäß den Schriften". Religionsunterricht als Einführung in das biblische Wirklichkeitsverständnis. In: rhs 43 (2000). 189–203.

[2] Vgl. Dietsch, Steffen – Frigi, Gian Franco (Hg.): Vernunft und Glauben. Ein philosophischer Dialog der Moderne mit dem Christentum. FS X. Tilliette. Berlin 2006.

[3] Vgl. zuletzt Müller, Klaus: Vernunft und Glaube. Eine Zwischenbilanz zu laufenden Debatten. Münster 2005. (Pontes; 20). 31–66.

Ricken, Friedo: **Allgemeine Ethik** (Grundkurs Philosophie, 4). – Stuttgart: W. Kohlhammer 2003 (4., überarb. u. erw. Auflage). 316 S. (Urban-Tb., 348), kt € 19,00 ISBN: 3–17–017948–9

Die vorliegende vierte Auflage der bewährten Einführung in die Grundlagenprobleme der philosophischen Fundamentalethik enthält gegenüber den ersten drei Auflagen bedeutende und entscheidende Erweiterungen und Modifikationen; insgesamt ist der Umfang ungefähr auf das Doppelte angewachsen.

Nach einer grundlegenden Bestimmung des Begriffs und der Aufgabe der allgemeinen Ethik (A) geht es zunächst auf metaethischer, die Sprache der Moral analysierender Ebene darum, gegenüber einem ethischen Nonkognitivismus den Anspruch auf allgemein gültige und nachvollziehbare Begründbarkeit moralischer Sätze aufzuweisen und zu verteidigen (B). Da sich solche moralisch wertenden Sätze aber auf Handlungen beziehen, muss anschließend der entsprechende Handlungsbegriff untersucht werden (C). Hier wird Ricken erstmals sehr viel ausführlicher als in den bisherigen Auflagen: Insbesondere der Begriff des Freiwilligen wird eingehender bestimmt, Unterscheidungen zwischen Handeln und Unterlassen, Tun und Zulassen finden eine breitere und genauere Entfaltung als bisher. Allerdings gelangt man auf der Ebene der Handlungsanalyse lediglich zur Einsicht in die jeweils leitenden *subjektiven* Handlungsgrundsätze, jedoch noch nicht zu einem Kriterium, nach dem man die Handlungsgrundsätze moralisch bewerten könnte. Nach den Ausführungen zum Handlungsbegriff geht R. deshalb zum Prinzip der Universalisierung als einem möglichen positiven Prinzip und Kriterium zur Begründung moralischer Normen über (D). Untersucht und diskutiert werden in diesem – den ersten Auflagen weitestgehend folgenden – Kap. verschiedene Konzepte der Universalisierung, angefangen von I. Kants Kategorischem Imperativ, über R. M. Hare's semantischem Universalisierungsbegriff und M. G. Singer's Argument der Verallgemeinerung bis hin zu Habermas' Universalisierungsgrundsatz. Als entscheidendes Kriterium wird schließlich die Selbstzwecklichkeit des Menschen herausgearbeitet, der R. nun aber gegenüber den früheren Auflagen ein eigenes neu bearbeitetes Kap. widmet (E). Neu sind insbesondere die historischen und systematischen Erörterungen des Personbegriffs, die Ausführungen zu moralischen Emotionen sowie die Überlegungen zum Glücksbegriff (171–222). Der am Ende des Kap.s erarbeitete Grundsatz der inhaltlichen Selbstzwecklichkeit, wonach man so handeln soll, dass man die positive Entscheidungs- und Handlungsfreiheit der von der Handlung Betroffenen nicht grundlos einschränken, sondern möglichst fördern soll, bleibt allerdings unbefriedigend. Zwar ist damit durchaus präzise gesagt, was es grundsätzlich bedeutet, moralisch zu handeln. Allerdings lässt sich mit Hilfe dieses Grundsatzes noch nicht die eigentlich entscheidende Frage beantworten, wann eine Einschränkung der Freiheit anderer tatsächlich als begründet gelten kann. Es ist zwar gesagt, dass wir den anderen vernünftig behandeln sollen, so also, dass er vernünftigerweise unserem Handeln zustimmen könnte. Was aber „vernünftig" und „vernünftigerweise" bedeutet, ist damit noch nicht gesagt. Letztlich ist man dazu auf eine Güterabwägung angewiesen. R. hatte dies in den ersten Auflagen bereits kurz angedeutet und skizziert. In der neuen Auflage führt er die entsprechenden Aussagen nun mit seinen Überlegungen zur abwägenden Vernunft (F) und zum Konsequentialismus (G) breit aus. Neu zur Sprache kommen

hier insbesondere die Tugenden (230–243), die verschiedenen Güter (243–248), Recht und Gerechtigkeit (249–260) sowie schließlich auch eine Darstellung und Kritik des Utilitarismus (271–283) sowie des Prinzips der Handlung mit Doppelwirkung (288–293).

V. a. mit diesen letzten umfangreichen Ergänzungen (223–299) hat der ohnehin schon ausgezeichnete und informative Leitfaden an eigenständigem Profil und Argumentationskraft gewonnen. Bewährt hat sich die übersichtliche Form der Einteilung in kurze Paragraphen sowie die knappe und präzise Sprache. Die weiterführenden Literaturhinweise am Ende jedes Abschnitts sind auf den neuesten Stand gebracht. Für Studierende, aber auch für Fachleute der philosophischen Ethik bietet das Buch einen hervorragenden Überblick über die unterschiedlichen Positionen und Ansätze, wie sie heute in der Fundamentalethik vertreten werden, und überzeugt durch seine eingehende, filigrane und scharfsinnige Argumentation in der Auseinandersetzung mit ihnen. Für den theologischen Ethiker bietet es darüber hinaus eine Vergewisserung über die objektive Begründbarkeit des moralischen Anspruchs und macht zugleich die Notwendigkeit abwägender Vernunftüberlegungen in der Begründung konkreter Entscheidungs- und Normfragen überzeugend deutlich.

Würzburg Stephan Ernst

Kurzrezensionen

Christus bei den Vätern. Forscher aus dem Osten und Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubens. Pro-Oriente-Studientagung „Christus bei den griechischen und lateinischen Kirchenvätern im ersten Jahrtausend" Wien, 7.–9. Juni 2001, hg. v. Ysabel de Andia / Peter Leander Hofrichter. – Innsbruck: Tyrolia 2004. 422 S. (Pro Oriente, 27 / Wiener Patristische Tagungen, 1), pb 28,00 € ISBN: 3–7022–2540–4

Dieser Tagungsband versammelt nach jeweils einem einführenden Beitrag der beiden Hg. zu Sinn und Zweck der Tagung 23 Beiträge von Patrologen aus Ost und West zu ganz unterschiedlichen, vorrangig christologischen Themen. Das Spektrum reicht dabei von den Apostolischen Vätern bis zu Johannes Damaszenus und über die Väterzeit hinaus bis zu Fulgentius von Ruspe und dem patristischen Einfluss auf die Christologie des russischen Philosophen und Theologen Solov'évs. Die Summe und die Vielfalt der Beiträge spiegelt in bemerkenswerter Weise die Aufgabe der PRO Oriente Stiftung wider, die theologische Begegnung von Ost und West zu fördern. Die Vision freilich, dass „die gemeinsame Erschließung der geistigen Quellen Europas [...] die Christen und Bürger des Kontinents und ihre Visionen einander näher bringen" kann (so Hofrichter in seinem Vorwort, 12), stellt die Beiträge dieses Sammelbandes unter einen sehr hehren Anspruch. C. U.

Becker, Uwe: **Exegese des Alten Testaments**. Ein Methoden- und Arbeitsbuch. – Tübingen: Mohr Siebeck 2005. 226 S. (UTB 2664), kt € 13,90 ISBN: 3–8252–2664–6

Um zum Textsinn der Bibel vorzustoßen, ist die historisch-kritische Methode „die wertvollste Hilfe" (4). Diese Überzeugung ist in der aktuell ausufernden Methodendiskussion keinesfalls unumstritten, weshalb sich das vorliegende Arbeitsbuch in seiner ausschließlichen Darstellung historisch-kritischer Methodik von spartengleichen Entwürfen wie denen Utzschneiders oder Fischers unterscheidet. Der Aufriss der exegetischen Methoden (11–136) folgt daher in Terminologie und Abfolge bewusst (6) dem Klassiker historisch-kritischer Methodik von O. H. Steck. Das Vorbild wird hier allerdings in der Hinzufügung eines hermeneutischen Kap.s (128–136), v. a. aber in seiner Lesbarkeit und den zum Selbststudium nötigen reichhaltigen und ausführlichen Erklärungen, die mögliche Fragen Studierender aufgreifen und die historisch-kritische Fragestellung plausibilisieren, übertroffen.

Die Praxisorientierung manifestiert sich weiterhin in einer ausführlichen Anleitung zur Anfertigung einer Exegesearbeit (137–151), einem großzügigen und aktualisierten Verzeichnis zu aller wichtigen Literatur über das AT, seine Sprache, seine Umwelt und weitere altorientalischen Quellen (153–197) sowie hilfreichen Tabellen zu den Abkürzungen der BHS, dem Aufbau des ATs und den Daten der Geschichte Israels. Das alles macht diesen Bd zu einem hochwertigen und sehr hilfreichen Buch für Studierende. C. B.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, D-93080 Pentling;
Prof. Dr. Ulrich Berges, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Bernhard A. Eckerstorfer OSB, Benediktinerstift, A-4550 Kremsmünster;
Prof. Dr. Pius Engelbert, Benediktinerabtei Gerleve, D-48727 Billerbeck;
Prof. Dr. Stephan Ernst, Eisenbahnstr. 63, D-97084 Würzburg;
Prof. Dr. Gisbert Greshake, Goethestr. 40, D-79100 Freiburg;
Björn Igelbrink, Kastanienweg 6, D-49545 Tecklenburg;
Dr. Ludger Jansen, Institut für Philosophie, D-18051 Rostock;
Prof. Dr.Benedikt Kranemann, Norhäuser Str. 63, D-99089 Erfurt;
Prof. Dr. Georg Langenhorst, Universitätsstr. 10, D-88135 Augsburg;
Prof. Dr. Dr. habil. Manfred Lochbrunner, Kirchstr. 2, D-86486 Bonstetten;
Staphanie van de Loo, Hüfferstraße 27, D-48149 Münster;
Prof. Dr. Kurt Meier, Hoepnersr. 4A, D-04157 Leipzig;
Prof. Dr. Heribert Müller, Grüneburgplatz 1, D-60629 Frankfurt am Main;
Prof. Dr. Klaus Müller, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Ilse Müllner, Diagonale 9, D-34127 Kassel;
Elisabeth Preuß, Domstr. 10, D-99084 Erfurt;
Prof. Dr. Günter Röhser, Am Hof 1, D-53113 Bonn;
Prof. Dr. Thomas Ruster, Brüsselerstr. 26, D-53332 Bornheim;
Prof. Dr. Peter Schallenberg, Eduard-Schick-Platz, D-236037 Fulda;
Prof. Dr. Stefan Schreiber, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Franz Sedlmeier, Yorckstr. 33, D-86165 Augsburg;
Dr. Christopher Spehr, Universitätsstr. 13–17, D-48143 Münster;
Dr. Christian Spieß, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Dr. Martin Stuflesser, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Christian Uhrig, Südstr. 27, D-48153 Münster;
Dr. Klaus Unterburger, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Otto Weiß, Wolfersberggasse 10C/1, A-1140 Wien;
Prof. Dr. Jürgen Werbick, Johannisstr. 8–10, D-48143 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 2007
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

© 2007 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

Fundamental

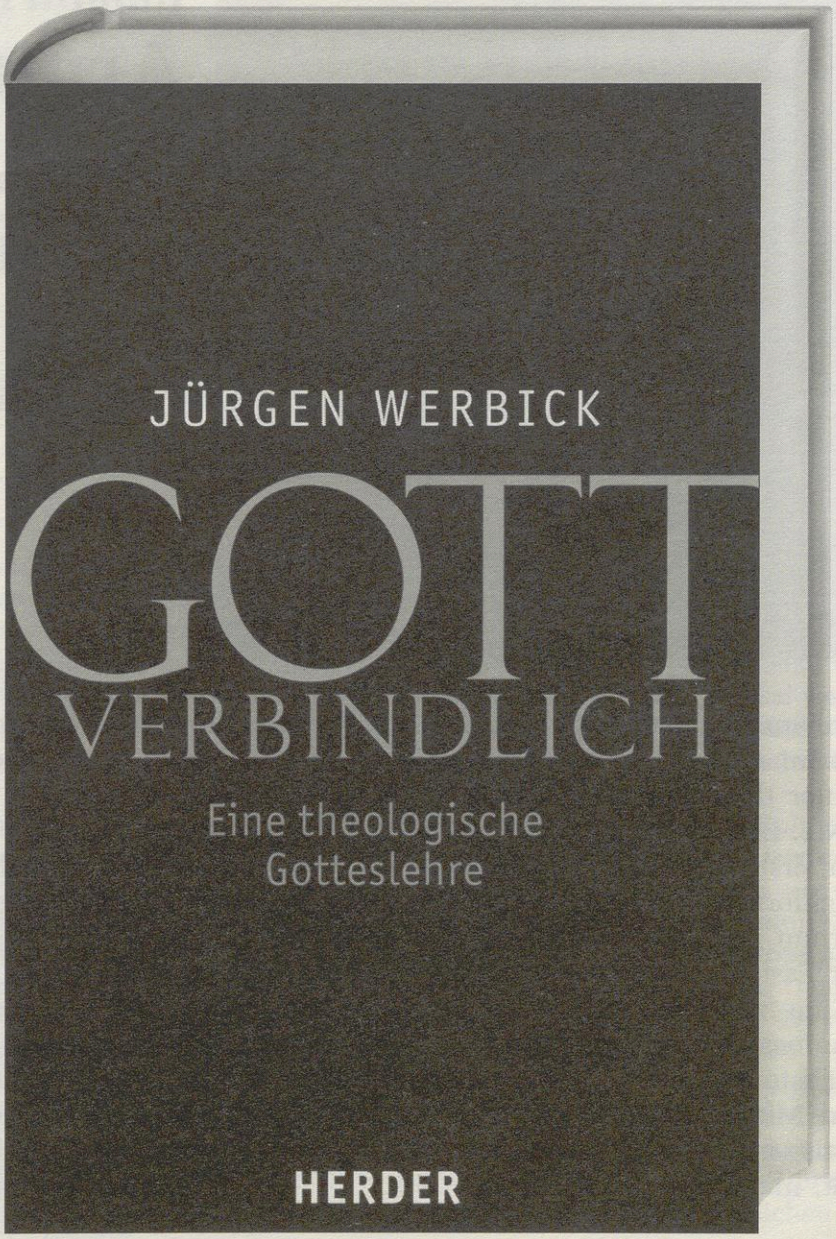
Die neue theologische Gotteslehre

Jürgen Werbick

Gott verbindlich

Eine theologische Gotteslehre
15,1 x 22,7 cm, 672 Seiten,
gebunden mit Schutzumschlag
***€ 45,–** /SFr 77.– /€[A] 46,30*
ISBN 978-3-451-29379-5

Gibt es Gott und ist er so, wie es der christliche Glaube lehrt? Was können wir überhaupt von Gott wissen? Gibt es Gottesbeweise? Handelt Gott in dieser Welt? Wer darauf antwortet, muss gute, tragfähige Argumente für seine Ansicht haben, die sich von beliebiger Meinung unterscheiden und verbindliches Reden möglich machen. Eine Gotteslehre muss sich verantworten vor den biblischen Überlieferungen wie vor den Fragen der Menschen, sie erfordert Denk-Disziplin sowie Demut vor den Erfahrungen in anderen kulturellen und historischen Räumen. Und sie muss fähig sein zur Konzentration auf das Wesentliche.
Werbicks Entwurf wird diesen Anforderungen gerecht.
Er präsentiert eine moderne Gotteslehre, deren Spannweite von der Religionsphilosophie über die Fundamentaltheologie zur Dogmatik reicht.

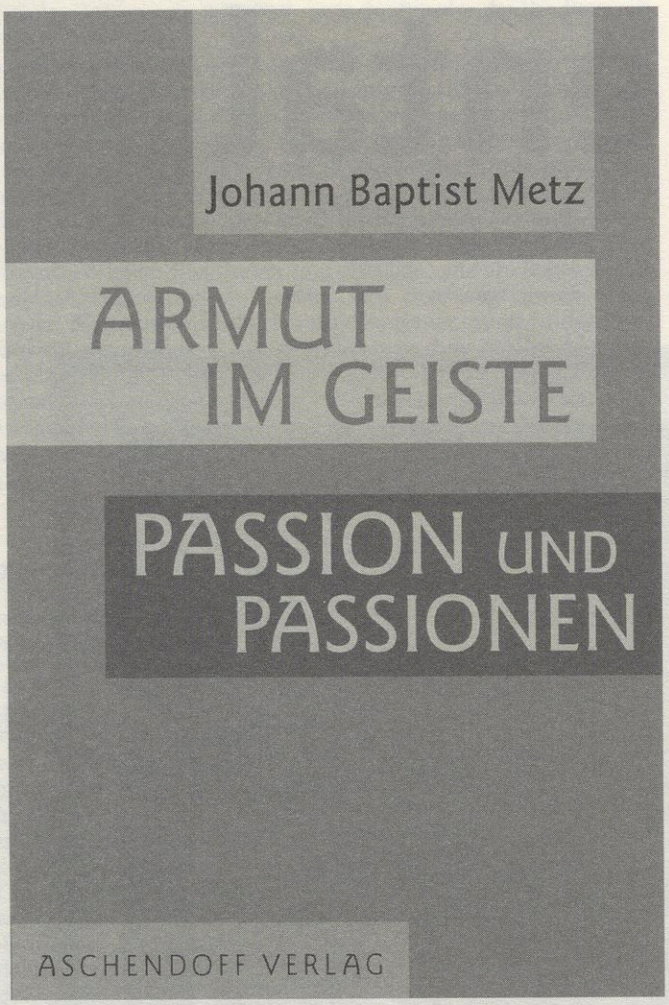


Erhältlich in jeder Buchhandlung!

Europreis Österreich [A] = unverbindliche Preisempfehlung

www.herder.de

HERDER



Johann Baptist Metz

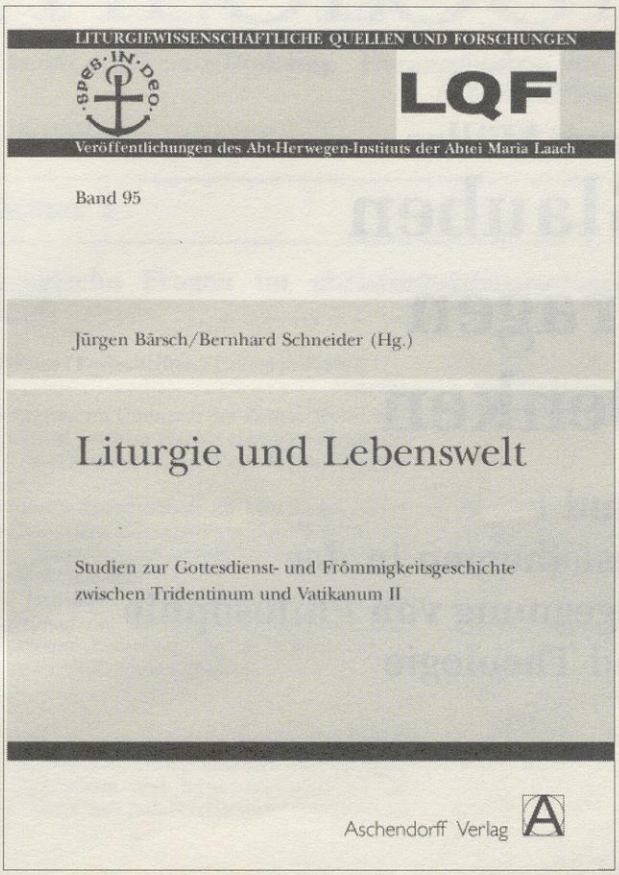
Armut im Geiste
Passion und Passionen

Johann Baptist Metz wagt in diesem kleinen Buch ein Experiment. Er fügt zwei Texte zusammen, die im Abstand von nahezu 50 Jahren entstanden sind. Sie kennzeichnen den Spannungsbogen seiner theologischen Biographie. Bei beiden handelt es sich um betont meditative, spirituelle Texte, in denen sich jeweils Glaubenserfahrung und Theologie ineinander verschränken.
Der erste umfänglichere Text ist die Neuausgabe einer theologischen Meditation, die 1962 in Buchform erschien. Im Verlauf der Jahre in viele Sprachen übersetzt ist das deutsche Original der ›Armut im Geiste‹ seit langem vergriffen. Der zweite Text – ›Passion und Passionen‹ – gibt eine in der Fastenzeit 2006 im Dom zu Münster gehaltene Ansprache wieder.

Eine innere Kontinuität zwischen beiden Texten liegt vor allem darin, daß schon der erste Text eine besondere Aufmerksamkeit für die biblisch bezeugte und geforderte Einheit von Gottes- und Nächstenliebe zeigt, die sich im zweiten Text als unzertrennliche Einheit von Gottesleidenschaft und Mitleidenschaft, sozusagen als Mystik der Compassion ausdrückt. Mit ihr bekommt es das Christentum, das sich im gegenwärtigen Pluralismus der Religionen und Kulturen an der Wurzel faßt, immer wieder zu tun.

2006, 80 Seiten, kart. 8,80 € / sFr 16,30
ISBN 978-3-402-00244-5
Aschendorff Paperbacks

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff.de/buchverlag



Jürgen Bärsch
Bernhard Schneider (Hg.)

Liturgie und Lebenswelt

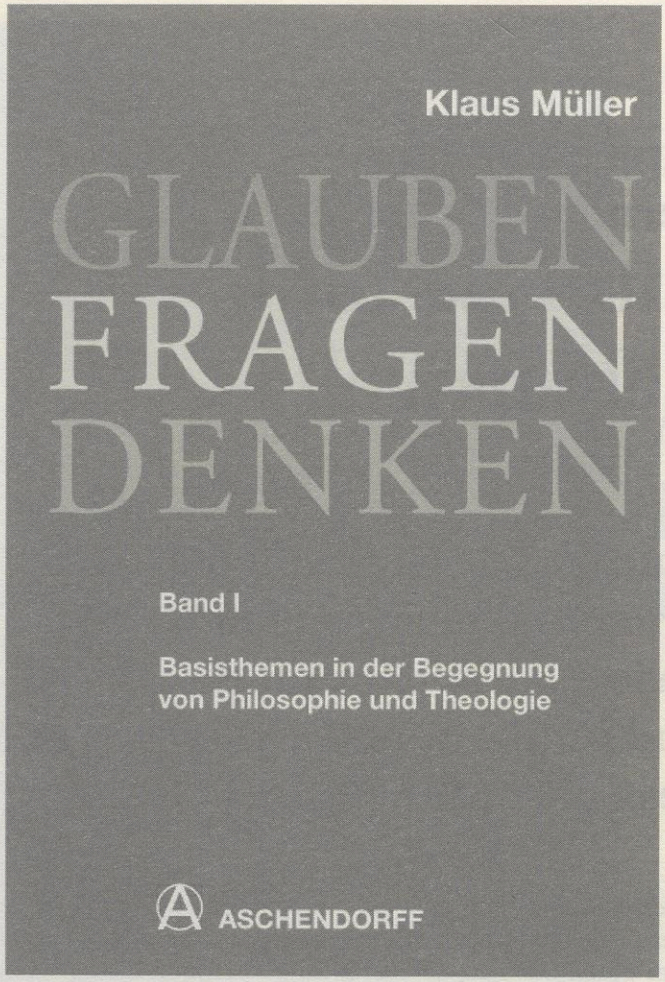
Studien zur Gottesdienst- und Frömmigkeitsgeschichte zwischen Tridentinum und Vatikanum II. Festschrift für Andreas Heinz

Der Gottesdienst der Kirche war immer auf unterschiedliche Weise mit dem all- und sonntäglichen Leben der Menschen verbunden. Dies galt zunächst vor allem für jene Epochen und Regionen, in denen Kirche und Gesellschaft engstens miteinander verflochten waren. Wie aber gestaltete sich das Verhältnis zwischen Liturgie und Lebenswelt in den zahlreichen Wandlungs- und Veränderungsprozessen in der Zeit zwischen dem Konzil von Trient (1545–1563) und dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965)? Wie haben Kriegzeiten, radikal veränderte Lebensverhältnisse, umwälzende geistige Strömungen und politische und gesellschaftliche Umbrüche das gottesdienstliche Leben berührt, und wie reagierte umgekehrt die religiöse Praxis auf diese massiven Umbrüche? Blieben sie sich fremd?

Der vorliegende Sammelband will einen ersten Zugang zu diesen Fragen bieten und zum interdisziplinären Austausch zwischen der Liturgiewissenschaft und der historischen Theologie, aber auch der Geschichtswissenschaft und den Kulturwissenschaften insgesamt beitragen. Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aus verschiedenen Disziplinen gehen in 29 Beiträgen den sozialen und politischen Voraussetzungen, den kulturellen und mentalitätsgeschichtlichen Bedingungen von Liturgie und Frömmigkeit im neuzeitlichen Westeuropa nach und erläutern, wie Gottesdienst und Brauchtum ihrerseits Einstellungen, Lebensverhältnisse und das Denken und das Handeln der Menschen beeinflussten. Soldaten im Dreißigjährigen Krieg wie im I. Weltkrieg, die Welt der Industrie, Jubiläen und Weihnachtsmärkte, die Bewältigung von Katastrophen und Krisensituationen treten ins Blickfeld, aber auch die Seelsorge am Lebensende und die Frömmigkeit im Angesicht von Sterben und Tod. Die weite Welt des »gelebten Glaubens« wird zur Sprache gebracht. Die Autorinnen und Autoren geben einen guten Einblick in die gegenwärtige Erforschung der durch Gottesdienst und Frömmigkeit weithin mitbestimmten Lebenswelt und -praxis in der Neuzeit. Der historisch-kritische Blick in die Vergangenheit schärft die Wahrnehmung des gegenwärtigen Zustands und zeigt Perspektiven für die Weiterentwicklung des gottesdienstlichen Lebens auf.

2006, 592 Seiten, kart. 65,– € / sFr 110,–
ISBN 978-3-402-04075-1
Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Band 95

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff.de/buchverlag



Klaus Müller

Glauben Fragen Denken

Band I
Basisthemen in der Begegnung von Philosophie und Theologie

Zum Selbstverständnis christlicher Theologie gehört seit Anfang, auf dem Forum der philosophischen Vernunft zur Rechenschaft über den eigenen Glauben bereit zu sein. In der katholischen Tradition hat sich dazu die selbständige Disziplin der Propädeutik oder Philosophischen Grundfragen der Theologie herausgebildet. Im vorliegenden Lehrbuch werden alle wichtigen Themenfelder, die in die Kompetenz dieses Faches fallen, erschlossen und für Studierende der Theologie aufbereitet. Systematische Perspektiven werden dabei historisch so profiliert, dass daraus eine Einladung zum Selberdenken entsteht.

Das Novum des Lehrbuchs macht aus, dass es sich im Aufbau an der durch den Bologna-Prozess bedingten Neustrukturierung der Studiengänge der Katholischen Theologie orientiert: Deshalb verhandelt der erste Band diejenigen zehn Themenfelder aus dem Vernunft-Glaube-Verhältnis, ohne deren Kenntnis jemand nicht zu einem tragfähigen theologischen Studienabschluss gelangen kann und die darum auch für Bachelor-Abschlüsse unverzichtbar sind. Die beiden Folgebände greifen alle zehn Themenblöcke in gestufter Dichte, also vertieft und in wechselseitiger Vernetzung, erneut auf und entfalten so die Philosophischen Grundfragen der Theologie für das Niveau theologischer Master-Studiengänge und des Diplom-Studiengangs. Querverweise zwischen den Bänden markieren Pfade der Vertiefung.

2006, XVIII und 350 Seiten, kart. 16,80 € / sFr 29,90
ISBN 978-3-402-00420-3

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff.de/buchverlag

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 2 | **2007** | **103. Jahrgang**

Theologische Fragen im christlich-islamischen Verhältnis. Eine aktuelle Standortbestimmung (Hansjörg Schmid) . . . . . Sp. 89

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

Christi Spuren im Umbruch der Zeiten. Festschrift für Bischof Joachim Wanke zum 65. Geburtstag, hg. v. Josef Freitag / Claus-Peter März (Klemens Richter)

Theologie als Wissenschaft im Mittelalter. Texte, Übersetzungen, Kommentare. Ein Studienbuch, hg. v. Bruno Niederbacher / Gerhard Leibold (Manfred Gerwing)

Laetare Jerusalem. Festschrift zum 100jährigen Ankommen der Benediktinermönche auf dem Jerusalemer Zionsberg, hg. v. Nikodemus C. Schnabel OSB (Stefan Böntert)

Exegese AT . . . . . Sp. 115

Klawans, Jonathan: Purity, Sacrifice, and the Temple. Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism (Henning Graf Reventlow)

Exegese NT . . . . . Sp. 117

Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, hg. v. Jörg Frey / Jens Schröter (Knut Backhaus)

Garbe, Gernot: Der Hirte Israels. Eine Untersuchung zur Israeltheologie des Matthäusevangeliums (Roland Deines)

Unterwegs mit Paulus. Otto Kuss zum 100. Geburtstag, hg. von Josef Hainz (Hubert Frankemölle)

Dogmatik . . . . . Sp. 125

La missione teologica di Hans Urs von Balthasar. Atti del Simposio internazionale di Teologia in occasione del centesimo anniversario della nascita di Hans Urs von Balthasar, Lugano 2–4 marzo 2005, hg. v. André-Marie Jerumanis / Antonio Tombolini (Manfred Lochbrunner)

Schmidt-Leukel, Perry: Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen (Edmund Arens)

Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 132

Herms, Eilert: Phänomene des Glaubens. Beiträge zur Fundamentaltheologie (Christoph Böttigheimer)

Hofmann, Peter: Die Bibel ist die Erste Theologie. Ein fundamentaltheologischer Ansatz (Edmund Arens)

Kermani, Navid: Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte (Klaus von Stosch)

Kirchengeschichte / Patrologie . . . . . Sp. 138

Brockmann, Thomas: Die Konzilsfrage in den Flug- und Streitschriften des deutschen Sprachraumes: 1518–1563 (Gury Schneider-Ludorff)

Engelbert, P. Pius: Consuetudines Castellenses, VIII

Engelbert, P. Pius: Consuetudines Castellenses, XLIII (Klaus Ganzer)

Ibn Sab'în: Die Sizilianischen Fragen. Arabisch Deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Anna Akasoy (Wolfgang Beinert)

Ultramontanismus. Tendenzen der Forschung, hg. v. Gisela Fleckenstein / Joachim Schmiedl (Klaus Unterburger)

200 Jahre Reichsdeputationshauptschluß. Säkularisation, Mediatisierung und Modernisierung zwischen Altem Reich und neuer Staatlichkeit, hg. v. Harm Klueting (Klaus Unterburger)

Uthemann, Karl-Heinz: Christus, Kosmos, Diatribe. Themen der frühen Kirche als Beiträge zu einer historischen Theologie (Ernst Dassmann)

Praktische Theologie . . . . . Sp. 150

Aigner, Maria Elisabeth / Findl-Ludescher, Anna / Prüller-Jagenteufel, Veronika: Grundbegriffe der Pastoraltheologie (Tobias Kläden)

Glania, Beate: Zuhören verwandelt. Ein pastoralpsychologischer Beitrag zur Telefonseelsorge auf bibeltheologischer und personzentrierter Grundlage (Tobias Kläden)

Kürzeder, Christoph: Als die Dinge heilig waren. Gelebte Frömmigkeit im Zeitalter des Barock (Ehrenfried Schulz)

Ökumene . . . . . Sp. 154

Berger, Klaus: Glaubensspaltung ist Gottesverrat. Wege aus der zerrissenen Christenheit (Peter Neuner)

„Bonhoeffer weiterdenken ..." Zur theologischen Relevanz Dietrich Bonhoeffers (1906–1945) für die Gegenwart, hg. v. Andreas Klein / Matthias Geist (Konrad Raiser)

Turunen, Maija: Faith in the Heart of Russia. The Religiosity of Post-Soviet University Students (Heiko Overmeyer)

Philosophie . . . . . Sp. 160

Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation. Nord- und Ostmitteleuropa, hg. v. Helmut Holzhey / Wilhelm Schmidt-Biggemann (Ernst Feil)

Pieper, Josef: Über die Tugenden. Klugheit – Gerechtigkeit – Tapferkeit – Maß (William J. Hoye)

Schupp, Franz: Geschichte der Philosophie im Überblick. Bd 1: Antike, Bd 2: Christliche Antike, Mittelalter und Bd 3: Neuzeit (Robert Jan Berg)

Westerhorstmann, Katharina: Selbstverwirklichung und Pro-Existenz. Frausein in Arbeit und Beruf bei Edith Stein (Waltraud Herbstrith)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 169

Bibliographie . . . . . Sp. 171

Theologische Fragen im christlich-islamischen Verhältnis
Eine aktuelle Standortbestimmung*

von Hansjörg Schmid

Islam ist zu einem der Leitthemen des 21. Jh.s geworden. Er steht im Zentrum politischer Diskurse wie sozialwissenschaftlicher Debatten. Diese tragen zu einer Differenzierung bei gegenüber einer Position, die alle im Kontext mit Muslimen auftretenden Ereignisse im ursächlichen Zusammenhang mit der Religion sieht. Wie positioniert sich christliche Theologie in diesen Debatten auch angesichts eines wachsenden Selbstbewusstseins der Religionswissenschaft und einer entstehenden universitären islamischen Theologie in Deutschland? Überlässt sie das Thema Islam ihren konfessionell ungebundenen Nachbarwissenschaften? Und worin könnte ein spezifisch theologischer Beitrag liegen?

Zunächst ist festzustellen, dass trotz einer wachsenden Zahl von Publikationen die Erforschung christlich-islamischer Beziehungen in der Theologie im deutschsprachigen Raum strukturell schwach verankert ist und sich durch die Streichung von Lehrstühlen weiter verschlechtert hat. Das beschriebene Symptom hängt auch mit der religionstheologischen Verortung und dem theologischen Selbstverständnis zusammen: Gehört die Beschäftigung mit dem Islam zum Grundbestand christlicher Theologie oder handelt es sich um eine Art Kür, die man gegebenenfalls bleiben lassen kann?

Gegenstand dieses Beitrags sind „theologische Fragen im christlich-islamischen Verhältnis". Gleich zu Beginn ist hierbei eine Differenz zu benennen: Theologie ist ein christlicher Begriff, der im Islam kein unmittelbares Pendant hat, aber inzwischen auch von Musli-

* Ich danke PD Dr. Ulrike Bechmann, Dr. Abdullah Takım, Prof. Dr. Anthony O'Mahony und Alan Ball vom Verlag Melisende dafür, dass sie mir Manuskripte bzw. Druckfahnen bereits kurz vor der Drucklegung zur Verfügung gestellt haben. Für Auskünfte zu den verschiedenen Dialogprojekten danke ich ferner P. Piet Horsten WV, Dr. David Marshall, Prof. Dr. Andreas Bsteh SVD, Dr. Michael Ipgrave und John Flannery.

LS BS: Theol A 010

men breit verwendet wird. Hier soll zunächst von Theologie in Abgrenzung zu praktischen und politischen Fragen die Rede sein, auch wenn die Grenzen oft fließend sind.[1] Welches theologische Profil sich im Gespräch mit Muslimen als sinnvoll erweist, soll auch eine der Leitfragen der folgenden Überlegungen sein. Ziel dieses Beitrags ist eine aktuelle Standortbestimmung. Diese geht schwerpunktmäßig vom deutschsprachigen Raum und seinen europäischen Nachbarländern aus. Sie erhebt aber auch dort in keiner Weise den Anspruch, flächendeckend zu sein. Eine regionale Eingrenzung mag im Zeitalter der Globalisierung obsolet erscheinen; aber geht man davon aus, dass die Klärung theologischer Fragen einen konkreten Beitrag zum Zusammenleben leistet und dass Theologie in hohem Maße kontextuell geprägt ist, dann ist eine pragmatische Eingrenzung – wenn auch mit gezielten Grenzöffnungen – sicherlich sinnvoll.

Obgleich die christlichen Konfessionen je verschieden geprägte Perspektiven auf den Islam haben, ist zu beobachten, dass die Debatten inzwischen vielfach konfessionenübergreifend geführt werden. Im Folgenden werden daher Beiträge katholischer, evangelischer und anglikanischer Theologen berücksichtigt. Orthodoxe Ansätze wären ein eigenes, nicht weniger lohnenswertes Thema.[2] Die regionale Einschränkung und der Ausgangspunkt einer christlichen Perspektive bringen es auch mit sich, dass zumeist außerhalb von Europa zu lokalisierende islamische Initiativen (wie z. B. der jordanischen Ahl al-Bait-Foundation) zu theologischen Gesprächen hier nicht Gegenstand der Betrachtung sind.[3]

Zunächst soll es, beginnend mit religionstheologischen Entwürfen, um innerchristliche Perspektive auf den Islam gehen (1. und 2.), dann um mögliche islamische Gesprächspartner (3.) und schließlich um dokumentierte theologische Gespräche zwischen Christen und Muslimen (4.). Die dadurch zu erreichende mehrfache Standortbestimmung endet mit der Frage nach dem theologischen Profil und Elementen einer Agenda (5.).

1. Islam im Kontext religionstheologischer Diskussionen

Religionstheologische Entwürfe sind dadurch gekennzeichnet, dass sie von einem übergreifenden Frageinteresse ausgehen und erst in zweiter Linie auf das Verhältnis des Christentums zu konkreten anderen Religionen zu sprechen kommen. Hier werden zwei wichtige Exponenten der jüngsten Diskussion herausgegriffen und ihre den Islam thematisierenden Abschnitte vorgestellt.

a) Auf der Suche nach Kriterien für die Beurteilung des Islams

Ziel eines von Reinhold Bernhardt und Perry Schmidt-Leukel herausgegebenen Sammelbandes zur interreligiösen Urteilsbildung ist eine interreligiöse Kriteriologie jenseits von Selbstbestätigung und Relativismus.[4] Es finden sich dort gegensätzliche Positionen in der Frage, ob es auch einen gewissermaßen externen Standpunkt für Kriterien gibt (so Armin Kreiner und Klaus von Stosch) oder ob Kriterien nur aus der Tradition einer Religion heraus entwickelt werden können, zugleich aber über diese hinaus Geltung beanspruchen (so die im Folgenden vorgestellten Autoren). Im ersten Teil des Bdes geht es u. a. darum, ob es Beurteilungskriterien gibt, die in mehreren Religionen anerkannt werden können. Reinhold Bernhardt entwickelt aus dem christlichen Glauben heraus die „Polarität von Freiheit und Liebe" als „Doppelkriterium zur Beurteilung religiöser Phänomene" (71) und sucht dann nach Anschlussmöglichkeiten in Hinduismus, Buddhismus und Islam. „Besonders in der medinensischen Periode der Koranentstehung wurde die Liebe Allahs stark betont." Entscheidend für die Menschen sei es, „sich in Freiheit und Liebe auf Gottes Willen einzulassen" (87). Aber werden hier nicht christliche Zentralbegriffe in einem islamischen Sprachfeld aufgesucht und zu schnell, ohne weitere Erkundungen dieses Sprachfeldes, bewertet? Vergleichbar mit Bernhardts Vorgehen sind Michael Hüttenhoffs gnadentheologische Überlegungen, die u. a. nach einer Skizze zur Gnade im Koran (111f.) in der Formulierung des folgenden religionstheologischen Kriteriums enden: „Eine religiöse Einstellung kann nur dann angemessen sein, wenn sie im Verhältnis zu Gott bzw. der letzten Wirklichkeit den unbedingten Vorrang des Geschehenlassens vor dem aktiven Handeln anerkennt." (119) Wieder kann man fragen: Wird dies auch dem Islam gerecht? Müsste neben einer Auflistung koranischer Belege nicht auch untersucht werden, welcher Stellenwert der Gnade sowie der Dialektik von Freiheit und Prädestination im Islam zukommt? Möglicherweise ist dann auch die aus Hüttenhoffs Darstellung mögliche Schlussfolgerung neu zu diskutieren, dass der Islam zu den religiösen Auffassungen gehört, von denen „sachlich zwingend die Abgrenzung" (120) geboten ist, da die Gnade nicht bedingungslos ist (112). Bernhardt verweist in seinem Beitrag sicher zu Recht darauf, dass die Kriterien selbst Gegenstand des Dialogs sein müssen und „eher als Referenzen und Leitvorstellungen denn als scharfkantige Maßstäbe" (95) dienen, womit einem zu hohen Anspruch Grenzen gesetzt werden.

Im zweiten Teil des Bdes werden die Überlegungen zur Kriterienfrage anhand konkreter interreligiöser Diskurse durchgeführt. Andreas Renz kommt in seinem Beitrag nach einer ausführlichen Diskussion christlicher wie islamischer Positionen und dem Verweis auf das „kriteriologische Sondergut" beider Religionen (Christologie und Soteriologie bzw. Letztgültigkeit Muhammads und des Korans) zu dem Ergebnis, „1) das Bekenntnis zu dem einen, transzendenten, sich offenbarenden und barmherzigen Gott sowie 2) das an der Würde jedes Menschen orientierte ethische Handeln als gemeinsame inhaltliche und universale Kriterien" (209) vorzuschlagen. Damit ist eine Kurzformel des Gemeinsamen benannt, die apologetische Zuschreibungen (172–175) und unbrauchbare Kriterien (201–203) überwindet. Aber wie weit trägt diese? Wie Renz selbst darstellt, wird Monotheismus im Islam anders und sogar im Widerspruch zum christlichen Gottesverständnis entfaltet (206); auch Ethik hat im Islam andere Akzente.[5]

Die verschiedenen Beiträge sind von einem differenzierten hermeneutischen Bewusstsein und Zurückhaltung geprägt. Im Ergebnis ist festzuhalten, dass die gewählten Kriterien der Gefahr nicht ganz entgehen, entweder unterbestimmt (so die gemeinsamen Kriterien bei Renz mit einem dialogisch-konsensorientierten Ansatz,[6] was jedoch durch das „kriteriologische Sondergut" wieder ein gutes Stück aufgewogen wird) oder überbestimmt (bei Bernhardt und Hüttenhoff) zu sein. Darüber hinaus stellt sich die Frage, ob auf kurze Formeln gebrachte Kriterien der Komplexität von Religionen überhaupt gerecht werden können.

b) Komplementarität von Christentum und Islam?

Aus der Pluralismusdiskussion, die derzeit weniger heftig geführt wird als noch vor Jahren, ragt Perry Schmidt-Leukels Entwurf pluralistischer Religionstheologie heraus, der hier nicht im Gesamten, sondern nur in seinen Bezügen zum Islam gewürdigt werden kann.[7] Schmidt-Leukel betont, dass die Position vieler Vertreter einer pluralistischen Religionstheologie aus konkreten interreligiösen Dialogen entstanden ist (166f.). So widmet er sich neben den anderen Weltreligionen auch den christlich-islamischen Beziehungen im Dreischritt „historische Belastungen" – „inklusivistische Öffnungen" – „pluralistische Perspektiven" (349–396). In seinem Entwurf spielt die Wandlungsfähigkeit und Interpretationsbedürftigkeit von Glaubenssätzen eine zentrale Rolle. Damit ist eine islamische Anfragen aufnehmende Formulierung von Trinität und Inkarnation möglich: Trinität und Inkarnation werden als Ausdruck der Offenbarung des ei-

[1] In dialogischen Beziehungen zum Islam ist hier der „Dialog des theologischen Austauschs" unter Spezialisten gemeint („Dialog und Verkündigung" Nr. 42). Vgl. dazu *Ludger Kaulig*, Ebenen des christlich-islamischen Dialogs. Beobachtungen und Analysen zu den Wegen einer Begegnung (Christentum und Islam im Dialog 3), Münster 2004, 79f. (vgl. dazu die Rez. in ThRv 101 [2004], 421–424).

[2] Vgl. dazu *Johannes Oeldemann*, Orthodoxe Theologen im interreligiösen Dialog mit dem Judentum und dem Islam, in: Cath(M) 57 (2003), 193–206; *Damaskénos Papandreu*, Le dialogue de l'Eglise orthodoxe avec le Judaïsme et l'Islam. Expériences de conflit, de réconciliation et de coexistence, in: *Maria Brun / Wilhelm Schneemelcher* (Hg.), Eucharisteria. Festschrift für Damaskinos Papandreou, Athen 1996, 343–356; *Grégorios D. Ziakas*, Possibilities of Cooperation and Participation in the Dialogue for Peace and Freedom between Christians and Muslims on the Eve of the Third Millennium, in: *Irini Tsamadou-Jacoberger* (Hg.), Mélanges offerts à Astérios Argyriou, Paris 2000, 377–397.

[3] Als in Deutschland entstandenes Buch an der Grenze zwischen Wissenschaft und Praxis ist hier zu nennen: *MUREST Multireligiöse Studiengruppe* (Hg.), Handbuch interreligiöser Dialog, Köln 2006.

[4] *Reinhold Bernhardt / Perry Schmidt-Leukel* (Hg.), Kriterien interreligiöser Urteilsbildung, Zürich 2005.

[5] Vgl. dazu z. B. *Groupe de recherches islamo-chrétien*, Ces Écritures qui nous questionnent. La Bible & le Coran, Paris 1987, 137.

[6] Diesen Aspekt des Ansatzes trifft letztlich analoge Kritik wie das Projekt Weltethos; vgl. z. B. *Eberhard Schockenhoff*, Brauchen wir ein neues Weltethos? Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt, in: ThPh 70 (1995), 224–244.

[7] *Perry Schmidt-Leukel*, Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 2005.

nen Gottes verstanden (383). Dabei bekommt die „Theozentrik Jesu" besonderes Gewicht (382).[8] Außerdem ist Schmidt-Leukels Zugang zum Islam dadurch geprägt, dass er die Eigenständigkeit islamischer Positionen würdigt: so z. B. die Ethik des Korans (385). So wird das Ziel verfolgt „bei voller Wahrnehmung der Unterschiede nach einer möglichen Komplementarität der darin zutage tretenden Einsichten [zu fragen]" (389, vgl. auch 385). Berechtigterweise wird dies hier zunächst als vorsichtige Frage formuliert, da eine so weitgreifende Aussage letztlich eine Metaperspektive voraussetzen würde.[9] Die Stärke des Gedankens der Komplementarität liegt darin, anderes nicht gleich nivellierend normativ nach eigenen Maßstäben zu beurteilen.

Schmidt-Leukel ist bemüht, die Nähe beider Religionen aufzuweisen. Mit Wilfred Cantwell Smith formuliert er: „Und wenn ein ‚Christ' jemand ist, der Christus nachfolgt und verehrt, dann sind auch Muslime immer schon Christen gewesen." (381) Umgekehrt spricht er sich für die christliche Anerkennung Muhammads als Prophet aus (375f, 388). Muslime verbinden damit jedoch in der Regel eine Anerkennung des Korans als letztgültige Heilsbotschaft und einen Gehorsam gegenüber den Weisungen Muhammeds, was Schmidt-Leukel mit seinen Aussagen sicher nicht bezweckt. Dem Anliegen einer ernsthaften Berücksichtigung des Islams in der christlichen Theologie lässt sich auch ohne eine so weitreichende Aussage Rechnung tragen.[10] Und ist es wirklich angemessen, Muslime, die Jesus zwar als Prophet verehren, nicht jedoch in der Weise, wie Christen es tun, als „Christen" zu bezeichnen? In seiner Diskussion des Inklusivismus stellt Schmidt-Leukel das Prinzip auf: „[…] die Hetero-Interpretation muss sich auf die Auto-Interpretation beziehen." (153) Aber gewinnt hier nicht die bewertende Hetero-Interpretation gegenüber der Sprache des Selbstverständnisses ein Übergewicht? So zeigt sich an diesen Stellen, dass für Schmidt-Leukels Sicht des Islams sein übergreifendes pluralistisches Modell erkenntnisleitend ist, das in der Darstellung auch vorausgeht (163–304). Raum für interreligiösen Dissens bleibt in seinem Entwurf recht wenig.

c) Fazit: Von der Metaperspektive zur Relation

Es handelt sich bei den vorgestellten Beispielen um Reflexionen, die ihre religionsphilosophische und fundamentaltheologische Bedeutung haben, aber nur begrenzt unmittelbar zur Verhältnisbestimmung von Islam und Christentum beitragen. Erfreulich ist jedoch, dass sich Vertreter religionstheologischer Ansätze auch den konkreten interreligiösen Relationen widmen. Was man von beidem zum Ausgangspunkt macht, ist letztlich eine Frage der Entscheidung. Bei einem Interesse an der konkreten theologischen Verhältnisbestimmung von Christentum und Islam trägt jedoch möglicherweise der hier teilweise auch begangene induktive Weg mehr aus als der deduktive. Wie von den Autoren mehrfach betont wird, handelt es sich jeweils um „Hypothesen", die auf kommunikative Prüfung und Bewährung angewiesen sind. Dies kann nur in Gesprächen mit Vertretern der verschiedenen Religionen geschehen. Wird diese Einsicht ernst genommen, müsste auch ein Weg konturiert werden, wie und in welchem Rahmen die Hypothesen überprüft werden sollen und welche Konsequenzen im Fall einer Ablehnung gezogen würden. Ein grundsätzliches Interesse, einen solchen Weg zu gehen, wird von den Autoren jedoch signalisiert.[11]

2. Ansätze zu einer spezifischen christlichen Theologie des Islams

Ekkehard Wohlleben geht in seiner Darstellung ökumenischer Religionstheologie von „besonderen heilsgeschichtlichen Bezügen zu Judentum und Islam" aus und formuliert als Postulat: „Das Christentum bedarf deshalb einer *spezifischen* Theologie des Judentums und des Islams."[12] Aufgabe einer solchen Theologie ist es, Judentum und Islam aus christlicher Sicht zu würdigen, und zwar nicht nur als Sonderfälle einer allgemeinen Religionstheologie, sondern in ihren spezifischen Beziehungen zum Christentum. Die biblisch vorgegebene heilsgeschichtliche Sonderstellung Israels hat die Formulierung christlicher Theologien des Judentums erleichtert. Mit der Einordnung des religionsgeschichtlich auf das Christentum folgenden Islam tut sich christliche Theologie schwerer, da der Islam weder dem Judentum entspricht noch einfach den „Völkern" zuzuordnen ist. Wie kann diese Sonderstellung des Islams theologisch erfasst werden? Welche konkreten hermeneutischen Konsequenzen ergeben sich daraus für die theologische Verhältnisbestimmung von Christentum und Islam?

a) Die Ismaelverheißung als Anknüpfungspunkt für eine Zuordnung des Islams

Thomas Naumann greift einen Einzelaspekt aus dem Abrahamskomplex heraus: Ismael, der in der christlichen und der jüdischen Tradition zu einem Abgrenzungssymbol gegenüber dem Islam und einer Feindmetapher wurde, wobei christlicherseits immer wieder auf Gal 4,30 Bezug genommen wurde.[13] Mit einer unvoreingenommenen Lektüre der alttestamentlichen Ismael-Texte stellt er heraus, dass Ismael nach Gen 25,12–18 Stammvater transjordanischer Völker ist und nach Gen 17,20 (vgl. 21,20; 16,10) mit Isaak in einer gemeinsamen Konzeption des Bundes steht. In der Konsequenz „muss sich eine christliche Theologie auch der Frage nach der Realisierung der dem Abraham gegebenen Ismael-Verheißung stellen"[14]. Reizvoll ist der Gedanke, dass der Islam mit Ismael eine biblische Verankerung finden könnte, weshalb Naumann auch das Anliegen formuliert, „in Treue zur eigenen biblischen Überlieferung zu einem erneuerten Verhältnis der Geschwisterlichkeit mit Muslimen zu kommen"[15].

Auf diese Weise wird der Islam in die alttestamentliche Heilsverheißung eingeschlossen, womit ihm jedoch ein biblisches Konzept übergestülpt wird. Die unauflösbare Diskrepanz zwischen biblischer und koranischer Deutung bleibt bestehen: Die islamische Aneignung Abrahams in der Gestalt von Ibrahim erfolgte ohne Bezug auf die biblische Ismael-Verheißung;[16] jegliches Erwählungsdenken ist dem Islam fremd. Es handelt sich eher um eine eigene islamische Fundierung in Abraham als darum, dass die Muslime sich zu Erben des biblischen Abrahams erklären würden. Dennoch schaffen die Ismael-Texte der Genesis Raum für den Islam, der gewissermaßen an biblische Leerstellen anknüpft, die einen Rezeptionsspielraum eröffnen. Auch wenn Naumann ein verengtes genealogisches Schema sprengt, verbleibt er letztlich doch im genealogischen Rahmen, welcher den rezeptionsgeschichtlichen Diskrepanzen nur begrenzt Rechnung tragen kann.[17] Die Tragekraft der von Naumann erarbeiteten Brücke bleibt daher begrenzt. Sicherlich eignet sie sich zur Überwindung von Feindbildern, nicht aber dazu, ein Nebeneinander von Judentum, Christentum und Islam theologisch zu legitimieren.

b) Das Paradigma der abrahamischen Religionen

Für die Neuorientierung des Zweiten Vatikanischen Konzils gegenüber dem Islam spielte Abraham eine zentrale Rolle. Die Redeweise von den „abrahamischen Religionen" gehört inzwischen zum Allgemeingut interreligiöser Dialoge. Da damit nicht selten Unterschiede der jeweiligen Abrahams-Konzeptionen übergangen werden, wurde inzwischen mehrfach Skepsis gegenüber diesem Paradigma laut.[18] Ulrike Bechmann stellt in ihrer Habil.schrift die Frage, ob

[8] Auch wenn Schmidt-Leukel hierbei zu Recht auf Ergebnisse der neutestamentlichen Exegese verweist, ist fraglich, ob man damit der Breite und Pluralität neutestamentlicher Christologie Rechnung trägt. Eine ganze Reihe neutestamentlicher Aussagen wie 1Joh 5,20 werden im Blick auf Muslime anstößig bleiben.

[9] Das pluralistische Modell insgesamt betrachtet Schmidt-Leukel als plausible Hypothese (185, 187, 480).

[10] Anders Schmidt-Leukel: „Doch hält sich die interreligiöse Lernbereitschaft auf der Basis inklusivistischer Grundannahmen in engen Grenzen." (489)

[11] Vgl. *Reinhold Bernhardt / Perry Schmidt-Leukel*, Zur Einführung, in: *dies.*, Kriterien (s. Anm. 4), 7–17, 17.

[12] *Eckkehard Wohlleben*, Die Kirchen und die Religionen. Perspektiven einer ökumenischen Religionstheologie (Kirche – Konfession – Religion 48), Göttingen 2001, 399 (Hervorhebung H.S.).

[13] Vgl. *Thomas Naumann*, Die biblische Verheißung für Ismael als Grundlage für eine christliche Anerkennung des Islam?, in: *Andreas Renz / Stephan Leimgruber* (Hg.), Lernprozess Christen Muslime. Gesellschaftliche Kontexte – Theologische Grundlagen – Begegnungsfelder, Münster 2002, 152–170; *ders.*, Ismael. Abrahams verlorener Sohn, in: *Rudolf Weth* (Hg.), Bekenntnis zu dem einen Gott?, Neukirchen-Vluyn 2000, 70–89; *ders.*, Streit um Erbe und Verheißung? Der Fall Ismaels in der Genesis und in der christlichen Rezeptionsgeschichte, in: *Joachim Kügler* (Hg.), Impuls oder Hindernis? Mit dem Alten Testament in multireligiöser Gesellschaft, Münster 2004, 107–123.

[14] *Naumann*, Verheißung (s. Anm. 13), 167.

[15] *Ders.*, Streit (s. Anm. 13), 122f. Vgl. auch 108.

[16] Anders akzentuiert *ders.*, Ismael (s. Anm. 13), 85: „Wenn der arabische Prophet Muhammad und die muslimische Gemeinschaft ca. 1000 Jahre später die Ismaelverheißung als für sich geltend reklamiert […]."

[17] Darin sieht er jedoch „einen Raum, in dem es neben Nähe und Gemeinsamkeit auch Fremdheit und Konfliktpotentiale gibt und geben kann" (*ders.*, Verheißung [s. Anm. 13], 169).

[18] Vgl. *Friedmann Eißler*, Abrahamische Ökumene – eine Option?, in: ThBeitr 36 (2005), 173–187; *Stefan Schreiner*, Erlösung und Heil – menschliches

das Abraham-Paradigma eine tragfähige Basis für den Dialog zwischen den monotheistischen Religionen darstellt.[19] Nach einer Untersuchung der Eigenständigkeit und Vielschichtigkeit von alttestamentlichen, neutestamentlichen, frühjüdischen und islamischen Abrahamsüberlieferungen kommt sie zu folgendem Ergebnis: „‚Abraham' erweist sich als eine Chiffre, die auf unterschiedliche Traditionsgründe verweist. Der Name wird zum ‚Synonym' für beziehungsstrukturelle und inhaltliche Polysemien, ja Antinomien. Die gemeinsame Namenssemantik täuscht aus dieser Perspektive über die Differenz zwischen den religiösen Identitäten hinweg."[20] Abraham ist also eher eine Figur der Differenzen als der Einheit, da er in verschiedenen Kontexten für ganz verschiedene Identitätskonstruktionen herhalten muss, die immer auch Abgrenzungen beinhalteten. Entsprechend ist auch das Gemeinsamkeiten herausstellende Paradigma abrahamischer Religionen eine kontextuelle Identitätsbildung mit der Intention, Differentes zusammenzufügen, indem Teilidentitäten zu einer interreligiösen Gesamtidentität verbunden werden (Kap. 7.1.7.).

Die Pointe der Arbeit liegt darin, dass trotz einer Ablehnung dieser so interpretierten Position Abraham dennoch für interreligiös bedeutungsvoll gehalten wird. Dies gelingt durch einen Schritt zurück hinter das Paradigma der abrahamischen Religionen: „Sie [die Abraham bzw. Ibrahim-Tradition, H.S.] ist dann aber nicht mehr tragende Basis, sondern bestärkende Stütze und differente Matrix." (49) Abraham ist somit nicht mehr gemeinsames Begründungsmotiv, bleibt aber Gegenstand des Dialogs. Ohne Konsensdruck kann Abraham zu einem Beispiel werden, anhand dessen Differenzen wie Gemeinsamkeiten zwischen den Religionen sichtbar werden. Grundlegend für den Umgang mit Differenzen ist die Anerkennung der Anderen als Andere, wie sie in den Menschenrechten ihren Ausdruck findet und sich auch schöpfungstheologisch begründen lässt. Damit ist Abraham letztlich ein Thema des interreligiösen Gesprächs wie viele andere. Bechmann entwirft schließlich anhand von Abraham ein komplexes Modell der Zuordnung der Religionen, welches die Vielfalt verschiedener Verhältnisbestimmungen und Kontextualität ernst nimmt und sich nicht auf eine exklusivistische oder inklusivistische Formel reduzieren lässt (Kap. 7.1.1.–7.1.5.).

Angesichts dieses Entwurfs stellt sich die Frage, in welchem Verhältnis die verschiedenen mit Abraham verbundenen Identitätsbildungen zueinander stehen. Werden Widersprüche nicht relativiert, wenn das abrahamische Paradigma in die Reihe historischer, mit Abraham verbundener Identitätskonstruktionen eingeordnet wird? Können auch die einzelnen Traditionen bis heute handlungsleitend sein oder sind letztlich immer gegenwärtige Haltungen entscheidend, wobei dann wiederum die Frage nach deren Ableitung aus den Glaubensüberlieferungen zu stellen ist? Mit einer anderen Grundeinstellung zum Dialog als der der Vf.in ließen sich andere oder gar gegensätzliche Folgerungen aus dem textlichen Befund ableiten. Bleibt am Ende also nur die Folge, dass man nicht darüber hinauskommt, die Vielfalt möglicher heutiger Lektüren festzustellen und zu beschreiben?

c) Islam als Wirkungsgeschichte des Christentums

Hans Zirker weigert sich, sich einem der gängigen religionstheologischen Modelle anzuschließen und will die religionstheologische Frage bewusst offen lassen.[21] Er verortet den Islam religionsgeschichtlich als Reflex auf dogmengeschichtliche Auseinandersetzungen im Christentum, der von daher auch für die Beurteilung der Dogmengeschichte Relevanz hat: „Denn der Islam gehört mit zur Geschichte des Christentums; er ist – obwohl für das Christentum eine ‚andere' Religion – zugleich doch auch ein Element von dessen Identität."[22] Damit stellt der Islam für Zirker eine „eigenständige Religion in der Wirkungsgeschichte von Judentum und Christentum"[23] dar, die in der christlich-theologischen Reflexion berücksichtigt werden muss. Eine zentrale Rolle spielt dabei der Koran, dessen Lektüre Zirker als religionstheologisch vorrangige Aufgabe betrachtet: „So aber wirft er [der Koran, H.S.] auf die biblischen Texte ein neues Licht, verstärkt vielleicht deren Bedeutungen, verschärft die Aufmerksamkeit, weist Alternativen auf und weckt Fragen, schafft jedenfalls Spielräume einer beziehungsreicheren Lektüre, bei der es nicht immer um ‚wahr' oder ‚falsch' geht, sondern auch um wechselnde Perspektiven und verschiedene, je für sich achtenswerte Sinnkonstruktionen."[24] Als konkrete Beispiele für solche Lektüren führt Zirker die islamische Kritik an Christologie und Trinität aus, die auf der mangelnden Überzeugungskraft christlicher Dogmen beruhe.[25]

Das Modell der Wirkungsgeschichte ist nicht zuletzt aus sprachwissenschaftlichen Gründen sinnvoll, gehört doch die Rezeption zu Sprachäußerungen dazu.[26] Aber welche Kriterien gibt es zu entscheiden, ob ein Aspekt der Wirkungsgeschichte berücksichtigenswert ist oder nicht doch möglicherweise auf Missverständnissen beruht? Zirker sieht die islamische „Nachgeschichte" in Entsprechung zur jüdischen „Vorgeschichte" des Christentums. Ein Problem ergibt sich dadurch, dass die jüdische Vorgeschichte im Neuen Testament qualifiziert und gewürdigt wird, die islamische Nachgeschichte hingegen nicht, so dass beide nicht symmetrisch betrachtet werden können. Bei Zirkers Ansatz handelt es sich letztlich um ein offenes intertextuelles und rezeptionstheoretisches Modell, in dem es zunächst kein Falsch- oder Missverstehen gibt, sondern nur unterschiedliche Perspektiven. Das theologische Urteil bleibt dabei zunächst offen. Zirker verbindet religionsgeschichtliche Erkenntnisse und theologisches Interesse, wobei der Übergang von der religionsgeschichtlichen zu einer möglichen theologisch normativen Ebene nicht ganz klar konturiert wird. Da es noch viele andere Formen der Wirkungsgeschichte bis hin zur modernen Religionskritik gibt,[27] stellt sich auch die Frage, wieso der islamischen Wirkungsgeschichte eine derart zentrale Bedeutung zukommt. Mit Spannung kann man jedoch weitere Erprobungen von Zirkers Konzept erwarten.

d) Fazit: Von der Selbstreflexion zum Dialog

Die drei vorgestellten Modelle konvergieren darin, dass sie weitgehend Differentem und Gemeinsamem gerecht werden. Sie sind von Zurückhaltung und dem Bemühen geprägt, der anderen Religion nicht ein inadäquates Modell überzustülpen. Bei Naumann und Zirker handelt es sich dennoch nur um in eine Richtung begehbare Brücken zum Islam, denn es ist zu bezweifeln, dass Muslime Verheißungserben der Bibel oder Wirkungsgeschichte des Christentums sein wollen, was beides ihrem Selbstanspruch nicht Genüge leisten würde.[28] Auch wenn gerade der Begriff „Wirkungsgeschichte", der

Verlangen und göttliches Angebot. Intertextuelle Spuren in Bibel und Koran, in: *Hansjörg Schmid / Andreas Renz / Jutta Sperber* (Hg.), Heil in Christentum und Islam. Erlösung oder Rechtleitung? (Hohenheimer Protokoll 61), Stuttgart 2004, 15–37, 33–37; *Jon D. Levenson*, The Conversion of Abraham to Judaism, Christianity, and Islam, in: *Hindy Najman / Judith H. Newman* (Hg.), The Idea of Biblical Interpretation. Essays in Honor of James L. Kugel, Leiden 2004, 3–40.

[19] Vgl. *Ulrike Bechmann*, Abraham und die Anderen, Münster 2007, bes. Kap. 7.

[20] *Dies.*, Abraham – Beschwörungsformel oder Präzisierungsquelle? Bibeltheologische und religionswissenschaftliche Untersuchungen zum Abrahamsparadigma im interreligiösen Dialog, in: *Rainer Zimmer-Winkel* (Hg.), Viele Väter Abraham, Berlin 2006, 33–50, 47. Vgl. auch *dies.*, Die vielen Väter Abraham. Chancen und Grenzen einer dialogorientierten Abrahamsrezeption, in: *Kügler*, Impuls (s. Anm. 13), 125–150.

[21] Vgl. *Hans Zirker*, Vom Islam lernen? Zur Herausforderung des christlichen Selbstverständnisses, in: *Hansjörg Schmid / Andreas Renz / Jutta Sperber* (Hg.), Herausforderung Islam. Anfragen an das christliche Selbstverständnis (Hohenheimer Protokoll, 60), Stuttgart ^{2}2005, 27–50, 28: „Wer den Wert der Religionen und ihr Verhältnis zueinander so global und prinzipiell zu bestimmen weiß wie diese Religionstheorien, für den ist die Beachtung konkreter Sachverhalte eine nachgeordnete Angelegenheit, die auf das fundamentale Urteil keinen wesentlichen Einfluss mehr hat." Vgl. auch *ders.*, Der Koran. Zugänge und Lesarten, Darmstadt 1999, 188. Kritisch zu dieser Position Zirkers äußert sich *Andreas Renz*, Der Mensch unter dem Anspruch Gottes. Offenbarungsverständnis und Menschenbild des Islam im Urteil gegenwärtiger christlicher Theologie, Würzburg 2002, 289f.

[22] *Hans Zirker*, Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderung, Düsseldorf 1993, 36 (überarbeitete Online-Fassung in: http://duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DerivateServlet/Derivate-14166). Vgl. auch 26, 35f., 41 sowie das gesamte Kap. „Die Verdrängung der eigenen Wirkungsgeschichte" (55–59).

[23] *Ders.*, Vom Islam lernen? (s. Anm. 21), 36.

[24] Ebd., 43f. Formulierungen wie „vielleicht", „nicht immer" und „sondern auch" deuten darauf hin, dass Zirker sich nicht eindeutig festlegen will. Vgl. auch *ders.*, Koran (s. Anm. 21), 15, 25, 189.

[25] *Ders.*, Vom Islam lernen? (s. Anm. 21), 40–43. Hier wäre zu fragen, wie sich möglicherweise moderne Dogmenkritik mit islamischer Kritik verbindet.

[26] Vgl. z. B. *Hans Robert Jauss*, Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik, Frankfurt 1991.

[27] So sieht Zirker im Islam auch eine Form von Religionskritik am Christentum. Vgl. *Hans Zirker*, Religionskritik, Düsseldorf ^{3}1985, 15 (auch in: http://duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DerivateServlet/Derivate-11097).

[28] Zirker betont auch, dass es ihm in erster Linie um christliche Selbstreflexion geht, die nicht notwendig auf islamisches Einverständnis angewiesen ist (vgl. *ders.*, Vom Islam lernen? [s. Anm. 21], 29; *ders.*, Koran [s. Anm. 21],

eine Abhängigkeit des Islams vom Christentum nahelegt, für muslimische Ohren schwierig sein mag, könnte die Tatsache, dass sich der Islam auf christliche Dogmenstreitigkeiten bezieht, auf Zustimmung stoßen.[29] Unterschiedliche Bewertungen der Wirkungsgeschichte in den beiden Religionen werden bestehen bleiben. Das stellt vor die methodische Frage, inwieweit christliche Sichtweisen und Modelle zum Islam einer interreligiösen Zustimmung bedürfen oder auch unabhängig davon ihre Berechtigung haben. Sicherlich besteht hier weiterer Forschungsbedarf. Dabei könnte eine Leitfrage lauten, welche Erkenntnisse im christlich-jüdischen Verhältnis sich modifiziert auf das christlich-islamische Verhältnis übertragen lassen.[30] Bechmanns Untersuchung deutet schließlich darauf hin, dass heutige Optionen möglicherweise besser als Glaubenstraditionen den Willen zum Dialog und Wege des Dialogs motivieren können.[31] In Bezug auf Bechmanns wie auf Zirkers Position stellte sich schließlich die Frage nach Kriterien zur Bewertung einer dort jeweils aufgezeigten Deutungsvielfalt, wofür sich möglicherweise wiederum aus den zu Beginn vorgestellten religionstheologischen Diskussionen Anregungen gewinnen ließen.

3. Muslimische Gesprächspartner

Die beiden vorausgehenden Teile haben jeweils zum Ergebnis geführt, dass die Bewährung der theologischen Entwürfe im interreligiösen Gespräch ein entscheidender Faktor ist, was Assaad Kattan einmal klar auf den Punkt gebracht hat: „Denn im Unterschied zur Rede *über* die Muslime scheint das Gespräch *mit* Muslimen insofern wissenschaftlich notwendig zu sein, als es uns ermöglicht, unsere konzeptuelle Welt im Blick auf den Islam immer wieder zu verifizieren."[32] Soll der Dialog mehr als ein Gedankenspiel sein, geht es also nicht nur um einseitig entworfene theologische Konzepte, sondern auch um konkrete christlich-muslimische Gespräche und ihre Rahmenbedingungen. Diese Gespräche können nur gelingen, wenn es entsprechende Partner gibt. Im Folgenden sollen wichtige Rahmenbedingungen diskutiert und der Blick auf das mögliche islamische Gegenüber gerichtet werden.

a) Innermuslimische Pluralität

Bei der Suche nach Gesprächspartnern stellt sich dabei die Frage, wie der innermuslimischen Pluralität und Vielstimmigkeit Rechnung zu tragen ist. Dass der Islam strukturell anders verfasst ist und über keine den Kirchen vergleichbaren autoritativen Strukturen verfügt, verschärft das Problem. So besteht zunächst die Gefahr, dass christliche Theologen nur Selbstbestätigung in der anderen Religion suchen und gewissermaßen einen Islam als Wunschbild konstruieren, das nur die Kehrseite zur Polemik und zum Gegenbild früherer Tage darstellt. Christian Troll wirft daher Andreas Renz vor, verschiedene innerislamische Traditionsstränge und Spannungen nicht ausreichend zu berücksichtigen und nur deshalb zu seinen „Annäherungsaussagen" zu kommen.[33] Eine entsprechende Anfrage ließe sich auch an Perry Schmidt-Leukel richten, der gezielt eine Reihe muslimischer Pluralisten als seine Gesprächspartner auswählt, ohne ein breiteres Spektrum anderer Richtungen zu berücksichtigen.[34] Ist ein solches Vorgehen legitim?

Einen Ausweg aus den mit der innermuslimischen Pluralität verbundenen hermeneutischen Problemen gibt es letztlich nicht. Wichtig ist ein Bewusstsein für die Pluralität auf beiden Seiten.[35] Indem man die innere Pluralität der jeweiligen Religion anerkennt, sind letztlich auch verschiedene Positionen der Zuordnung von Islam und Christentum möglich, was wiederum die mit jeweils verschiedenen Anliegen verbundenen Vorgehensweisen von Renz und Schmidt-Leukel legitimiert. Entsprechend zur Differenz zwischen Kirche und wissenschaftlicher Theologie finden sich auch Differenzen auf islamischer Seite. So können auch einzelne muslimische Theologen eine gewisse Avantgardefunktion gegenüber ihren Glaubensgemeinschaften einnehmen, die von diesen noch einzuholen ist. Es ist jedoch wichtig, kein Urteil von außen zu fällen, wer die „wahren Muslime" sind.[36] Eine gezielte „Förderung" bestimmter islamisch-theologischer Richtungen von außen, von der immer wieder die Rede ist, hat sicher ihre Berechtigung; sie kann jedoch schnell in eine normative Fremdbestimmung umschlagen. Die Auswahl der Gesprächspartner und islamischen Positionen hängt letztlich mit den Zielen des Dialogs zusammen: Wenn es primär um wissenschaftlichen Fortschritt geht, kann es sinnvoll sein, auch möglicherweise isolierte Einzelpositionen als Gegenüber zu wählen. Zielt man stärker auf gesellschaftliche Veränderung, dann spielt die Rezeption theologischer Positionen in der jeweiligen Glaubensgemeinschaft und die Anknüpfung der Gesprächspartner an den Mainstream-Diskurs eine zentrale Rolle. Solche Überlegungen werden allerdings bislang selten explizit berücksichtigt.

b) Wechselseitige Kenntnisse

Damit Dialog mehr ist als Selbstdarstellung und das Lernen vom anderen real wird, sind bei den Beteiligten Kenntnisse nicht nur der eigenen, sondern auch der anderen Religion wichtig.[37] So wird in der GRIC-Charta das Prinzip vertreten, dass jeder der Mitwirkenden eine ausreichende Kenntnis der anderen Religion haben und sich in seinen persönlichen Arbeiten mit beiden Religionen beschäftigen muss.[38] Insbesondere christliche Pioniere des Dialogs wie Kenneth Cragg, Wilfred Cantwell Smith und Robert Caspar betrieben intensive Islamstudien. Aber auch prominente muslimische Denker wie Sayyid Ahmad Khan und Isma'il al-Faruqi haben sich intensiv mit dem Christentum beschäftigt.[39] Während zumindest eine ganze Reihe christlicher Theologen durch Islamstudien zum Dialog motiviert werden, fehlt es dagegen leider vielfach an Muslimen, die mit einer entsprechenden Intensität das Christentum studieren, woraus sich eine gewisse Asymmetrie ergibt.

Als eine der wenigen derzeitigen Ausnahmen ist der Iraner Hamid Kasiri zu erwähnen, der sich mit bibelhermeneutischen Fragen beschäftigt hat.[40] Auf ein bemerkenswertes Interesse stießen die christlichen Dialogansätze von einzelnen Theologen wie von kirchenamtlicher Seite bei Mahmut Aydin[41], Attaulah Siddiqui[42], Mahmoud

25). Bechmann geht hingegen vom konkreten Dialog aus (vgl. *dies.*, Abraham – Beschwörungsformel [s. Anm. 20], 33f.).

[29] Dies je mehr eine historische Betrachtungsweise angewendet wird. Siehe unten 3.d).

[30] Vgl. die Frageperspektive bei *Renz / Leimgruber*, Lernprozess (s. Anm. 13), 1.

[31] Ähnlich äußert sich auf islamischer Seite *Mahmoud Ayoub*, Nearest in Amity: Christians in the Qur'ān and Contemporary Exegetical Tradition, in: Islam and Christian Muslim Relations 8 (1997), 145–167, 162.

[32] *Assaad E. Kattan*, Dynamisch – pluralistisch – gemeinsam. Thesen zu den hermeneutischen Bedingungen des christlich-islamischen Dialogs, in: *Schmid / Renz / Sperber*, Heil [s. Anm. 18], 233–236, 233.

[33] *Christian W. Troll*, Rez. Renz, Andreas, Der Mensch unter dem An-Spruch Gottes, in: ThPh 80 (2005), 300–304, 304. *Renz*, Mensch (s. Anm. 21), 347, weist allerdings selbst darauf hin, dass die von ihm herangezogenen islamisch-theologischen Positionen keine Repräsentativität beanspruchen können.

[34] Vgl. *Schmidt-Leukel*, Gott (s. Anm. 7), 172 und 393. Andererseits spricht Schmidt-Leukel von „dem Islam" (391f.), was man auch monolithisch verstehen könnte.

[35] So aus umgekehrter Perspektive ausgeprägt bei *Seyyed Hossein Nasr*, Islamic-Christian Dialogue: Problems and Obstacles to be Pondered and Overcome, in: Islam and Christian Muslim Relations 16 (2000), 213–227, 223f. und Anm. 11.

[36] Vgl. dazu *Peter G. Riddell*, Christians and Muslims. Pressures and Potential in a Post-9/11 World, Leicester 2004, 166f. Vgl. auch 209–213 mit einer Darstellung der verschiedenen christlichen wie muslimischen Ausrichtungen.

[37] Vgl. dazu auch *Michael L. Fitzgerald / John Borelli*, Interfaith Dialogue. A Catholic View, Maryknoll 2006, 94f.; *Willem A. Bijlefeld*, Christian-Muslim Studies, Islamic Studies, and the Future of Christian-Muslim Encounter, in: *Yvonne Yazbeck Haddad / Wadi Z. Haddad* (Hg.), Christian-Muslim Encounters, Gainesville 1995, 13–40, 21.

[38] Vgl. www.gric.asso.fr/article.php3?id_article=13, III./2. Zu GRIC siehe unten 4.a).

[39] Vgl. das Kap. „The Study of Christianity by Muslim Intellectuals" bei *Kate Zebiri*, Muslims and Christians Face to Face, Oxford 1997, 137–182. Zebiri gelangt zu der kritischen Einschätzung: „The contemporary study of Christianity by Muslims does not measure up the level it attained in the medieval period […]." (137) Eine weitere Einschränkung kommt hinzu: „Of the scholars cited in this chapter, very few can be said to have made an in-depth study of Christianity or Christian thought, and none are conversant with New Testament Greek or Old Testament Hebrew." (139)

[40] Vgl. *Hamid Kasiri*, Zur Entwicklung des Umgangs mit der Heiligen Schrift im Katholizismus des 20. Jahrhunderts, diss. theol., Innsbruck 2003.

[41] Vgl. *Mahmut Aydin*, Modern Western Christian Theological Understandings of Muslims since the Second Vatican Council, Washington 2002; *ders.*, Towards a Theological Dialogue between Christians and Muslims, in: Islamochristiana 26 (2000), 1–31.

[42] Vgl. *Attaulah Siddiqui*, Christian-Muslim Dialogue in the Twentieth Century, London / New York 1997, 32–39, 44–46, 55, 70–73, 195 u. ö.; *ders.*, The Presence of ‚Secular' in Christian-Muslim Relations: Reflections on the Da'wah, ‚Mission' and ‚Dialogue', in: *Anthony O'Mahony / ders.* (Hg.), Christians and Muslims in the Commonwealth. A Dynamic Role in the Future, London 2001, 67–89.

Ayoub[43] und Qamar-ul Huda[44]. So wäre es ein wichtiger Schritt, die in den Arbeiten dieser Autoren geäußerte Kritik stärker zu berücksichtigen als bisher.[45] Entsprechend wünschen sich ja auch christliche Autoren wie Körner und Renz muslimische Rezeptionen ihrer Arbeiten.[46] Aus diesen Beobachtungen ergibt sich die Aufgabe, Gelegenheiten dafür zu schaffen, dass Muslime überhaupt christliche Theologie studieren können und dass eine dialogische Auseinandersetzung über die jeweilige Außenperspektive auf Islam bzw. Christentum stattfinden kann.

c) Transferleistungen islamischer Theologie in Deutschland

Eine besondere Bedeutung kommt Muslimen zu, die in Europa aufwachsen und durch Studien an europäischen Universitäten geprägt sind.[47] So gibt es inzwischen auch in Deutschland eine ganze Reihe wissenschaftlich arbeitender muslimischer Theologen, sei es aus der zweiten und dritten Generation der Einwanderer, seien es Konvertiten. Hier ist zu beobachten, dass sich diese weniger mit unmittelbaren Dialogthemen als mit innerislamischen Themen beschäftigen. Sie sehen es als ihre Aufgabe, zunächst eigene islamische Positionen für den europäischen Kontext zu erarbeiten. Dabei sind in erster Linie drei Bereiche zu beobachten, in denen sie wichtige Transferleistungen von Debatten der Herkunftsländer in hiesige Diskurse vollbringen:

(1.) Da der Koran das Fundament islamischer Theologie darstellt, bilden Hermeneutik und Koranauslegung dafür einen ersten Bereich. Abdullah Takım hat Fragen der Koranauslegung am Beispiel des umfangreichen Werks des populären türkischen Koranexegeten Süleyman Ateş (geb. 1933) untersucht, der zeitweise auch Diyanet-Präsident war.[48] Ateş wird in die Geschichte der Koranexegese eingeordnet und als einer der wichtigsten Exponenten des türkischen Modernismus vorgestellt, für den die koranische Weltanschauung mit den Grundprinzipien der Moderne übereinstimmt. Takım führt in seiner Arbeit orientalistische wie islamisch-theologische Diskurse zusammen, indem er zahlreiche Konvergenzen in Einzelfragen aufzeigt. Er beschreibt Ateşs Grundanliegen einer unverstellten „Rückkehr zum Koran" (Kap. V/6.) als alleiniger Quelle des Islams, das zu einem Bruch mit vielen Traditionen führt. Der Koran wird als „multireferentielles schriftlich fixiertes mündliches Wort [...], das über sich und die anderen heiligen Schriften reflektiert," (Kap. VI) verstanden. Das Verhältnis zu den Schriftreligionen ist somit inklusiv, was auch darin seinen Ausdruck findet, dass nach Ateş den Schriftbesitzern das Paradies offen steht (Kap. V/3.5.). Im Rahmen anthropologischer Fragen arbeit Ateş heraus, wie der Koran die Stellung der Frau verbesserte, und fordert die Frauen ausdrücklich auch zur Teilnahme am Freitagsgebet auf (Kap. V/5.5.). Der koranimmanente, mit semantischen Analysen arbeitende Ansatz Ateşs stellt eine Entsprechung zur neueren literaturwissenschaftlichen Bibelexegese dar, wobei Ateş im Gegensatz zu dieser nicht von einem Bruch zwischen Exegese und Dogmatik ausgeht.

(2.) Ein derartiger *sola-scriptura*-Ansatz wie bei Ateş enthebt nicht von der Aufarbeitung und Weiterentwicklung der Scharia im Kontext aktueller gesellschaftspolitischer Fragen, wofür die Transferleistungen Bülent Ucars beispielhaft sind.[49] Ucar stellt zunächst am Beispiel einer großen Zahl von Gelehrten das breite Spektrum an Positionen in der türkischen Schariadebatte dar und untersucht anschließend, wie sich diese Positionen auf die türkisch-islamischen Verbände in Deutschland auswirken. Ucar betont mehrfach die Wandlungsfähigkeit der Scharia (19, 332) und daraus folgend die Notwendigkeit kontroverser innermuslimischer Diskussionen. Dabei sei es wichtig, dass die Muslime auch problematische Traditionen gerade nicht ausklammern (320): „Was wir brauchen, ist eine offene und klare Debatte über die Anwendung der Scharia und, damit zusammenhängend, über die Frage, ob und inwieweit das islamische Recht mit den international anerkannten Menschenrechten und der auf ihnen basierenden freiheitlichen Grundordnung beispielsweise in Deutschland kompatibel ist." (44) Auch wenn bei den offiziellen Autoritäten in der Türkei bislang eine konservative Grundhaltung überwog, sieht Ucar einen wachsenden Einfluss von Reformkräften (280). Angesichts kontroverser Modernismusdebatten hält er als Ergebnis fest: „Die mit Nachdruck eingeforderte Öffnung des Iğtihād-Tores hat sich in der religiösen Praxis der Türkei trotz vehementer Kritik bereits durchgesetzt." (225)

(3.) Ein dritter Bereich der Transferleistung liegt im Bereich der Religionspädagogik. Pionierhaft ist hier die Arbeit von Harry Harun Behr.[50] Ausgehend von einer kritischen Analyse vorliegender Lehrpläne zum Islamischen Religionsunterricht nach Sprache, pädagogischem und theologischem Profil zeigt Behr, wie schulpraktische Lösungen wieder „theologiewirksam" sein können (477, 492). Umgekehrt muss im Blick auf zukünftige Lehrplanarbeit die theologische Diskussion vertieft werden (339). Den Islam interpretiert Behr als ein für anthropologische Grundfragen anschlussfähiges System. Beziehungs- und Erkenntnisfähigkeit des Menschen sowie seine religiöse Entwicklung finden Orientierungspunkte im Koran. Im Ergebnis erweist sich „die Haltung der ‚Achtsamkeit' aus theologischer Sicht als erste Bedingung für die Gestaltung einer gemeinsamen Lebens- und Zivilkultur" (456). Dezidiert nimmt Behr in seiner Arbeit immer wieder auf Debatten insbesondere über Erziehungsfragen in der islamischen Welt Bezug, um einen „deutschen Sonderweg" auszuschließen (457).

d) Türkische und bosnische Perspektiven

Auch wenn es wichtig ist, dass in Deutschland und Westeuropa entsprechend den örtlichen Situationen islamisch-theologische Konzepte entstehen, wäre eine Isolation in der Tat der falsche Weg. An dieser Stelle sei daher auf zwei Länder verwiesen, in denen es derzeit aufgrund historischer Entwicklungen zu interessanten islamischen Positionen kommt und die beide über die fortdauernden Beziehungen zwischen eingewanderten Minderheiten und Herkunftsland in Deutschland besonders wirksam sind:[51]

Aus dem türkischen Diskurs[52] ist die unter anderem die „Ankaraner Schule" hervorzuheben, von deren Exponenten erfreulicherweise jetzt einige von Felix Körner übersetzte Aufsätze in deutscher Spra-

[43] Vgl. *Mahmoud Ayoub*, Pope John Paul II on Islam, in: *Byron L. Sherwin / Harold Kasimov* (Hg.), John Paul II and Interreligious Dialogue, Maryknoll 2000, 171–184.

[44] Vgl. *Qamar-ul Huda*, The 40th Anniversary of Vatican II: Examining *Dominus Iesus*, and Contemporary Issues for Inter-religious Dialogue between Muslims and Catholics, in: Islam and Christian-Muslim Relations 15 (2004), 331–347. Es handelt sich hierbei um eine kritische Würdigung von *Dominus Iesus* auf der Basis einer soliden Analyse von Text und Intention des Dokuments. Zwar würdigt der Autor die Pluralismuskritik (345), hält aber den missionarischen Ansatz des Dokuments für hinderlich im Dialog (343).

[45] So finden diese Autoren z. B. auch bei *Thomas Roddey*, Das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. Die Erklärung „Nostra aetate" des Zweiten Vatikanischen Konzils und ihre Rezeption durch das kirchliche Lehramt (Paderborner Theologische Studien 45), Paderborn u. a. 2005, keine Beachtung, obwohl buddhistische Kritik berücksichtigt wird (201) (vgl. dazu die Rez. in ThRv 102 [2006], 392–394).

[46] Vgl. *Renz*, Mensch (s. Anm. 21), 21; *Felix Körner*, Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology. Rethinking Islam, Würzburg 2005, 21.

[47] Vgl. *Zebiri*, Muslims (s. Anm. 34), 174; *Jane Dammen McAuliffe*, Reading the Qur'ān with Fidelity and Freedom, in: JAAR 73 (2005), 615–635, die besonders auf neue Stimmen der Koranauslegung in Nordamerika und Europa verweist (vgl. 630), sowie *Omid Safi*, Introduction: *The times they are a-changin'* – a Muslim Quest for Justice, Gender Equality and Pluralism, in: *ders.* (Hg.), Progressive Muslims. On Justice, Gender and Pluralism, Oxford 2003, 1–29, 18f., der die Bedeutung westlicher Universitäten für islamische Reformdenker hervorhebt.

[48] Vgl. *Abdullah Takım*, Koranexegese im 20. Jahrhundert: Islamische Tradition und neue Ansätze in Süleyman Ateş, ‚Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsîri', Istanbul (Yeni Ufuklar) 2007. Zu nennen ist weiterhin: *Navid Kermani*, Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran, München 1999.

[49] Vgl. *Bülent Ucar*, Recht als Mittel zur Reform von Religion und Gesellschaft. Die türkische Debatte um die Scharia und die Rechtsschulen im 20. Jahrhundert, Würzburg 2005. Im schariarechtlichen Bereich sind ferner die Arbeiten von Muhammad Kalisch zu nennen: *Muhammad Kalisch*, Muslime als religiöse Minderheit. Ein Beitrag zur Notwendigkeit eines neuen iğtihād, in: *Thorsten Gerald Schneiders / Lamya Kaddor* (Hg.), Muslime im Rechtsstaat, Münster 2005, 47–67; *ders.*, Vernunft und Flexibilität in der islamischen Rechtsmethodik, Diss. rer. pol., Darmstadt 1997.

[50] *Harry Behr*, Curriculum Islamunterricht. Analyse von Lehrplanentwürfen für islamischen Religionsunterricht in der Grundschule. Ein Beitrag zur Lehrplantheorie des Islamunterrichts im Kontext der praxeologischen Dimension islamisch-theologischen Denkens, diss. phil., Bayreuth 2005, in: www.izir.uni-erlangen.de/docs/IZIR_H.Behr_Dissertation_Curriculum_Islam.pdf.

[51] Vgl. darüber hinaus *Katajun Amirpur / Ludwig Ammann* (Hg.), Der Islam am Wendepunkt. Liberale und konservative Reformer einer Weltreligion, Freiburg 2006, mit einer Fülle von Autorenportäts und Literaturhinweisen.

[52] Vgl. dazu auch umfassender *Takım*, Koranexegese (s. Anm. 48) sowie *P. Xavier Jacob*, Courants et essais novateurs dans l'Islam turc, in: WI 44 (2004), 27–84. Im Folgenden wird eine Strömung herausgegriffen, ohne dass damit geleugnet werden soll, dass es auch andere bemerkenswerte theologische Entwicklungen in der Türkei gibt.

che vorliegen.[53] Diese Autoren praktizieren eine historisch-situationsbezogene Koranauslegung, indem sie den Koran als geschichtlichen Text (25) bzw. geschichtliche Rede (92) betrachten, ohne allerdings dessen göttlichen Ursprung zu leugnen. So spricht Mehmet Paçacı von „universalen Prinzipien [...] in geschichtlicher Verpackung" (51). Ömer Özsoy formuliert an anderer Stelle das Anliegen, den historischen Sinn des Korans ins Zentrum zu rücken und eine unmittelbare Aktualisierung zu vermeiden: „Wiederum trägt die geschichtliche Perspektive in sich die Möglichkeit, sich als Muslim zu modernisieren, indem sie diese Verse auf ihren geschichtlichen Kontext zurückführt und die übergeschichtlichen Prinzipien und Ziele hinter den geschichtlichen Geboten sieht."[54] Der hermeneutische Ansatz Gadamers spielt für die „Ankaraner Schule" eine wichtige Rolle (73, 127, 143f.), was eine gemeinsame Verstehensgrundlage mit christlichen Theologen darstellen kann. Zum Teil unterscheiden sich die in dem Bd vorgestellten Positionen auch deutlich, was es schwer macht, von einer einheitlichen Schule zu sprechen: So betont Burhanettin Tatar im Sinne der Rezeptionsästhetik die Deutungsoffenheit auch der Korantexte (118, 121), wohingegen Özsoy die Konstruktion „eine neuen Textes" vor allem bei den von ihm abgelehnten modernistischen und traditionalistischen Zugängen sieht (23). Unbefangen nehmen die Autoren schließlich auf biblische Texte Bezug (32, 62 u. ö.). Paçacıs „exegetischer Versuch zu Sure 112 in der Perspektive der semitischen Religionstradition" (166–203) knüpft dabei auf bemerkenswerte Weise an bibelwissenschaftliche Forschungen an. Insgesamt sieht Körner hier einen beachtlichen „denkerischen Aufbruch" (12) und konstatiert bei den von ihm untersuchten Theologen „ein hohes Maß an historischem Denken"[55].

Daneben ist auf Bosnien zu verweisen. Außer den Werken des 2002 verstorbenen Smail Balić[56] werden in Westeuropa bislang kaum Positionen des bosnischen Islams rezipiert. Neben dem Rechtsexperten Fikret Karcic[57] ist besonders der Koranexeget Enes Karic[58] zu erwähnen. Karic nimmt positiv auf den Westen Bezug und sieht den Islam als Teil Europas.[59] In seinen „Essays (on Behalf) of Bosnia" spricht Karic von der „multi-interpretability" (211) des Korans und vermittelt zwischen klassischen islamischen Autoren und moderner Hermeneutik: „In Islam, the Qur'ān is the fundament, but not in the manner of a document that was once (in the distant 7th century) closed into a given set of connotations, but rather, the Qur'ān is the fundament in the manner of the Source, that can never ever be exhausted and that will always remain open." (243) Die Universalität des Korans hat für Karic zur Folge, dass Erfahrungen und Rezeptionen außerhalb der Umma berücksichtigt werden müssen: „Just as the Qur'ān was not revealed to the Muslims alone, but to humanity as a whole, thus Muslims, in the interpretation of the Qur'ān, must take into account and use the experience of inter-humanity, not merely the experience of the Muslim world. It could be of a great benefit to the Muslims to use the Christian experience of the Bible through history and its interpretations by Catholics, Protestants and Eastern Orthodox Christians alike." (234, vgl. auch 178f.) Indem Karic sowohl einen rezeptionsorientierten Ansatz verfolgt als auch die Notwendigkeit einer muslimischen Rezeption bibelwissenschaftlicher Erkenntnisse betont, bildet er so etwas wie ein islamisches Pendant zur Position von Hans Zirker. Auch die Konvergenzen mit Auffassungen der „Ankaraner Schule" sind nicht zu verkennen.

e) Fazit: Dynamische Entwicklungen auf islamischer Seite

In Deutschland ebenso wie in der Türkei und in Bosnien finden sich neue, in den Christlich-Islamischen Studien noch zu rezipierende Positionen eines wissenschaftlich in Europa verwurzelten, westliche und islamische Traditionen verbindenden Islams, die auch die Basis für gemeinsame Forschungsprojekte darstellen könnten. Insgesamt ist hier die Dynamik von Entwicklungen zu beobachten, die noch in den Anfängen stehen und die in den nächsten Jahren sicherlich zu den spannendsten Feldern theologischer Diskussionen gehören werden. Die vorgestellten Autoren haben Grundlagen für einen wissenschaftlich-theologischen Dialog geschaffen, der somit auch in Deutschland nicht mehr außer Reichweite ist und auch dort bereits begonnen hat.[60]

4. Themen und Wege theologischer Gespräche zwischen Christen und Muslimen

Die bisherigen Überlegungen bewegten sich auf der Ebene christlicher oder muslimischer Entwürfe. Immer wieder wird gerade auf christlicher Seite appellativ oder unterschwellig darauf hingewiesen, dass dies oder jenes muslimischerseits noch nicht rezipiert wurde.[61] Die entscheidende Frage lautet, wie sich christliche bzw. muslimische Ansätze im Gespräch bewähren und über die Eigenposition hinaus Neues im Gespräch gelernt werden kann.

Es wäre an dieser Stelle möglich, thematische Querschnitte zu legen, jedoch mit der Gefahr, den einzelnen Gesprächsprozessen zu wenig in der ihnen jeweils eigenen Dynamik gerecht zu werden. Entsprechend den obigen Ansätzen werden hier vier bilaterale christlich-muslimische Projekte mit wissenschaftlichem Anspruch vorgestellt. Ausgewählt wurden Beispiele dokumentierter kontinuierlicher Dialogprozesse, an denen in der Regel auch der Leser über die Lektüre der reinen Vortragstexte hinaus partizipieren kann.[62] Im Falle der schon länger existierenden Projekte geht es nur um die Entwicklungen der letzten Jahre – natürlich vor dem Hintergrund früherer Publikationen. Von Interesse sind einerseits die inhaltlichen Ergebnisse, andererseits die methodischen Wege, wie sie sich in der schriftlichen Dokumentation niederschlagen.

a) „Groupe de recherches islamo-chrétien" (GRIC)

Unter den verschiedenen Projekten ist aufgrund seiner unübertroffenen Intensität besonders der französischsprachige GRIC (Groupe de Recherches Islamo-Chrétien = Islamisch-Christliche Forschungsgruppe) hervorzuheben, der seit 1977 besteht und derzeit Ortsgruppen in Paris, Barcelona, Rabat, Tunis und Beirut unterhält, wodurch Perspektiven aus Europa und der islamischen Welt einfließen.[63] Mitglieder von GRIC sind christliche und muslimische Wissenschaftler, die ohne Mandat ihrer Glaubensgemeinschaft einen zeichenhaften Weg gemeinsamer Dialogarbeit gehen. Auf den Jahrestreffen von

[53] Vgl. Alter Text – neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute, eingeleitet, übersetzt und kommentiert von *Felix Körner* (Religion und Gesellschaft 1), Freiburg 2006. Leider sind die Fußnoten der Originaltexte vielfach nicht mit übersetzt. Stattdessen werden vom Übersetzer hilfreiche Erläuterungen und Hintergrundinformationen geliefert. Weitere Texte aus dem Kontext der „Ankaraner Schule" finden sich in: *Heidelberger Centrum für Euro-Asiatische Studien* (Hg.), Islam und Moderne, Reformdenken im türkischen Islam heute, Konferenzbeiträge Heidelberg 25. Juni 2005. Vgl. dazu auch *Körner*, Koran (s. Anm. 46) (vgl. dazu die Rez. in ThRv 102 [2006], 160f.).

[54] *Ömer Özsoy*, Koranhermeneutik als Diskussionsthema in der Türkei, in: www.akademie-rs.de/fileadmin/user_upload/pdf_archive/20050722_0855_ArtikelOezsoy7–05.pdf, 13 (vgl. dazu auch *Körner*, Koran [s. Anm. 46], 153f.]. In diesem Artikel wird auch die Entwicklung der türkischen Koranexegese im 20. Jh. dargestellt.

[55] *Felix Körner*, Können Muslime den Koran historisch erforschen?, in: Theologische Zeitschrift 61 (2005), 226–238, 237.

[56] Vgl. zuletzt *Smail Balić*, Islam für Europa. Neue Perspektiven einer alten Religion, Köln / Weimar / Wien 2001.

[57] Vgl. *Fikret Karcic*, The Bosniaks and the Challenges of Modernity. Late Ottoman and Hapsburg Times, Sarajevo 1999; *ders.*, Applying the Shari'ah in Modern Societies: Main Development and Issues, in: Islamic Studies 40 (2001), 207–226.

[58] Vgl. *Enes Karic*, Essays on our European Never-Never Land (Biblioteka Stranac), Sarajevo (GIK OKO) 2004; *ders.*, Essays (on Behalf) of Bosnia (Biblioteka Hikmet), Sarajevo (El Kalam) 1999; *ders.*, The Interpretation of the Qur'ān and the Destiny of the Islamic World, in: Islamic Studies 36 (1997), 5–19; *ders.*, Die klassische und zeitgenössische Hermeneutik des Korans im Licht neuerer Rezeptionstheorien, in: Synthesis philosophica 4 (1989), 67–90.

[59] Vgl. *ders.*, Land (s. Anm. 58), 38, 65, und *ders.*, Bosnia (s. Anm. 58), 84, 111.

[60] Vgl. die kritische Bemerkung bei *Johannes Kandel*, „Lieber blauäugig als blind?" Anmerkungen zum „Dialog" mit dem Islam (Islam und Gesellschaft 2), Berlin 2003, 5: „Ein substantieller theologischer Dialog ist nicht in Sicht." Siehe dazu auch unten Anm. 62.

[61] Vgl. z. B. *Schmidt-Leukel*, Gott (s. Anm. 7), 382f., 389.

[62] Nur erwähnt sei hier das deutschsprachige Projekt, an dem ich selbst beteiligt bin, das „Theologische Forum Christentum – Islam". Dort wurde der Ansatz einer schrittweisen Einbeziehung muslimischer Gesprächspartner gewählt. Die beiden ersten Bde widmen sich der innerchristlichen Reflexion (*Hansjörg Schmid / Andreas Renz / Jutta Sperber* (Hg.), Herausforderung Islam. Anfragen an das christliche Selbstverständnis [Hohenheimer Protokoll 60], Stuttgart ²2005; *dies.*, Heil [s. Anm. 18]). Ab 2006 dokumentiert ein jährlich erscheinender Bd die Dialogtagungen, die von einem christlich-muslimischen Team vorbereitet und geleitet werden (*dies.* [Hg.], „Im Namen Gottes ..." Theologie und Praxis des Gebets in Christentum und Islam, Regensburg 2006; *Hansjörg Schmid / Andreas Renz / Jutta Sperber / Duran Terzi* [Hg.], Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam, Regensburg 2007). Dialogprozesse werden in Erwiderungen, Beobachterberichten sowie Einführungen und Fazit sichtbar.

[63] Vgl. www.gric.asso.fr/.

GRIC findet jeweils ein Austausch über das statt, was die Ortsgruppen zu bestimmten Fragestellungen erarbeitet haben. In langen Prozessen sind so mehrere Bücher entstanden.[64] Deren Ziel und Spezifikum war es zunächst, dass Christen und Muslime darin mit gemeinsamer Stimme sprechen, wobei auch Dissens nicht verschwiegen wird.[65]

Das neueste Buch von GRIC trägt den Titel „identités en devenir"[66], der auf ein hermeneutisches Konzept sich ständig wandelnder und auf eine Neuaneignung der Offenbarung angewiesener Identitäten verweist (22, 332). Es ist dies auch das Prinzip von GRIC, in das der Leser mit hinein genommen werden soll. Damit ist eine thematisch recht weite Klammer vorgegeben. Die Frage nach der Identität wird mit folgenden Schwerpunkten gestellt: Zusammenleben von Christen und Muslimen, Schrift und Tradition, Geschichte und Gestaltung der Zukunft als gemeinsame Aufgabe. Allein drei Beiträge widmen sich christlich-muslimischen Ehen. Amel Grami zeigt auf, dass das Verbot der Eheschließungen von Musliminnen mit Nicht-Muslimen sozial bedingt ist und von daher Schritte zu einer größeren Gleichberechtigung der Geschlechter im Islam geboten sind (343–356). An verschiedenen Stellen votieren Beiträge für eine stärker universalistische Deutung der beiden Religionen. Im Beitrag „L'universalisme de l'islam entre identité et exclusion" (123–134) stellt Abd-al-Haqq Guiderdoni dar, wie universalistische Aussagen des Korans exklusiv oder inklusiv gedeutet werden können und Ausschlussmechanismen schließlich eschatologisch durch Gott aufgehoben werden. Zu welchem religionstheologischen Konzept das führt, bleibt in diesem Bd wie vieles offen, wobei sich an manchen Stellen angesichts verschwimmender Identitäten eine Art Metareligion andeutet (131, 312). Hmida Ennaïfer, der sich mit neuen muslimischen Theologen („nouveaux théologiens") befasst, sieht einen klaren Traditionsbruch (319–328). Unter dem Titel „Sursauts identitaires" stellt Jean-Marie Gaudeul dar, dass ein gewisser Anpassungsprozess der Religionen an ihren Kontext erforderlich ist (267–285). Die Texte des Bdes werden mit zwei Ausnahmen (mit mehreren Vf.n) von einzelnen Mitgliedern des GRIC verantwortet, auch wenn sie im Kontext intensiver Arbeitsbeziehungen entstanden sind. Das gemeinsame Fazit ist mit zwei Seiten knapp gehalten, so dass sich das Buch an einen normalen Sammelband annähert und somit das bisherige Spezifikum von GRIC aufgibt.

Parallel zum neuesten Buch entstand ein gemeinsamer Aufsatz, der nach Perspektiven des Glaubens für das 21. Jh. fragt.[67] Darin wird der Glaube als Suchprozess ausgehend von der individuellen Suche verstanden (19). Wenngleich der Glaube ein gemeinsamer ganzheitlicher Akt sei (25), stehe der einzelne nicht passiv gegenüber religiösen Autoritäten (27). Ausgehend von der Negativgeschichte im Umgang mit Andersgläubigen in beiden Religionen spricht der Text von einem „droit à la différence" (21). GRIC erklärt, dass es heute unmöglich ist, das Zusammenleben nur auf einer einzigen Tradition aufzubauen (26). Gemeinsam sollen Christen und Muslime daher Alternativen zu rein ökonomischen Werten aufzeigen. Im Gegensatz zu einem antagonistischen Modell gehe es darum, „sa propre identité comme ‚identité en devenir' dans un pluralisme d'identités" (28) betrachten.

Die größte Stärke haben dieser Text und der neueste Bd dort, wo es um gegenwartsbezogene Themen geht. Dies liegt in der Linie der früheren Arbeiten von GRIC: Ausgehend von Bibel und Koran ist Ziel eine „lecture renouvellée des textes fondateurs"[68]. Daraus ergibt sich eine dialektische Hermeneutik zwischen Quellen und gegenwärtiger Situation: „sa recherche [du croyant, H.S.] de la justice s'effectue dans un mouvement dialectique entre les sources de sa foi et les données du réel telles qu'il les perçoit aujourd'hui"[69]. Spiritualisierte Deutungen werden abgelehnt und als Widerspruch zu Bibel und Koran gesehen. Im Zentrum steht somit eine handlungsorientierte Sicht des Glaubens, die auf die befreiende Wirkung der beiden Religionen abhebt: „Une foi qui ne se traduit pas en actes a peu de chances d'être authentiquement enracinée."[70] Daraus folgen klare Voten für Minderheiten- und Menschenrechte sowie eine Offenheit gegenüber säkularer Welt und Ethik.[71]

b) „Iranisch-Österreichische Konferenz" und „Vienna International Christian-Islamic Round Table"

Ebenfalls seit 1977 veranstaltet die Hochschule der Steyler Missionare in Mödling bei Wien christlich-muslimische Konferenzen, aus denen zahlreiche auch auf Englisch, Arabisch, Farsi und Urdu übersetzte Publikationen hervorgegangen sind.[72] Deren Markenzeichen ist, dass die Dialogprozesse im Wortlaut dokumentiert und mit Randglossen übersichtlich strukturiert sind. Thematisches Leitwort der seit 1994 durch eine Initiative des damaligen Außenministers Alois Mock ins Leben gerufenen „Iranisch-Österreichischen Konferenz" ist Gerechtigkeit.[73] Es ist schwierig, die umfangreichen Diskussionen auf einen Nenner zu bringen, weshalb eine Beschränkung auf einige inhaltliche und formale Beobachtungen geboten ist. Muslime nehmen in den Gesprächen auf christliche Beiträge Bezug und umgekehrt. Oft wird der Konsens gesucht, aber auch Differenzen werden klar benannt, was an zwei Beispielen aufgezeigt werden soll:

So steht in einer Diskussion im zweiten Bd[74] der positiven christlichen Einschätzung zur befreienden Wirkung der Säkularisierung, die in der „kritische[n] Distanz zu Staat und Politik" liegt und vor „vorschneller politischer Vereinnahmung schützt" (242) eine vehemente islamische Ablehnung des Säkularismus [sic!] gegenüber (245f, 253). Diese Position grenzt sich gegenüber einer als spezifisch christlich angesehenen Erfahrung ab und würdigt positive Momente von Säkularisierung nicht. Außerdem wird kritisiert, die christliche Anerkennung des Pluralismus stehe im Widerspruch zum Wahrheitsanspruch (247f.); ferner ist von einem „Christentum der Angst und Passivität" (253) die Rede. Dieser Dissens spiegelt dem Christentum eine kritische Außenwahrnehmung, lässt aber auch kein Aufeinander-Zubewegen erkennen.

Der dritte und neueste Bd ist Fragen des Friedens und der Gerechtigkeit gewidmet, wobei es auch um Minderheiten, Konflikte und Globalisierung geht.[75] Insgesamt spielen die Menschenrechte in den Diskussionen eine zentrale Rolle.[76] Die iranischen Vertreter würdigen die Menschenrechte (279), betonen aber auch Gegensätze zu islamischen Prinzipien (282). Bemerkenswert ist jedoch die ausgesprochene Hoffnung auf eine Anpassung in Diskussionen der islamischen Rechtsgelehrten (283). Seyed Mostafa Mohaqqeq-Damad sieht keinen Widerspruch zwischen der „Allgemeinen Erklärung der Menschen-

[64] Vgl. *Groupe de recherches islamo-chrétien*, Écritures (s. Anm. 5); *ders.*, Foi et justice. Un défi pour le christianisme et pour l'Islam, Paris 1993; *ders.*, Pluralisme et laïcité. Chrétiens et musulmans proposent, Paris 1996; *ders.*, Péché et responsabilité éthique dans le monde contemporain, Paris 2000.

[65] Allerdings kann dieser gemeinsame Weg auch mit sich bringen, dass einzelne nicht jeden Schritt mit vollziehen können (vgl. die beiden abweichenden Voten in *ders.*, Écritures [s. Anm. 5], 152–155 sowie *ders.*, Péché [s. Anm. 64], 211f.).

[66] Chrétiens et musulmans en dialogues. Les identités en devenir. Travaux du GRIC (1996–2003). Sous la direction de *Vincent Feroldi*, Paris 2003.

[67] *Groupe de recherches islamo-chrétien*, Croire au lendemain d'un changement de siècle, in: Islamochristiana 28 (2002), 13–33. Auf der Internetseite ist ein weiteres Dokument zum Thema „sainteté d'espace" angekündigt.

[68] *Ders.*, Pluralisme (s. Anm. 64), 247.

[69] *Ders.*, Foi (s. Anm. 64), 313.

[70] *Ders.*, Péché (s. Anm. 64), 210. Vgl. auch *ders.*, Foi (s. Anm. 64), 309f., mit dem programmatischen Satz: „Certes, les religions n'ont pas leur fin dans l'utilité sociale ou politique, mais leur message [...] implique que la libération des opprimés ne peut être repoussée à une espérance supra-historique et requiert tous les efforts humains pour éliminer les divers formes d'oppression [...]."

[71] Vgl. zu den genannten Punkten *ders.*, Pluralisme (s. Anm. 64), 245; *ders.*, Foi (s. Anm. 64), 312; *ders.*, Péché (s. Anm. 64), 237. Die vom GRIC propagierte „éthique nouvelle" (ebd., 210) steht einer legalistischen Moral entgegen; Sünde wird anthropologisch als Beziehungsverweigerung gegenüber Gott gedeutet.

[72] Eine Auflistung der weiteren Publikationen findet man unter http://195.202.176.112/hochschule/veroeff.htm#Publ.

[73] Vgl. *Andreas Bsteh / Seyed A. Mirdamadi*, Gerechtigkeit in den internationalen und interreligiösen Beziehungen in islamischer und christlicher Perspektive (1. Iranisch-Österreichische Konferenz Tehran, 25. bis 28. Februar 1996), Mödling 1997. Vgl. hierzu und zum zweiten Bd auch *Hans Zirker*, Zum Verhältnis von Christentum und Islam, in: ThRv 98 (2002), 195–202, 197f.

[74] Vgl. *Andreas Bsteh / Seyed A. Mirdamadi* (Hg.), Werte – Rechte – Pflichten. Grundfragen einer gerechten Ordnung des Zusammenlebens in christlicher und islamischer Sicht (2. Iranisch-Österreichische Konferenz Wien, 19. bis 22. September 1999), Mödling 2001.

[75] Vgl. *Andreas Bsteh / Seyed A. Akrami / Seyed A. Mirdamadi* (Hg.), Friede, Gerechtigkeit und ihre Bedrohungen in der heutigen Welt (3. Iranisch-Österreichische Konferenz Tehran, 22. bis 25. Februar 2003), Mödling 2005.

[76] Bereits im zweiten Bd wird über die Frage der Menschenrechte diskutiert. Islamische Positionen beinhalten, dass es keine menschliche Freiheit gegenüber göttlichen Geboten gebe (307), der Akzent auf kollektiven Rechten gegenüber individuellen (313; 284f.) und auf Pflicht statt Recht (315) liege. Dort ist der Dissens noch schärfer als im dritten Bd, so dass möglicherweise doch eine gewisse Annäherung erkennbar ist.

rechte" und der iranischen Position (161). An anderer Stelle wird das iranische Minderheitenrecht dem europäischer Länder weit überlegen dargestellt (184f.). Adel-Theodor Khoury formuliert eine Reihe kritischer Anfragen (183), die in der anschließenden Diskussion nur ansatzweise beantwortet werden. Kann wirklich auf einer derart heterogenen Basis das „Engagement für die Menschenrechte [...] eine wichtige gemeinsame Aufgabe der Religionen sein" (284), wie es einer der österreichischen Teilnehmer fordert?

Die Bde illustrieren, dass ein solcher Dialog kein einfaches Unterfangen ist.[77] Das Projekt ist ein seltenes Beispiel für Gespräche auch mit traditionellen muslimischen Theologen.[78] Bis auf wenige Ausnahmen enthalten die muslimischen Beiträge leider keine oder nur wenige Fußnoten; außerdem sind Zitate nur teilweise belegt. So begegnen sich hier auch zwei verschiedene Wissenschaftstraditionen. Dass authentische Diskussionsprozesse in ihrer Dynamik dokumentiert werden, hat schließlich zur Folge, dass manche Fragen ohne Antwort stehen bleiben. Eine Gefahr ist darin zu sehen, dass kein geschützter Diskussionsraum vorhanden ist und gerade von den iranischen Teilnehmern eher offizielle Antworten gegeben werden. Mit großer Spannung können die Ergebnisse der vierten Tagung zum Thema „Hermeneutik"[79], die in politisch brisanten Umständen im Oktober 2006 stattfand, erwartet werden.

Zur Weiterführung und Vertiefung wurde im Jahr 2000 aus Teilnehmern der vorausgegangenen Dialogkonferenzen eine Arbeitsgruppe ins Leben gerufen, die den Namen „Vienna International Christian-Islamic Round Table" trägt und seitdem im zweijährigen Rhythmus tagt.[80] Dessen Grundgedanke ist „das Bewußtsein einer Zusammengehörigkeit vor Gott und in der Verantwortung für die Welt, das in ein gemeinsames Handeln einmünden will" (7). Beim ersten Treffen dieses aus insgesamt 15 christlichen und muslimischen Wissenschaftlern aus verschiedenen Ländern bestehenden „Dialogforums" wurde ein kurzes Schlusskommuniqué beschlossen, das die Agenda für die weiteren Tagungen vorgibt und den Dialog durch das Ziel der Einwirkung auf Erziehung und Medien konkretisiert (179–181). Hier finden sich tendenziell offenere muslimische Positionen, z. B. in Fragen des Weltbildes (115f.) oder der Religionsfreiheit (55–60, 174). Modjtahed Schabestari betont, dass Gemeinsamkeiten und Unterschiede in Fragen der Gerechtigkeit leichter festzustellen sind, als dies in der Gottesfrage der Fall ist, die dem menschlichen Zugriff entzogen ist (77f.). Der zweite Bd geht der Frage nach, inwiefern Religion im Zusammenspiel mit sozialen Faktoren Ursache von Gewalt ist.[81] Wiederum ist es Schabestari, der selbstkritisch vom „Gewaltpotential" (101, vgl. 149f.) der Religionen spricht, was zu einem Plädoyer gegen manipulative Interpretation von deren Texte im Abschlusskommuniqué führt (174). Der dritte Bd beschäftigt sich mit Armut und Ungerechtigkeit im Kontext der Globalisierung.[82] Auch wenn die Diskussionen hier erneut eine weitgehende Einigkeit zwischen den christlichen und muslimischen Teilnehmern zeigen, wird immer wieder deutlich, wie schwierig es ist, eine sozialwissenschaftliche und eine theologische Betrachtung der behandelten Phänomene miteinander zu verbinden (38, 51) sowie religiöse Prinzipien und Quellen für konkrete Maßnahmen in der Gegenwart fruchtbar zu machen (108f., 153f.). Schließlich fällt auf, dass die Beiträge in allen drei Bden stark von persönlichen Einschätzungen geprägt sind und weniger streng wissenschaftlichen Charakter haben.

Beide Vorhaben sind durch eine interdisziplinär zusammengesetzte Teilnehmerschaft aus Theologie, Soziologie, Rechts- und Wirtschaftswissenschaft geprägt. Im Mittelpunkt steht die sozialethische Gestaltung des Zusammenlebens, die jedoch untrennbar mit den in früheren Mödlinger Publikationen stärker thematisierten theologischen Grundfragen verbunden ist.[83] Andreas Bsteh sieht eine gemeinsame gesellschaftliche Verantwortung in der Unterschiedlichkeit: „Es gibt also eine Differenz, die als solche – im Unterschied zu Differenzen, die in die Entzweiung führen – konstitutiv ist für die Gemeinsamkeit."[84]

c) „Building Bridges"

Seit 2002 findet einmal jährlich auf Initiative des Erzbischofs von Canterbury an wechselnden Orten der Welt eine Tagung mit christlichen und islamischen Wissenschaftlern unter dem Motto „Building Bridges" statt, von denen inzwischen drei veröffentlicht wurden. Die erste Tagung stellte eine Art Agenda-Setting mit einem breiten Themenspektrum dar, das vom Lernen aus der Geschichte über Glaubensgemeinschaften, Glaube und Veränderung bis hin zu Fragen des Zusammenlebens reicht.[85] Auf jeden der zwölf Beiträge folgt eine Zusammenfassung der Erwiderung aus der Perspektive der jeweils anderen Religion und der Diskussion, so dass der Bd erfreulicherweise auch Kontroversen dokumentiert (23f, 46, 64). Besonders hervorzuheben ist der Beitrag von Tarif Khalidi, der die Lernmöglichkeiten muslimischer von christlicher Theologie (43) und die Vielstimmigkeit des Islams betont (44).

Die zweite Tagung umfasste die gemeinsame Auseinandersetzung mit Bibel und Koran.[86] Die Offenheit gegenüber den Schrifttexten der anderen Religion löst Ignoranz und Verfälschungsvorwürfe ab (50). Bemerkenswert und sehr aussagekräftig ist der erste Teil des Bdes, in dem jeder der 20 Teilnehmer kurz seinen persönlich-biographischen Zugang zu seiner heiligen Schrift darstellt. Es folgen neben den sechs Hauptvorträgen Dialoge über Bibel- und Korantexte, die auf Arbeitsgruppen während der Tagung zurückgehen. Die Einführungen und Kurzkommentare der jeweiligen Textabschnitte unter Berücksichtigung ihres Kontexts sind stets lesenswert, wenn es auch nicht in erster Linie um aktuelle exegetische Debatten geht. Leider ist in den Zusammenfassungen der Ergebnisse nicht mehr nachvollziehbar, was von christlichen bzw. muslimischen Teilnehmern eingebracht wurde. Der Zugang zur Schrift wird zur natürlichen Theologie ins Verhältnis gesetzt (49), die Differenz zwischen Inkarnation und Inlibration wird berücksichtigt (61); mit historisch-kritischer Exegese verbundene Fragen werden nur kurz gestreift (34f., 61, 145). Die Übersetzung der Schriften in einen anderen historischen Kontext wird exemplarisch anhand der Rolle der Frau mit kritischen Beiträgen von Mona Siddiqui und Esther Mombo behandelt. Programmatisch heißt es am Ende des Bdes: „Reading scripture in the company of the Other underlines the importance of a certain humility in exegesis." (145)

Die dritte Tagung knüpfte mit dem Thema Prophetie unmittelbar daran an.[87] Themen sind Berufung, Sendung und Erfüllung der Prophetien in Jesus und Muhammad. Leider wurde das Modell mit Erwiderungen auf einzelne Vorträge durch einen Vertreter der jeweils anderen Religion nur im ersten Bd angewendet. So ist keine Diskussion über den provozierenden Beitrag von Mustansir Mir „Scriptures in dialogue: Are we reckoning without the host?" (13–20) dokumentiert, in dem er aufzeigt, wie problematisch es ist, mit einzelnen Koranversen Dialog zu begründen. Vor allem dieser Bd zeichnet sich durch eine ausgewogene Differenzwahrnehmung aus. „Interpretive hospitality" ermöglicht es wiederum, den jeweiligen Umgang mit der Schrift kennen zu lernen. Erfreulicherweise werden im „scripture dialogue" u. a. Texte wie Apg 9,1–22 – Sure 73,1–20 oder 1Kön 21 – Sure 26,123–191 gewählt, die nicht zum Standardrepertoire von Bibel-Koran-Lektüren gehören. Als deren Fazit sind zwar eine Fülle interessanter Anfragen aufgelistet (43f, 85f., 113–115), welche leider nicht weiter diskutiert werden.

In allen Bden kommt dem Hg. eine sehr starke Rolle zu, indem er jeweils in den gesamten Bd wie in einzelne Teile einführt, Diskussionen zusammenfasst und ein abschließendes Fazit formu-

[77] Auffällig sind ferner Äußerungen über jüdische Gräueltaten und die Herrschaftsverhältnisse in Palästina zur Zeit Jesu, die nahe an antisemitischen Klischees liegen (157, 164, 167), und die durch Erwiderungen in der Diskussion nur bedingt aufgefangen werden (163).

[78] Siehe dazu oben 3.a).

[79] Mehrere Stellen des letzten Bdes legen schon dieses Thema nahe (51, 83, 110, 119f.).

[80] Vgl. *Andreas Bsteh / Tahir Mahmood* (Hg.), Um unsere Zeit zu bedenken. Christen und Muslime vor den Herausforderungen der Gegenwart, Mödling 2003.

[81] Vgl. *dies.* (Hg.), Intoleranz und Gewalt. Erscheinungsformen – Gründe – Zugänge, Mödling 2004.

[82] Vgl. *dies.* (Hg.), Armut und Ungerechtigkeit. Krisenzeichen der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung weltweit, Mödling 2006. Der noch stärker handlungsorientierte vierte Bd steht kurz vor Erscheinen: vgl. *dies.* (Hg.), Erziehung zu Gleichberechtigung. Eine Antwort auf Ungerechtigkeit und Intoleranz, Mödling 2007.

[83] So auch programmatisch *Modjtahed Schabestari*, Die Muslimen und Christen gemeinsamen Glaubensprinzipien und praktischen Pflichten als tragfähige Stützen ihres gerechten Zusammenlebens, in: *Bsteh / Mirdamadi*, Gerechtigkeit (s. Anm. 73), 377–387 (auch in: www.al-fadschr.de/nr081_090/af088/af088_18.htm).

[84] *Bsteh / Mahmood*, Zeit (s. Anm. 80), 83.

[85] *Michael Ipgrave* (Hg.), The Road Ahead. A Christian-Muslim Dialogue, London 2002. Vgl. auch *ders.*, Anglican Approaches to Christian-Muslim Dialogue, in: Journal of Anglican Studies 3 (2005), 219–236.

[86] *Ders.* (Hg.), Scriptures in Dialogue. Christians and Muslims Studying the Bible and the Qur'an Together, London 2004.

[87] *Ders.* (Hg.), Bearing the Word. Prophecy in Biblical and Qur'ānic Perspective, London 2005.

liert.[88] Es wäre darüber hinaus natürlich interessant zu erfahren, welches Fazit die muslimischen Teilnehmer ziehen. Möglicherweise könnte es auch ein nächster Schritt sein, Muslime verstärkt bei diesen Aufgaben einzubinden. Im Gegensatz zu GRIC ist ein wechselnder Teilnehmerkreis zu beobachten, was zwar die Hinzuziehung jeweiliger Spezialisten ermöglicht, aber weniger Kontinuität gewährleistet. Am Ende des ersten Bdes steht das Fazit: „theological dialogue should not be avoided or made secondary to more apparently pressing social concerns [...].“[89] Spezifikum des Projekts ist die starke Gewichtung der Bibel-Koran-Lektüren in den beiden Folgebänden. Dennoch deuten die Agenda des ersten Bdes und die beiden demnächst erscheinenden Bde[90] darauf hin, dass auch hier vermehrt gesellschaftliche Themen im Mittelpunkt stehen.

d) „A Catholic-Shi'a Engagement“

Ein weiteres Projekt, wiederum mit schiitischen Gesprächspartnern, wurde nach einer längeren Vorbereitungsphase 2003 vom Heytrop College der University of London und der Benediktinerabtei Ampleforth zusammen mit der theologischen Hochschule in Qum initiiert.[91] Das Vorhaben, welches spezifisch konfessionell als katholisch-schiitisch bestimmt wird, hat weniger offiziellen Charakter als die „Iranisch-Österreichische Konferenz“. Ein kleinerer Teil der schiitischen Teilnehmer ist zudem an britischen Hochschulen tätig, der größere Teil in Iran. Der erste Bd hat das Ziel „to draw upon the deep reservoir of shared Catholic and Shi'a spiritual resources, so as to engage with the world and to challenge our contemporary culture and society“ (19). Er verbindet die drei Ebenen Theologie, Spiritualität und gegenwärtiges Handeln, was sich auch in einer Untergliederung der 25 Beiträge in drei Teile niederschlägt. Der Bd vermittelt etwas von der Begeisterung der Organisatoren des Vorhabens. Die Dialoge und Verständigungsprozesse sind für den Leser jedoch allenfalls indirekt zugänglich. Außer den Vortragstexten enthält der Bd eine Einführung der drei Hg. (15–19) und abschließende „Reflections for a Future Agenda“ von Abbot Timothy Wright (427–437).

Der Bd ist so strukturiert, dass es zu einem Teil der Themen sowohl schiitische als auch katholische Beiträge gibt. Bei anderen Themen ist das nicht der Fall. So würde man sich ein muslimisches Gegenstück zum Beitrag „In Christ We Die“ von John McDade (290–299) wünschen, der die Lebenshingabe Jesu mit der des Imam Husein parallelisiert (292, 298f.). Eine vergleichbare Brücke zwischen den beiden Religionen schlägt keiner der muslimischen Autoren des Bdes explizit. Im Beitrag „Word of God and Revelation: A Shi'a Perspective“ (278–289) diskutiert Mohammad Jafer Elmi auch Ansätze einer rezeptionsorientierten Hermeneutik, die im Widerspruch zum traditionellen Objektivitätsanspruch der Koranauslegung steht (283f.). Im Fazit des Autors ist die Spannung zwischen hermeneutischem Bewusstsein und dogmatischem Anspruch deutlich erkennbar (289). Die wissenschaftliche Qualität der Beiträge ist unterschiedlich. Besonders hervorzuheben ist Saied Reza Amelis Beitrag „Glocal Spaces: Globalization and the Power of Religion“ (321–353). Der Autor differenziert zwischen verschiedenen Formen der Globalisierung und sieht die Gläubigen als „one global community against those who attack religion from without, and those who would in the very name of religion attack religion from within“ (352).

Nachdem der erste Bd eine breite Agenda aufgestellt hat, knüpft der zweite Bd an theologische Fragen an, aber wiederum mit Öffnungen hin zu Spiritualität und Praxis.[92] Erfreulicherweise folgt auf die Einführung der Hg. ein sehr reflektierter Tagungsbericht von Avril Maklouf (17–25), in dem auch Querverbindungen zwischen den Beiträgen aufgezeigt werden und der als ein Ergebnis festhält, „that there is no major difference between Catholic and Shi'ite beliefs on the relationship between reason and faith“ (23). Im Hauptteil des Bdes geht es dann in 13 Beiträgen um Glaube und Vernunft, Autorität und Tradition sowie Moralität und Praxis. Interessante Perspektiven ergeben sich aus der Nähe der Schia zur Mu'tazila, was rationale Kriterien für moralische Urteile betrifft (34–36, 74). In Glaubensfragen ist die Reichweite der Vernunft jedoch beschränkt, wie Mohammad Ali Shomali herausstellt (33f.). Wenn es auch in den Themenfeldern des Bdes über weite Strecken Gemeinsamkeiten zwischen katholischer Kirche und Schia gibt, betont Muhammad Legenhausen klar die Differenz in Fragen der Heiligkeit (121), des Priestertums (123) sowie der Tradition (128f.). Die Beiträge sind in der Regel so konzipiert, dass die Autoren über ihre eigene Religion reflektieren. So stellt Wulstan Peterburs die Frage nach der „Distinctiveness of Christian Ethics“ (153–169), konkretisiert diese allerdings nicht auf das Verhältnis zum Islam. Allein Mohammad Fanaei Eshkevaris Beitrag zu „Faith and Morality in Islam and Christianity“ (170–180) hat eine verschränkte Perspektive; im Ergebnis sieht der Autor ein entsprechendes Verhältnis von Glaube und ethischer Praxis in beiden Religionen. Reza Shah-Kazemi arbeitet die Theozentrik islamischer Ethik heraus und gelangt in diesem Zusammenhang zu der aus muslimischer Sicht bemerkenswerten Aussage: „man is made in the image or form of God“ (194). Der Schlussteil des Bdes enthält sechs verschiedene allgemeine Beiträge zum Dialog, die teilweise auf Eröffnungsworte zur Tagung zurückgehen.

Überzeugend an den beiden Bden ist die Balance zwischen theologischer Fundierung und Praxisbezug. Man darf gespannt sein, wie dieses Projekt weitergeht. Wünschenswert für die Leser zukünftiger Publikationen wäre in jedem Fall ein stärkerer Einblick in die Diskussionsprozesse.

e) Fazit: Errungenschaften und Grenzen

Die vorgestellten Bde dokumentieren ein breites Spektrum an Gesprächen, deren Dynamik allerdings für die Leser nicht immer nachvollziehbar ist, so dass es oft auch bei einem Nebeneinander bleibt. Dialogprozesse bedürfen nicht nur der Dokumentation, sondern auch einer eigenen Auswertung und Metareflexion, was die Bde nur ansatzweise leisten. Eine solche Auswertung ist daher ein wichtiges Postulat Christlich-Islamischer Studien.

Erfreulicherweise haben die meisten der Bde inzwischen muslimische Mitherausgeber. Dennoch ist zumindest teilweise ein christliches Übergewicht zu konstatieren.[93] Die vier Projekte sind vielfach mit ähnlichen Schwierigkeiten konfrontiert, was zeigt, dass derartige Vorhaben nicht einfach sind und christlich-islamische Gespräche noch am Anfang stehen. Auch sind die Wirkungen über die unmittelbar Beteiligten hinaus schwer messbar, wobei insgesamt selbst bei den schon länger laufenden Projekten bislang eine recht begrenzte Rezeption zu vermuten ist.[94]

5. Theologie zwischen Praxisbezug und Spiritualität – Elemente einer Agenda theologischer Gespräche zwischen Christen und Muslimen

Elemente einer Agenda ergeben sich als Gesamtfazit aus den drei skizzierten Feldern der innerchristlichen Reflexion, der muslimischen Positionen und der Erfahrungen aus bisherigen Gesprächen, die zunächst als Ausgangspunkt dienen sollen. Dabei werden auch weitere Arbeiten im Kontext dieser Themenfelder berücksichtigt.

Es fällt besonders auf, dass alle vier Projekte nicht rein theologisch im engen Sinn sind, sondern dass immer auch praxisbezogene Themen gewählt werden und die gesellschaftliche Verantwortung aus dem Glauben im Zentrum steht. Dies könnte damit zusammenhängen, dass theologische Fragen zum harten Brot christlich-islamischer Gespräche gehören. In ihrer Untersuchung der vom ÖRK durchgeführten Dialogaktivitäten konstatiert Jutta Sperber, dass es keinen wirklichen Fortschritt in theologischen Kernfragen gegeben habe und Muslime in der Regel praktische und politische Fragen bevorzugten. Theologie bezeichnet sie in der Konsequenz als „futile subject for dialogue“[95]. Möglicherweise sieht das auf wissenschaftlicher Ebene etwas anders aus als auf der Ebene offizieller Begegnungen.

[88] So ist z.B. bei *ders.*, Road (s. Anm. 85), 24, nicht klar zwischen Text des Autors und Herausgeberkommentar getrennt.

[89] Ebd., 120.

[90] Arbeitstitel sind „Muslims, Christians and the Common Good“ und „Justice and Rights: Christian and Muslim Perspectives“.

[91] Vgl. *Anthony O'Mahony / Wulstan Peterburs / Mohammad Ali Shomali* (Hg.), Catholics and Shi'a in Dialogue: Studies in Theology and Spirituality, London 2004. Vgl. auch www.heythrop.ac.uk/ccid/ sowie den Kurzbericht in Islamochristiana 29 (2003), 238f.

[92] Vgl. *dies.* (Hg.), A Catholic-Shi'a Engagement. Faith and Reason in Theory and Practice, London 2006.

[93] So auch die grundsätzliche Einschätzung bei *Siddiqui*, Dialogue (s. Anm. 42), 196. Vgl. selbst *Groupe de recherches islamo-chrétien*, Écritures (s. Anm. 5), wo die Passagen zur christlichen Sicht des Korans doppelt soviel Raum einnehmen wie die zur muslimischen Sicht der Bibel.

[94] Interessant wäre es, Auswirkungen der Projekte auf kirchenamtliche Positionen zu untersuchen.

[95] *Jutta Sperber*, Christians and Muslims. The Dialogue Activities of the World Council of Churches and their Theological Foundation, Berlin 2000, 99. Vgl. auch 118f., 324–330 sowie *Kaulig*, Ebenen (s. Anm. 1), 144, 184, 251 u. ö. *Claude Geffré*, Pour une théologie de la différence, in: Chemins de dialogue 27 (2006), 149–178, 176, äußert sich ebenfalls kritisch, wobei er interessanterweise, Theologie und Dogmatik gleichsetzend, vom „dialoge d'ordre doctrinal“ spricht und diesen folgendermaßen charakterisiert: „C'est evidemment le dialogue le plus difficile et souvent le plus décevant.“

Sicherlich ist festzuhalten, dass es nur wenige Ansätze für „strictly theological exchange“[96] gibt. Aber kann man daraus auf eine muslimische Theologieverweigerung schließen? Und was ist schon „strictly theological“? Möglicherweise werden die gesellschaftspolitischen und praktischen Fragen nicht nur deshalb diskutiert, weil es kein anderes Weiterkommen gibt, sondern weil gerade für Muslime die praktische Relevanz der Gespräche wichtig ist.[97] So votiert auch die Gruppe der „Progressive Muslims“ mit den im Untertitel des Bdes aufgeführten Schwerpunkten „Justice, Gender, and Pluralism“ klar für gesellschaftliche Fragen.[98] Ein auf dogmatische Fragen begrenztes Theologieverständnis würde eine Engführung darstellen; Theologie muss sich auch gesellschaftlich als nützlich und relevant erweisen.

Eine ganze Reihe gesellschaftsbezogener Themen stehen damit oben auf der Agenda.[99] Hier sind zunächst Fragen des konkreten Zusammenlebens zu nennen, das sich in gemischten Ehen und Familien kristallisiert.[100] Fragen der religiösen Erziehung und des interreligiösen Lernens werden mit der Einführung von Islamischem Religionsunterricht an Bedeutung gewinnen. Als weiterer wichtiger Bereich sind die Medizin- und Bioethik zu nennen.[101] Beiträge hierzu aus einer Konferenzreihe ebenfalls mit iranischen Wissenschaftlern wurden zuletzt in einem Themenheft der Zeitschrift „Islam and Christian-Muslim Relations“ veröffentlicht.[102] Zudem sind Genderfragen zu nennen, die bislang in dialogischer Perspektive noch kaum Beachtung gefunden haben und die ebenfalls sowohl theologische als auch gesellschaftliche Dimensionen aufweisen.[103]

Weiterhin ist zu beobachten, dass mehrfach Koran und Bibel als Ausgangspunkt für Gespräche gewählt werden.[104] Trotz des unterschiedlichen dogmatischen Stellenwertes von Bibel und Koran werden in der Praxis bei Textauslegungen beide einander auf einer Ebene gegenübergestellt. Damit werden bisherige Engführungen überwunden: Wurde von vielen Muslimen die Bibel in ihrem Wortlaut nicht ernst genommen, wurden von Christen westliche Methoden bei der Koraninterpretation angewendet, was dem heiligen Charakter des Korans widersprach.[105] Erleichtert werden die Gespräche dadurch, dass es zunehmend auch muslimische Stimmen gibt, die den Koran historisch lesen.[106] Ein nächster Schritt könnte es sein, Grundzüge einer gemeinsamen Hermeneutik v. a. auch im Blick auf die Wahrnehmung des Anderen zu erarbeiten.

Obwohl bisweilen die Chancen spiritueller Themen betont werden,[107] spielen diese in den vorgestellten Projekten mit Ausnahme des „Catholic-Shi'a Engagement“ keine tragende Rolle, wobei manche der Texte von GRIC selbst spirituellen Charakter haben.[108] Auch darüber hinaus finden sich diesbezüglich nur wenige Veröffentlichungen,[109] so dass weitere Vorhaben in diesem Feld ein wichtiges Postulat wären. Faktisch zeigt sich somit im Feld des christlich-islamischen Gesprächs eine Theologie, die stark zum Praxisbezug und weniger stark zur Spiritualität neigt.

Auch klassische dogmatische Themen werden natürlich weiterhin eine wichtige Rolle spielen.[110] Diese werden derzeit eher in Einzelstudien denn in dialogischen Prozessen behandelt, was nicht von der Aufgabe enthebt, die Ergebnisse dieser Studien wiederum in Gespräche einzubringen. Eine stärkere Verzahnung von innerchristlicher bzw. -muslimischer Selbstreflexion und interreligiösem Gespräch wäre in jedem Fall wünschenswert. Hier sind die eher trennenden Themenfelder Trinität[111], Christologie und Offenbarung zu nennen, als stärker verbindendes Feld Fragen des Menschenbildes[112], von dem wieder Brückenschläge zu gesellschaftlichen Fragen wie Menschenrechte und Religionsfreiheit anzustreben wären. Ein weiteres, von verschiedenen Autoren als zentrales Postulat bezeichnetes Thema ist schließlich das Verhältnis von Mission/*da'wa* und Dialog.[113] Zu beobachten ist, dass es auch in den als stärker als trennend empfundenen Themenfeldern Versuche gibt, die Trennungen klarer zu umreißen oder gar zu überwinden.[114]

Abschließend sollen einige möglichen Konsequenzen aus der „Standortbestimmung“ für christliche Theologie und ihre Beschäftigung mit dem Islam genannt werden: Aus der Sicht des Ganzen der Theologie fristen christlich-islamische Themen eher eine Randexistenz. Möglicherweise ist es an der Zeit, dass sich diejenigen, die sich damit beschäftigen, offensiver artikulieren und einbringen. Konkrete Dialogerfahrungen und Ergebnisse dialogischer Projekte sollten zudem stärker als bisher auch für religionstheologische Ansätze und innerchristliche Reflexionen berücksichtigt werden. Ebenso wie sich die Theologie den Herausforderungen der säkularen Welt stellt, muss sie sich auch der multireligiösen Wirklichkeit stellen. War diese Frage traditionell in der systematischen Theologie verankert, sind heute ganz verschiedene Disziplinen der Theologie gefragt: Beispiele praktisch-theologischer Fragestellungen wurden bereits genannt.[115] Neben historischen Disziplinen sind u. a. auch die Bibelwissenschaften[116] und die Liturgiewissenschaft[117] gefordert. Da christlich-islamische Fragen nicht zuletzt aufgrund der weltpolitischen Situation und der Bevölkerungszusammensetzung in Europa kein Randthema mehr darstellen, wäre eine stärkere Verankerung mit einer vielstimmigen Beteiligung erforderlich. Zudem ist eine interdisziplinäre Öff-

[96] *Fitzgerald / Borelli*, Interfaith Dialogue (s. Anm. 37), 95.

[97] So spricht vieles dafür, im Paradigma gemeinsamen Handelns die zentrale Zielbestimmung christlich-islamischen Dialogs zu sehen. Vgl. dazu *Hansjörg Schmid*, Wozu Dialog? Zielbestimmungen und ihre Problematik im Kontext der aktuellen christlich-islamischen Beziehungen, in: *Bernd Jochen Hilberath / Karl-Josef Kuschel* (Hg.), Theologie im Gespräch. Eine Agenda für die Zukunft (FS Urs Baumann), Frankfurt 2006, 171–190.

[98] Vgl. *Safi*, Progressive Muslims (s. Anm. 47).

[99] Vgl. *Bijlefeld*, Studies (s. Anm. 37), 27, der sich für breites Themenspektrum ausspricht und dieses als „a far more promising way toward mutual understanding and recognition than an exclusive focus on Christian-Muslim dialogue on theological issues“ charakterisiert.

[100] Vgl. *Regine Froese*, Zwei Religionen – eine Familie. Das Gottesverständnis und die religiöse Praxis von Kindern in christlich-muslimischen Familien (Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft 7), Freiburg / Basel / Wien 2005, sowie stärker abgrenzend und mit ausführlichem religionsrechtlichen Schwerpunkt *Charles Saad*, Les mariages islamo-chrétiens, Paris 2005. Vgl. ferner die Beiträge in: Chrétiens et musulmans (s. Anm. 66).

[101] Vgl. *Thomas Eich / Helmut Reifeld* (Hg.), Bioethik im christlich-islamischen Dialog, Sankt Augustin 2004 (es handelte sich dabei um eine einmalige Zusammenkunft mit muslimischen Autoren aus der islamischen Welt); *Ilhan Ilkilic*, Der muslimische Patient. Medizinethische Aspekte des muslimischen Krankheitsverständnisses in einer wertpluralen Gesellschaft, Münster 2002; *ders.*, Die aktuelle Biomedizin aus der Sicht des Islam, Tübingen 2002, in: www.bioethik-diskurs.de/documents/wissensdatenbank/gutachten/Biomedizin-und-Islam/Download-Dokumente/Ilkilic-Gutachten/view.

[102] Vgl. Islam and Christian-Muslim Relations 16 / 3 (2005). Neben dieser Zeitschrift, die gelegentlich wie in diesem Fall thematische Schwerpunkthefte herausgibt, sind die bereits mehrfach zitierten „Islamochristiana“ zu erwähnen. Beide Zeitschriften haben eine breite globale Perspektive auf christlich-islamische Beziehungen.

[103] Vgl. aus den vorgestellten Projekten *Ipgrave*, Scriptures (s. Anm. 86), 72–93; ferner *Yvonne Yazbeck Haddad / John L. Esposito* (Hg.), Daughters of Abraham. Feminist Thought in Judaism, Christianity, and Islam, Gainesville 2001. Vgl. auch die Beiträge zu „gender justice“ bei *Safi*, Progressive Muslims (s. Anm. 47), 147–248, sowie *Amina Wadud*, Inside the Gender jihad. Women's Reform in Islam, Oxford 2006.

[104] Dies ist besonders bei GRIC der Fall. Vgl. auch – jedoch ohne muslimische Beteiligung – *John C. Reeves* (Hg.), Bible and Qur'ān. Essays in Scriptural Intertextuality, Atlanta 2003, *Kenneth Cragg*, A Certain Sympathy of Scriptures. Biblical and Quranic, Brighton 2005.

[105] Vgl. *Seyyed Hossein Nasr*, Comments on a Few Theological Issues in the Islamic-Christian Dialogue, in: *Haddad / Haddad*, Encounters (s. Anm. 37), 457–467, 461.

[106] Vgl. *Aydin*, Dialogue (s. Anm. 41), 27, 29, sowie oben 3.c) und d). Vgl. auch *Nasr Hamid Abu Zaid*, Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics, in: Islamochristiana 30 (2004), 25–45.

[107] Vgl. *Kaulig*, Ebenen (s. Anm. 1), 184. Anders *Sperber*, Christians (s. Anm. 95), 323.

[108] Vgl. z. B. *Groupe de recherches islamo-chrétien*, Croire au lendemain (s. Anm. 67).

[109] Zu nennen ist besonders der Bd *Anthony O'Mahoney / Peter Bowe* (Hg.), Catholics in Interreligious Dialogue: Studies in Monasticism, Theology and Spirituality, Leominster 2006, bes. 45–190.

[110] Vgl. die Agenda bei *Nasr*, Comments (s. Anm. 105).

[111] Vgl. dazu *Michael Ipgrave*, Trinity and Inter Faith Dialogue. Plenitude and Plurality (Religions and Discourse 14), Oxford 2003.

[112] Vgl. dazu *Renz*, Mensch (s. Anm. 21).

[113] Vgl. *Siddiqui*, Dialogue (s. Anm. 41), 194f.; *Aydin*, Understandings (s. Anm. 40), 85–87; *Bijlefeld*, Studies (s. Anm. 37). Vgl. dazu auch *Henning Wrogemann*, Missionarischer Islam und gesellschaftlicher Dialog. Eine Studie zur Begründung und Praxis des Aufrufs zum Islam, Frankfurt 2006.

[114] Vgl. z. B. *Douglas Pratt*, The Challenge of Islam. Encounters in Interfaith Dialogue, Aldershot 2005, 217–219; *Claude Geffré*, Der Eine Gott des Islams und der trinitarische Monotheismus, in: Conc(D) 37 (2001), 73–81.

[115] Siehe oben Anm. 100 und 101.

[116] Vgl. *Heikki Räisänen*, Marcion, Muhammad and the Mahatma. Exegetical Perspectives on the Encounter of Cultures and Faiths, London 1997, bes. 81–136.

[117] Vgl. *Ansgar Franz*, Leiblichkeit als Ausdrucksform des Gebetes. Liturgiewissenschaftlichen Überlegungen im Angesicht des Islam, in: *Schmid / Renz / Sperber*, „Im Namen Gottes …“ (s. Anm. 62), 143–153.

nung der Theologie gefragt – auch zur Islamwissenschaft.[118] Die in diesem Beitrag vorgestellten theologischen Konzeptionen und die christlich-islamischen Gespächsvorhaben sind Exponenten einer Debatte, die vielfach noch in den Anfängen steht. Diese Debatte gehört aber mit zu den wichtigsten theologischen Aufgaben der nächsten Jahre und Jahrzehnte, durch deren Wahrnehmung sich christliche wie islamische Theologie nachhaltig als gesellschaftlich relevant erweisen kann.

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Christi Spuren im Umbruch der Zeiten. Festschrift für Bischof Joachim Wanke zum 65. Geburtstag, Im Auftrag des Professorenkollegiums der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Erfurt, hg. v. Josef Freitag / Claus-Peter März, – Leipzig: St. Benno 2006. 374 S. (EThSt, 88), kt € 24,00 ISBN: 3–7462–2072–6

Im Geleitwort schreibt Wolfgang Bergsdorf, der Präsident der Uni. Erfurt, anlässlich des 65. Geburtstages des Erfurter Bischofs Joachim Wanke am 04. Mai 2006: „Das Professorenkollegium der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Erfurt hat ihm mit dieser Festschrift einen prächtigen Geburtstagsstrauß gebunden. Dieser ehrt nach gutem akademischen Brauch den einstigen Professor für Neues Testament der traditionsreichen Erfurter Studienstätte für Katholische Theologie und den heutigen ‚Magnus Cancellarius' der Fakultät" (7).

Dass der Präsident einer staatlichen Uni. den Magnus Cancellarius als „Kuratoriumsmitglied, Ratgeber und guten Freund" ehrt, weist schon auf die Besonderheit der Theologie in Erfurt hin. Diese jüngste Kath.-Theol. Fakultät im deutschen Sprachgebiet ging erst im Januar 2003 aus dem 1952 für die DDR ins Leben gerufenen Philosophisch Theologischen Studium hervor (vgl. dazu die Rez. ThRv 99, 2003, 106f: J. Pilvousek, Theologische Ausbildung und gesellschaftliche Umbrüche. 50 Jahre Kath. Theol. Hochschule und Priesterausbildung in Erfurt, Leipzig 2002). Sie verdankt ihre Errichtung wie auch ihre Ausrichtung in vielerlei Hinsicht diesem Bischof, der – so der Präsident weiter – „in ihr die Chance zur Realisierung einer Geistesstätte [sah], die mithelfen würde, die Folgen der geistigen Enge der DDR-Diktatur zu überwinden und einen Beitrag zu leisten zur kulturellen und wissenschaftlichen Erneuerung in Thüringen. [...] Die kulturwissenschaftliche Reformuniversität Erfurt hat die Integration der Theologischen Fakultät als eine menschliche, intellektuelle, akademische und spirituelle Bereicherung erlebt" (8). Wo im deutschen Sprachgebiet könnte man sich eine solche Aussage des Rektors oder Präsidenten einer staatlichen Universität vorstellen – und das gerade in den neuen Bundesländern?

Und so geht es bei dieser Festschrift nicht nur um die Ehrung dieses Bischofs und den Ausdruck des Dankes – so das Vorwort (10) – „für die hilfreiche Weggemeinschaft der vergangenen 25 Jahre, die wesentlich dazu beigetragen hat, die Fakultät durch die Umbrüche der Zeit hindurch zu begleiten und in die neu gegründete Universität Erfurt hineinzuführen". Sie ist auch ein aktuelles Spiegelbild dafür, wie hier Theologie betrieben wird, denn alle gegenwärtigen wie auch einige frühere Professoren haben Beiträge zur Verfügung gestellt. Dabei wird der Umbruch von einer für die Priesterausbildung in der DDR bestimmten Hochschule mit Dozenten, die fast ausschließlich aus der DDR selbst kamen, zu einer Fakultät mit 13 Professuren (darunter drei Frauen), von denen heute nur noch vier aus der DDR selbst stammen, deutlich erkennbar. Nur noch wenige Beiträge befassen sich mit der besonderen Situation, für die der Geehrte selbst steht. Hier sind zu erwähnen der Philosoph Eberhard Tiefensee: „Areligiosität denken" (39–60); der nicht mehr in Erfurt tätige Sozialethiker Michael Schramm: „Das Erspüren der Spuren Gottes" (61–76); der Liturgiewissenschaftler Benedikt Kranemann: „Erfahrungsräume des Transzendenten. Liturgiewissenschaftliche Anmerkungen zu neuen kirchlichen Feierformen", der an die von Wanke initiierten Feiern auch für Nicht-Christen anknüpft (201–219); ganz besonders aber der Kirchengeschichtler Josef Pilvousek: „Ein geistlich-geistiges Leitbild für die katholische Kirche in der DDR", der v. a. Wankes „Versuch einer pastoralen Standortbestimmung" in der DDR von 1981 in die Gesamtentwicklung der Kirche einbindet und damit die herausragende Rolle des Erfurter Bischofs deutlich zu machen versteht (301–318). Gerade auf Wankes Tun hin kommt er zu dem begründeten Urteil: „So brachte auch der politische und gesellschaftliche Umbruch des Jahres 1989 keine pastorale Zäsur, sondern die Fortsetzung theologischen und seelsorglichen Bemühens um die Menschen dieses Landes unter anderen gesellschaftlichen und politischen Konstellationen" (318).

Die anderen Beiträge könnten auch anderenorts publiziert sein. Sie zeigen aber eben auch, dass die Erfurter Fakultät immer mehr zu einer „normalen Fakultät" wird, wobei es auch weiterhin Besonderheiten gibt, z. B. einen Lehrstuhl für Christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie (Jürgen Manemann: „Unterwegs zu einem ‚prophetischen Pragmatismus'" (17–37) oder die eben erfolgende Errichtung eines Magister-Studienganges Kirche und Kultur. Zu erwähnen sind auch die schon seit 1956 erscheinenden und immer wieder auch mit Theologie und Geschichte des mitteldeutschen Raumes befassten Reihen Erfurter Theologische Studien (88 Bde) und Erfurter Theologische Schriften (34 Bde) sowie die seit 2005 von der Fakultät verantwortete Zeitschrift Theologie der Gegenwart.

Neben den insgesamt 19 Beiträgen wird nun endlich auch die Bibliographie von Joachim Wanke (1971–2005) zugänglich gemacht (337–371). Sie umfasst, wenn der Rez. richtig gezählt hat, 461 Titel, von wissenschaftlich-exegetischen bis hin zu Predigten, wobei zu fehlen scheint „Bezugs- und Kommentarworte in den synoptischen Evangelien. Beobachtungen zur Interpretationsgeschichte der Herrenworte in der vorevangelischen Überlieferung", 1981 (EThSt 44).

Was immer der Rez., wenn oft auch eher zufällig, von Wankes Publikationen gelesen hat, war immer anregend und eben lesenswert. Der in Breslau 1941 geborene Wanke hat in Erfurt und Neuzelle studiert, wurde 1966 zum Priester geweiht und nach Kaplansjahren 1969 Assistent bei Heinz Schürmann. Nach der Promotion war er auch als Dozent am Phil.-Theol. Studium tätig und erhielt nach seiner Habil. 1980 dort die NT-Professur. Allerdings wurde er im gleichen Jahr schon zum Bischof geweiht und 1981 als Apostolischer Administrator Erfurt-Meiningen Nachfolger von Hugo Aufderbeck sowie mit Wiedererrichtung des Bistums Erfurt 1994 dessen erster Bischof, dessen konkretes Anliegen von Anbeginn war, hier „das Evangelium auf mitteldeutsch zu buchstabieren".

Seinen Wert gewinnt dieser Bd einerseits durch die Bibliographie Wankes, die oben schon genannten die besondere Situation in Mitteldeutschland betreffenden Beiträge, aber eben auch durch den Wandel der Ausrichtung der Fakultät, wie sie in den anderen Aufsätzen zum Ausdruck kommt: Elke Mack (Christl. Sozialwissenschaft): „Herausforderungen an eine christliche Ethik im Pluralismus" (77–89); Michael Gabel (Fundamentaltheologie): „Geht zu allen Völkern! Zur Universalität der Sendung der Kirche" (91–109); Georg Hentschel (Altes Testament): „Leben als Geschenk. Zum Verständnis der alttestamentlichen Schöpfungsaussagen" (111–122); Claus-Peter März (Neues Testament): „‚Darüber wollen wir dich ein andermal hören ...' (Apg 17,33). Bibeltheologische Erwägungen zur Verkündigung der Auferstehung" (123–144); Josef Römelt (Moraltheologie): „Von der Vorsehung Gottes zur Verantwortung Gottes für die selbstverantwortete Freiheit des Menschen" (145–159); Josef Freitag (Dogmatik): „Unablässiges Danken" (161–177); Siegfried Hübner (em. Dogmatiker): „Zu den katholisch-evangelischen Unterschieden im Verständnis der Eucharistie" (179–199); Franz-Georg Friemel (em. Pastoraltheologe): „Homiletische Anmerkungen zu ‚Büttenpredigten'" (221–241); Andreas Wollbold (ehem. Pastoraltheologe): „Das Evangelium für Nichtchristen?" (243–258); Maria Widl (Pastoraltheologie und Religionspädagogik): „Priesterausbildung im neuen Horizont" (259–265); Myriam Wijlens (Kirchenrecht): „Die Stellung der Kinder in Ehe, Scheidung und Wiederheirat" (267–285); Konrad Hartelt (em. Kirchenrechtler): „Laienverantwortung in der Pfarrei unter veränderten strukturellen Bedingungen" (287–300); Gerhard Feige (Bischof von Magdeburg, ehem. Kirchengeschichtler): „Im ‚heute' leben. Geistliche Anregungen für Seelsorger" (319–334).

Münster Klemens Richter

Theologie als Wissenschaft im Mittelalter. Texte, Übersetzungen, Kommentare. Ein Studienbuch, hg. v. Bruno Niederbacher / Gerhard Leibold, – Münster: Aschendorff 2006. 330 S., kt € 29,80 ISBN: 3–402–06558–4

Das vorliegende Buch stellt eine gelungene Sammlung theologischer Texte aus dem 13. Jh. dar. Es dokumentiert exemplarisch und punktuell jenen Wissenschaftsdiskurs, bei dem es letztlich um die Erkenntnis der Dinge aus ihren Ursachen geht und der mitunter als „semantisches" Wissenschaftsverständnis bezeichnet wird. Gerade im Zuge der westeuropäischen Expansionsbewegung war es der christlichen Theologie darum zu tun, sich einerseits zwar diesem v. a. durch die so genannte Aristotelesrezeption Geltung verschaffenden Wissenschaftsverständnis der Zweiten Analytik zu stellen und, inhaltlich gesprochen, die „ersten Ursachen" als solche anzuerkennen, andererseits diese „causae primae" aber doch als Folge einer freien Zuwendung Gottes zu seinen Geschöpfen und damit als Abgeleitetes zu begreifen. Die beiden „göttlichen Wissenschaften" schärften ihr je eigenes Profil, suchten aber auch ihr Verhältnis nicht zuletzt durch Selbstreflexion und Selbstkritik näherhin zu bestimmen und

[118] Zu Möglichkeiten wechselseitigen Lernens vgl. *Rotraud Wielandt*, Theologie und Islamwissenschaft als Nachbarn in der Universität – einige Gedanken zu den Chancen ihrer Beziehungen, in: *Georg Kraus* (Hg.), Theologie in der Universität. Wissenschaft, Kirche, Gesellschaft. Festschrift zum Jubiläum 350 Jahre Theologie in Bamberg, Frankfurt 1998, 267–280.

ihre gemeinsame und doch wiederum unterschiedliche Suche nach dem Sein (esse), der Wahrheit (veritas) und dem Einen (unum) zu intensivieren.

Sieben Texte werden präsentiert, und zwar jeweils in kritischer Edition der lateinischen Fassung und, synoptisch gegenübergestellt, in durchaus gelungener deutscher Übersetzung. Sodann schließt sich ein den Text v. a. philosophie- und theologiegeschichtlich einordnender Kommentar an, der in der Regel ähnlich umfangreich ausfällt wie der gebotene Quellentext. Angefangen wird mit dem Prolog zur Summa aurea des Wilhelm von Auxerre, der das Verhältnis von „fides" und „ratio" thematisiert (13–25) und damit bereits ein zentrales Thema der zeitgenössischen Theologie anschlägt: die Auseinandersetzung der Theologie mit dem aristotelischen Wissenschaftsideal. Gerhard Leibold, Ordinarius für christliche Philosophie, Uni. Innsbruck, kommentiert so behutsam wie umsichtig (26–35). Die Grundstruktur seiner Auslegungsmodalität ist offensichtlicher Maßstab für die anderen Kommentare: Zunächst werden der Autor und sein Werk dargestellt, sodann kommt die Argumentationsstruktur des Referenztextes zu Wort, seine Quellen werden genannt und sein Inhalt wird bestimmt. Abschließend wagen die Kommentatoren eine möglichst präzis formulierte kritische Gesamtwürdigung des untersuchten Textes. Ein Verzeichnis der zitierten Literatur wird jeweils angefügt.

In nämlicher Weise geht Paul Bertagnolli vor, der den Prolog zum Sentenzenkommentar des Hugo von St. Cher (37–59) präsentiert und kommentiert (60–78). Der Nachfolger des Roland von Cremona, der an der theologischen Fakultät der Universität Paris den ersten Lehrstuhl der Dominikaner erhalten hatte, bietet hier ebenfalls eine Art Einleitungslehre, die sich aber – im Unterschied zu denen der späteren Sentenzenkommentare – um eine reflektierte Methode der Sprachanalyse bemüht, um eine Methode, die, wie Bertagnolli überzeugend herausarbeitet, dem „Gegenstand" der Theologie angemessen sein will, einem „Gegenstand, der das menschliche Erkenntnisvermögen übersteigt" (77). Sodann wird der Lehrer des Bonaventura, Alexander von Hales, vorgestellt. Sein Text: Summa theologica, quaestio 1: De doctrina theologiae (79–109). Mit fast 60 Jahren trat dieser führende Theologieprofessor in die Gemeinschaft der „fratres minores" ein und verschaffte damit den Franziskanern den ersten Lehrstuhl an der Pariser Universität. Der ausgewählte Text zeigt, wie radikal sich Alexander mit dem herrschenden Wissenschaftsparadigma auseinandersetzt. Dabei kommentiert Bruno Niederbacher SJ durchaus kritisch (110–129). Auch scheut er sich nicht, auf Argumentationsbrüche im selektierten Text aufmerksam zu machen und zumeist textimmanente Erklärungsversuche anzubieten. Mit dem Prolog zum Sentenzenkommentar des Richard Fishacre (131–163) setzt sich Christoph Amor auseinander (164–187). Er macht deutlich, dass dieser erste Dominikaner, der in Oxford die Sentenzen kommentierte, einerseits durchaus dem Wissenschaftsideal seiner Zeit entsprach, andererseits aber doch bemüht war, Theologie nicht so sehr als theoretische, sondern deutlicher als praktische Wissenschaft zu etablieren: als „Unterweisung und Einführung des Menschen in das göttliche Mysterium" (184).

Von Oxford wendet sich der Blick wieder zurück nach Paris, fokussiert auf Bonaventura, den zweifellos bedeutendsten Theologen franziskanischer Provenienz im 13. Jh., und auf Thomas von Aquin, dessen theologische Wissenschaftstheorie Maßstäbe setzte. Vorgestellt wird beider Prolog zum Sentenzenkommentar (189–213; 235–267), wobei Georg Grasser den Text des Bonaventura theologisch einzuordnen sucht (214–233) und der schon im Zusammenhang mit Alexander von Hales erwähnte Niederbacher den frühen Text des Thomas (268–289) so plausibel wie kenntnisreich kommentiert. Schließlich kann resümiert werden: Anders als Richard Fishacre und auch in erheblicher Differenz zu Bonaventura ist Thomas entschieden der Ansicht, dass es sich bei der Theologie hauptsächlich um eine spekulative Wissenschaft handle, um eine Wissenschaft freilich, die nicht von den anderen Wissenschaften zu isolieren sei.

Den Abschluss der Textsammlung (291–311) und Quellenkommentierung (312–324) bildet der Prolog zum ersten Buch des Sentenzenkommentars, Fragen 1, 2 und 9, des Wilhelm de la Mare, jenes Franziskaners und Bonaventuraschülers, der v. a. durch sein „Correctorium fratris Thomae" berühmt geworden ist. 118 Lehrsätze des Aquinaten meint er angreifen zu müssen, Lehrsätze, die im direkten oder indirekten Kontext dessen stehen, was Thomas unter Theologie als Wissenschaft versteht. Wie aber sieht das Wissenschaftsverständnis des Wilhelm de la Mare aus? Sein Sentenzenkommentar gibt Auskunft, die vorliegende Textauswahl, umsichtig kommentiert von Hans Kraml, ermöglicht guten Einblick. Ein nur wenige Seiten umfassendes, aber dennoch auskunftsfreudiges Glossar (325–330) ist der vorliegenden Schrift angehängt. Es versucht, Kernbegriffe der scholastischen Theologie von „accidens" über „ratio" und „substantia" bis „univocum" und „virtus" zu erklären.

Was fehlt, ist ein entsprechend exemplarisch ausgewählter Text von Albertus Magnus. Er gehört mit Alexander von Hales, Bonaventura und Thomas von Aquin zweifellos zur avantgardistischen Intelligenz seiner Zeit und ist gerade auch im Blick auf die Rezeption des aristotelischen Wissenschaftsverständnisses von exponierter Bedeutung. Auch sind die Literaturangaben am Ende der jeweiligen Kap. (ein Gesamtverzeichnis fehlt leider) nicht immer auf der Höhe des gegenwärtigen Forschungsstandes. Und, nebenbei bemerkt: „Heilige Schrift" sollte nicht mit „Hl. Schrift" oder gar „hl. Schrift" abgekürzt werden. Vergleichbares gilt für die Bezeichnung der dritten göttlichen Person, für den Heiligen Geist.

Nachgegangen wird einer komplex-komplizierten Forschungsfrage, nämlich der nach dem sich herausbildenden Selbstverständnis der Theologie als Wissenschaft im 13. Jh. Die dem Spezialisten der mittelalterlichen Philosophie- und Theologiegeschichte durchaus bekannten Antwortversuche auf diese Frage werden einem größeren Leserkreis exemplarisch präsentiert. Mehr noch: Die Art und Weise dieser exemplarischen Präsentation ist selbst wiederum paradigmatisch. Geschieht sie doch einerseits in einem sorgfältigen Blick auf den Quellentext und andererseits unter Anstrengung des Begriffs. Es zeigt sich geradezu schulmäßig, worauf es heute in der mittelalterlichen dogmen- und theologiegeschichtlichen Erforschung mehr denn je ankommt: „Mens et litterae", Begriffsanstrengung und Textedition als ebenbürtig zu betrachten. Nur so vermögen überhaupt erst die Voraussetzungen dafür gebildet zu werden, was heute Not tut: ein Gespräch mit der Tradition zu führen und der Tradition heute kritische Stimme zu verleihen.

Eichstätt/Ingolstadt Manfred Gerwing

Laetare Jerusalem. Festschrift zum 100jährigen Ankommen der Benediktinermönche auf dem Jerusalemer Zionsberg, hg. v. Nikodemus C. Schnabel OSB, – Münster: Aschendorff 2006. 612 S. (Jerusalemer Theol. Forum, 10), kt € 29,80 ISBN: 3–402–07509–1

Nach dem Fall der letzten europäischen Festung auf dem Boden Palästinas und dem Ende der Kreuzzüge rückte das Land der Bibel für Jahrhunderte im kulturellen Gedächtnis des Abendlandes an den Rand. Seit etwa Mitte des 19. Jh.s brach eine neue Epoche an, in der die Distanz einer entschiedenen Hinwendung zum Heiligen Land wich. Die neue Blickrichtung auf den Nahen Osten betraf nicht nur Einzelprojekte und -interessen, sondern umfasste Ökonomie, politische Besitzansprüche, geschichtliche und archäologische Neuentdeckungen, wissenschaftlichen Forscherdrang ebenso wie persönliche Spiritualität und ein ausgeprägtes missionarisches Sendungsbewusstsein seitens der europäischen Christen. Im Zuge dieses kulturgeschichtlichen Geflechts erfuhren biblische Erzählungen in der Konfrontation mit den Orten, die mit ihnen in Zusammenhang gebracht werden, eine neue Verinnerlichung, die im Konzert mit dem Zeitkolorit ein ausgeprägt perspektivisches Geschichts- und Glaubensbild schufen. In seinen Mechanismen führte es zu einer ausgeprägten Reise- und Wallfahrtsfreudigkeit. Auch kirchlicherseits überließ man den neuen Enthusiasmus nicht dem Zufall, sondern bemühte sich um einen Ausbau der kirchlichen Strukturen im Heiligen Land ebenso wie in den Ländern Europas. So entstanden im deutschsprachigen Raum kirchliche Palästinavereine und an den biblischen Stätten durch deren Hilfe kirchliche Strukturen, zumeist in Form von Ordensniederlassungen. Zu diesen zählt die deutschsprachige Benediktinerabtei auf dem Zion, welche 1906 von Benediktinern der Beuroner Kongregation besiedelt und deren Kirche 1910 ihrer Bestimmung übergeben wurde. Die vorliegende voluminöse Festschrift würdigt in 29 Aufsatzbeiträgen die Ankunft der ersten Benediktiner, die sich 2006 zum einhundertsten Mal jährte.

Ihr Themenspektrum widmet sich aus unterschiedlichen Perspektiven der Jerusalem-Thematik, innerhalb derer die Abtei nicht nur ihren Existenzort besitzt, sondern aus der sie auch Impulse für ihr klösterliches Leben bezieht. Sie spiegelt eine gewaltige Breite, die das gesamte Spektrum der Theologie streift. Bibeltheologische Grundlegungen, jüdische Bezüge und die literarische Bearbeitung Jerusalems als Metapher sowie die Rezeption Jerusalems in der Liturgie und in Einzeletappen der Kirchengeschichte kommen ebenso zu Sprache wie Elemente aus der Baugeschichte der Abtei (Stefan Klöckener, Martin Metzger, Erich Zenger, Ludger Schwienhorst-Schönberger, Georg Steins, Ferdinand Hahn, Vinzenz Mora, Georg Braulik, Jakobus Kaffanke, Alois Peitz, Jürgen Krü-

ger, Hubertus Lutterbach). Andere Beiträge erhellen Zusammenhänge frühkirchlicher Wallfahrt nach Jerusalem (Heinzgerd Brakmann, Georg Röwekamp, Rainer Riesner, Benedikt Schwank); weitere werfen einen Blick auf die religiösen und konfessionellen Konstellationen vor Ort und die daraus entstehenden Fragestellungen (Christoph Dohmen, Nikolaus Egender, Rudolf Prokschi, Verena Lenzen, Franz Mußner). Systematisch-philosophischen Untersuchungen zum Patronat der Abtei und der Hermeneutik der Bibellektüre, dem Spezifikum des heiligen Ortes und eschatologischen Perspektiven widmen sich vier Beiträge (Josef Wohlmuth, Michael Bongardt, Joachim Negel, Christoph Schmidt). Das Feld der aktuellen politischen und religiösen Situation im Nahen Osten ist durch Studien über das Verhältnis der drei monotheistischen Religionen in der Stadt sowie zur Gewaltproblematik vertreten (David Bollag, Salah Adameh, Józef Niewiadomski, Matthias Kopp).

Es ist hier nicht der Ort, die einzelnen Beiträge zu besprechen, die – wie es der Natur eines solchen Sammelbandes entspricht – verschiedenartigen Charakter tragen und von unterschiedlichem Gewicht sind. Dies liegt nicht nur an den je eigenen Anliegen und Sichtweisen der Autoren, sondern auch an dem Perspektivenreichtum, der hier zu Tage tritt.

Der Hg. legt eine inhaltlich umfassende Festschrift vor, die seinen Lesern einen reizvollen Einblick in die theologischen und historischen Verästelungen einer Klostergründung vor 100 Jahren gibt. Dass in den Beiträgen teilweise die Nähe zum ursprünglich gestellten Thema des Jubiläums aus dem Blick gerät (was in keiner Weise ihren Eigenwert schmälert) und lediglich über Stichwortverbindungen erhalten bleibt, wird man angesichts des Genres Festschrift nachsehen müssen. Auch unabhängig von ihrem Setting innerhalb des Jubiläums verdienen die Beiträge erhöhte Aufmerksamkeit, sodass selbst ein mit dem Jubiläum eher wenig verbundener Leser in jedem Fall auf eine theologische Fundgrube stößt.

Wenn auch das Gesamtkonzept und die Einzelbeiträge bestechen, so bleiben im Detail kleinere Fragen. Als Leser ist man geneigt, in einer Festschrift zur Hundertjahrfeier einer Abtei auch nähere Abhandlungen über die Klosterhistorie des zurückliegenden Jh.s zu erwarten. Leider gewährt die Festschrift – abgesehen von drei Beiträgen über die Anfangszeit – keinen näheren Blick auf bedeutende Persönlichkeiten oder wechselnde Herausforderungen angesichts politischer, soziokultureller und religiöser Wandlungsprozesse, welche die Geschichte der Abtei in diesem Zeitraum prägten. Es scheint offenkundig, dass diese Auslassung der Abteigeschichte nicht der Platznot geschuldet ist, sondern der Option für die theologischen Kontexte, innerhalb derer die Präsenz auf dem Zion steht: „So verschieden die Beiträge auch sind, so erhellen sie alle letztlich Antwort-Aspekte auf die große Frage, was es bedeutet, als Benediktinermönch auf dem Jerusalemer Zionsberg zu leben." (20). Als Lesehilfe wäre eine übersichtlicher angeordnete Gliederung der Beiträge im Inhaltsverzeichnis wünschenswert gewesen, etwa durch Zwischenüberschriften; eine Systematik ist im Vorwort des Hg.s nur angedeutet.

Was hier kritisch anklingt, vermag jedoch den positiven Eindruck nicht zu trüben. Die Festschrift ist ein wertvolles Instrument, um die Kontexte des Klosterlebens der deutschsprachigen Benediktiner an biblischer Stätte in interdisziplinärer Perspektive zu begreifen.

Erfurt Stefan Böntert

Exegese AT

Klawans, Jonathan: **Purity, Sacrifice, and the Temple.** Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism – Oxford / New York: Oxford University Press 2006. XI, 372 S., geb. € 23,90 ISBN: 0–19–516263–3

Der Vf., Associate Professor an der Religionswissenschaftlichen Abteilung der Boston University, wurde durch seine 2000 veröffentlichte umgearbeitete Diss. „Impurity and Sin in Ancient Judaism" bekannt, in der er, m. E. hilfreich, zwischen ritueller und moralischer Unreinheit in den kultischen Texten der Hebräischen Bibel (Altes Testament) unterscheidet. Nun legt er ein weiteres Werk vor.

Bei der Lektüre des Buches drängt sich als erster Eindruck auf: Klawans hat wiederum ein feststehendes Ziel: Er will das alttestamentliche Opfer im Jerusalemer Tempel der nachexilischen Zeit gegen eine verbreitete Negativbeurteilung verteidigen und seine symbolische Bedeutung in ähnlicher Weise herausstellen, wie das schon durch Forscher wie Mary Douglas und Jakob Milgrom bei den Regeln über rituelle Reinheit und Unreinheit und den Speisevorschriften geschehen ist. Geleitet ist er dabei von ausgesprochen apologetischen Intentionen.

Das zeigt sich sofort in der Einleitung (3–13), in der sich K. entschieden gegen zwei Vorgehensweisen wendet: 1. Die negative Bewertung des Opfers. 2. Den evolutionistischen Ansatz in biblischen Studien, worunter auch die Konzentration auf die Frage nach den Ursprüngen des Opfers gehört. Bibelwissenschaftler sollten besser „be interested in understanding the developed sacrificial system of Ancient Israel in its context" (6). Nach K. bedeutet die evolutionistische Sicht, dass es durch eine spiritualistische Entwicklung zu Gebet und unblutiger Frömmigkeit abgelöst worden sei, eine Abwertung des biblischen Opfers. Diese Betrachtungsweise nennt er „supersessionistisch". Ihre Urheber sieht er nicht nur bei christlichen Wissenschaftlern wie R. Girard und R. G. Hammerton-Kelly, sondern auch im Reformjudentum und jüdischen Gelehrten von Maimonides zu A. Geiger und E. J. Bickermann (9). Noch heute herrsche „the claim that sacrifice is inherently violent and immoral" (ebd.). Das möchte K. widerlegen.

Teil I „Purity and Sacrifice in Biblical Israel" (15–100) enthält zunächst ein informatives Kap. „Sacrifice and Purity" (17–48). Hier werden die Arbeiten bekannter Anthropologen wie Mary Douglas, C. Lévi-Strauss, R. Girard, W. Burkert, W. Robertson-Smith, H. Hubert / M. Mauss, E. Durkheim besprochen. Viele trifft der Vorwurf des Evolutionismus und Supersessionismus. Den Beitrag von Hubert / Mauss über das Opfer (1898) beurteilt K. dagegen trotz Einwänden als wichtigste einschlägige Publikation (34f.). Auch in M. Douglas „Leviticus as Literature" (1999), Kap. 4, findet er Beachtliches über das Opfer. Als Ziel der weiteren Untersuchung bezeichnet K. die Suche nach den „Organisationsprinzipien" des Opfers als komplexen Vorgängen, wie sie in den priesterlichen Stoffen des Pentateuch dargestellt werden (48). Das Opfer lasse sich nur als gestreckter Vorgang beschreiben, der bereits mit seiner Voraussetzung im Zustand der Reinheit / Unreinheit einsetzt und sich in verschiedenen aufeinander folgenden Vorgängen entfaltet.

Dies geschieht in Kap. 2 „The Sacrificial Process of Ancient Israel" (49–72), dem zentralen Kap. des Werkes, in dem K. seine Auffassung vom Opfer als Prozessgeschehen entfaltet. Zunächst (49–51) lehnt er nochmals die Datierung von Komponenten der priesterlichen Tradition ab. Das sei evolutionistisch.

Interessanterweise bezieht er dabei auch die jüdischen Forscher der Kaufmann-Schule ein. Richtig daran ist, dass auch Kaufmann und seine Schüler die Datierung von P als Hauptgesichtspunkt betrachten, nur dass sie eine vorexilische Ansetzung der nachexilischen Wellhausens entgegensetzen. Wenn z. B. für I. Knohl („The Sanctuary of Silence, 1995) und J. Milgrom H jünger als P und für deren redaktionelle Bearbeitung verantwortlich sei, stecke dahinter die evolutionistische These eines ethischen Fortschritts. Sein Vorschlag lautet deshalb, „that the priestly traditions [...] ought to be interpreted as we have them, and as an integral part of the Pentateuch as a whole" (51). Das ähnelt dem von B. Childs vorgeschlagenen Prinzip einer „kanonischen" Exegese. Für die Forderung „that the priestly traditions of the Pentateuch need to be studied as a whole, regardless of the history of their component parts" (51f.) beruft sich K. auf R. Rendtorff und J. Blenkinsopp. K. setzt sich zum Ziel, durch eine synchrone Lektüre der priesterlichen Traditionen den ganzen Prozess des Opfers zu beschreiben, der mit der rituellen Reinigung als Vorbereitung beginne. Es folgt eine kurze Darstellung des Unterschieds zwischen ritueller und moralischer Verunreinigung. Rituelle ist natürlich, unvermeidlich (Geburt, Tod, Sex, Krankheit), keine Sünde, vorübergehend. Moralische Unreinheit ist Folge einer schweren Sünde (sexuell, Blutvergießen). Als Generalnenner des Opfers betrachtet K. das Motto von H (Lev 11,44–45 [mit Knohl zu H]; 19,2; 20,7, 26) die imitatio Dei (58). Da diese paränetische Aussage in H zu einer vielfältigen Sammlung gehört und keinesfalls speziell das Opfer im Auge hat, ist dieser Bezug wenig einleuchtend. Weitere Reflexionen beziehen sich auf den Umstand (mit Jonathan Z. Smith), dass domestizierte Tiere geopfert werden, woraus sich der positive Gedanke im Sinne der imitatio Dei ableiten lässt, dass, wie Gott Israel, so auch die Israeliten ihre Herden weiden. Das Opfer sei metaphorisch zu verstehen: „The offerer and priest play the part of God, and the domesticated animals [...] play the part of the people" (67). Weitere Analogien sieht K. in der Auswahl der zu opfernden Tiere (Ex 12,6) und den Blutmanipulationen beim Opfer (Lev 1,5). Sehr phantasievoll ist die postulierte Beziehung dieser Handlungen auf das Motiv des Heiligen Krieges und das Bild Gottes als bluttriefender Krieger (Jes 63,1–6; 34,6–7) (64–65). Ähnliches gilt für den Bezug zwischen dem Verzehr des Opfers durch das Volk und dem Bild Gottes als „verzehrendes Feuer" (65). Diese gewagten Konstruktionen zeigen, dass die Gesamtdeutung des Opfers als imitatio Dei wenig überzeugt (wie K. selbst erkennt, 66). Außerdem lässt K. allerdings auch einen funktionalen Aspekt des Opfers zu; es sei multivalent. Als weitere Aspekte sieht er, die göttliche Gegenwart anzuziehen und zu erhalten. Die Beziehung zur Sünde ist dagegen negativ: Schwere Sünde des Volkes kann das tägliche Opfer im Tempel unmöglich machen.

In Kap. 3 wird die prophetische Kritik am Opfer besprochen (75–100). Aufgrund der in neuerer Zeit verbreiteten Erkenntnis, dass die Propheten das Opfer nicht grundsätzlich verdammt haben, erklärt K., sie hätten Opfer abgelehnt, bei denen das Opfertier von den Opferern gestohlen worden sei. Auch diese sehr verengte These dürfte in dieser Form nicht zu halten sein. Immerhin begegnet in diesem Kap. ein Aspekt, der vorher eher geleugnet wurde: Dass alle Quellen, priesterliche wie prophetische, die wir haben, lange Perioden von Textentwicklung hinter sich haben (99). Anerkannt wird, dass die priesterliche Tradition eine ideale Gesetzgebung entwirft, während die Propheten die Realität erkennen: dass Macht korrumpiert (100).

Es folgt ein Teil II (101–245), in dem K. sein Thema Symbolism and Supersessionism in die Periode des Zweiten Tempels und später (Kap. 4; 111–144), von Qumran (Kap. 5; 145–177), in die rabbinische Literatur (Kap. 6;175–211) und schließlich das Neue Testament (Kap. 7: 13–245) hinein verfolgt.

In Kap. 4 konstatiert K. das Nebeneinander von zwei Tempelvorstellungen: 1. Der Tempel als Kosmos (Josephus, Philo u. a.) und 2. die Entsprechung des

irdischen mit einem himmlischen Tempel (Apokalypsen, liturgische Texte, rabbinische Literatur – Jes 6 wäre noch hervorzuheben). – Kap. 5 referiert die bekannte qumranische Polemik gegen den Jerusalemer Tempel als (rituell oder moralisch) verunreinigt und seine Priester als unrein. K. weist auf den Selbstvergleich der qumranischen Gemeinschaft mit dem Tempel hin. Abgelehnt wird jedoch die These, die Gemeinde von Qumran habe den Tempel als überholt angesehen oder ihre eigene Gemeinschaft an seine Stelle setzen wollen. Die strengen Reinheits- und Moralvorschriften der Sektenanhänger seien keineswegs gegen den Tempel gemeint, sondern entsprächen einer verbreiteten Charakteristik außer-templischer Laienfrömmigkeit. Die Kritik am Tempel bedeute, dass „the temple was seen as a morally defiled place of evil wealth, served by wicked priests" (190).

Kap. 6 „The Purity of the Second Temple in Rabbinic Literature" zeigt auf, dass die Rabbinen der frührabbinischen Periode nur schwere moralische Vergehen wie Mord als Ursache für das Verlassen des Heiligtums durch die göttliche Gegenwart anerkannten (als Paradebeispiel die Sünden Manasses, 2. Kön 21,16, die aber den ersten Tempel betrafen). Eine rituelle Verunreinigung ist zwar auch schwerwiegend, kann aber gebessert und sogar toleriert werden (183). Im Allgemeinen wurde der zweite Tempel als ein relativ reiner Ort angesehen (188). Die Rabbinen bedauern nach 70 p. Chr. seine Zerstörung. K. findet aber auch eine Tradition im Rabbinentum, wonach der Tempel durch gestohlene Opfer verunreinigt worden war; besonders in Maimonides' Mishneh Torah sei sie anzutreffen (190). Doch findet sich im babylonischen Talmud (b.Eruvin 69b) eine Aussage, dass Opfer von praktisch allen Sündern angenommen wurden, Diebe und Räuber nicht ausgenommen (195). Für die Zeit nach der Zerstörung des Zweiten Tempels weist K. auf die rabbinische Hoffnung auf seine Wiederherstellung in Mishna und traditioneller Liturgie hin (199–201). Den Ersatz der Opfer im Tempel durch Gebet findet K. nicht in den rabbinischen Quellen, sondern im Gefolge von Maimonides erst im Reformjudentum. „In rabbinic mindset, sacrifice cannot be superseded by prayer, because prayer is'nt new, and sacrifice is to return. (210)

Kap. 7 behandelt das letzte Abendmahl Jesu und die Tempelreinigung. Jesu eucharistische Worte müssen metaphorisch verstanden werden (und nicht wörtlich wie Joh 6!). Sein Handeln beim Abendmahl ist eine symbolische Handlung, ebenso die Tempelreinigung. Als Vergleichspunkt zum symbolischen Charakter der Abendmahlshandlungen schlägt K. die Opferhandlungen der israelitischen Priester vor! (217)

Ein weiterer, wichtiger Abschnitt beschäftigt sich mit den Stellen im Evangelium, die Jesu Anwesenheit im Tempel erwähnen (223–225). Auch die frühen Christen suchten noch den Tempel auf. Außerdem werden behandelt: Matth 17, 24–47 (Jesus und die Tempelabgabe von ½ Shekel). Abgelehnt wird die These, Jesus habe sich gegen idolatrische Symbole auf dem Tyrischen Shekel gewandt. Zu der These von Tempelreinigung und Abendmahl allgemein wird die Deutung als Handlung gegen den Tempel abgelehnt. Positiv wird Jesu Eintreten für die Armen gewürdigt, das dem Almosen Vorrang vor Tempelabgaben einräumt. Sein persönliches Handeln wird positiv beurteilt. Heutige Wertungen von Jesu Tod, welche die Bedeutung des Tempels in den Schatten stellen, seien Supersessionismus. Eine „Conclusion" (247–254) fasst die Argumente noch einmal zusammen. Die Fußnoten sind nach amerikanischem Muster an den Schluss gerückt (255–320). Es folgen Abkürzungsverzeichnis (321–322) und Bibliographie (323–350), sowie mehrere Indices.

Der apologetische Ansatz mindert den Wert des Buches. Es enthält durchaus beachtliche Beobachtungen, genügt aber doch nicht den Ansprüchen, die man an ein gut begründetes Urteil stellt. Wenn man den Sinn des Opfers herausfinden will, wird es nicht genügen, von dem vorfindlichen Text der Biblia Hebraica auszugehen. Die Nachfrage nach Ursprüngen des Opfers muss nicht evolutionistisch ausfallen. Hierzu äußert der Vf. begründete Kritik. Überhaupt ist seine Kritik an anderen Auffassungen oft einleuchtender als seine eigenen Thesen.

Bochum Henning Graf Reventlow

Exegese NT

Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, hg. v. Jörg Frey / Jens Schröter. – Tübingen: Mohr Siebeck 2005. IX, 707 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 181), Ln € 109,00 ISBN: 3–16–148581–5

Die Brüche und Verwerfungen zwischen biblischer Grundlage, dogmatischer Reflexion und kirchlich-pädagogischer Praxis sind in ihren Folgen ernster, als die Eitelkeiten der daran beteiligten Theologen es vermuten lassen. Drastisch tritt dies beim Thema des Todes Jesu vor Augen: Was einst schlechterdings als Mitte des Christentums galt, wirkt heute weithin biblisch seelenlos, theologisch schwierig und praktisch unvermittelbar. Damit steht bei diesem Problem theologisch das Ganze auf dem Spiel (vgl. 7). Hier setzt der voluminöse Sammelband an. Anlass für das ihm zugrunde liegende Berliner Rundgespräch war ursprünglich eine Kontroverse zwischen den beiden Hg.n über das angemessene Verständnis von Joh 15,13 – ein fruchtbarer Streit. Eine interdisziplinäre Reihe herausragender Kompetenzträger konnte gewonnen werden, sich aus der Sicht des jeweiligen Spezialgebiets an ihm zu beteiligen.

Informativ und dankenswert klar leitet *J. Frey* (3–50) in die Thematik ein, verdeutlicht die wichtigsten terminologischen und sachlichen Differenzierungen in einer komplexen Problemlage und gibt schon für viele der im Bd aufscheinenden Grundfragen eine plausible Lösungsperspektive vor. Nachdem er für eine deutliche Scheidung (nicht Trennung!) zwischen der historisch-philologischen Erschließung, der systematischen Sinnstiftung und dem applikativen Interesse plädiert hat, wendet er sich den Interpretamenten „Sühne" und „Stellvertretung" zu. Gleich hier wird zum ersten Mal die klassische Tübinger These berührt, mit der auch der Rez. theologisch aufgewachsen ist und die viele Beiträge dieses Bdes noch im Widerspruch inspiriert: Zentrum des Heilsgeschehens sei neutestamentlich das Sühnehandeln Gottes im *pro nobis* Gekreuzigten als die endgültige Versöhnung zwischen Gott und Mensch. Dass diese These exegetisch differenziert und modifiziert werden muss, ist seit langem deutlich. Frey unterscheidet grundlegend – freilich ohne die anachronistischen Konnotationen von „dinglich vs. personal" – zwischen der opferkultisch zentrierten Sühne und der stellvertretenden Lebenshingabe (vgl. bes. Jes 52,13–53,12). Er vermeidet jedoch auch eine Unterbestimmung des Sühnemotivs, wie sie bei einer Reduktion auf das Wortfeld ἱλάσκεσθαι κτλ zu erwarten wäre, und votiert für eine kontextbestimmte Ergänzung um kultaffine Motivfelder (Opfer- und Tempelsprache, Heilswirkung des Blutes u. ä.). Den Ansatz bei der „ureigenen" Todesdeutung Jesu hält Frey für historisch relevant, als theologisches Valenzkriterium jedoch nicht für hinreichend. Bei der diachronen Profilierung des soteriologischen Traditionsguts möchte er den Sprachenübergang angemessen berücksichtigt wissen. Auch bei den religionsgeschichtlichen Analogien warnt er vor isolierenden Rekonstruktionen: Die Sinnlinien, etwa beim frühjüdischen oder griechisch-römischen Märtyrerkonzept, überkreuzen sich eher – und die Adressaten leben ohnehin vor einem mehrfarbigen Verstehenshorizont. Die genannte Kontroverse um Joh 15,13 gibt Frey Gelegenheit zu erläutern, wie sich die traditionsgeschichtliche und semantische Erschließung des Einzelinterpretaments – Jens Schröter hatte hier die griechische Idee des „Sterbens für die Freunde" herausgestellt – zur makrotextuellen Sinnkumulation verhält, in der das Motiv des *noble death* durch eine Reihe durchaus unterschiedlicher Todesdeutungen bereichert, modifiziert, vertieft wird. Im Blick auf die exegetische Diskussion insgesamt wirbt Frey dafür, die – eher aspekthafte als kompetitive – Pluralität der urchristlichen Annäherungen wahrzunehmen und dabei auch die Eigentümlichkeit der metaphorischen bzw. eidetischen Bedeutungszuschreibungen zu würdigen.

J. Schröter (51–71) widmet sich dem – auch in den folgenden Aufsätzen wiederholt problematisierten – Verhältnis zwischen quellensprachlicher Beschreibung und analytischen Beschreibungskategorien. Während Frey hier nicht zuletzt mit Blick auf den intratheologischen Diskurs pragmatisch argumentiert (vgl. 23), plädiert Schröter mit Blick auf den Quellenbefund für eine traditionsgeschichtliche und semantische Engführung, bei der die beschreibungssprachlichen Interpretamente „Sühne", „Opfer" und „Stellvertretung" von der Textinterpretation präzise zu scheiden wären. Dass solche Kategorien schon deshalb nicht theologiefähig seien, weil sie „modernem Denken" unzugänglich blieben, akzeptiert Schröter freilich ebensowenig wie Frey.

Es liegt nahe, dass eine solche synthetische Schau – das Vorrecht der Hg. – in den nachfolgenden Einzelaufsätzen fehlt, zumal wenn diese eher einen Teilaspekt akzentuieren wollen, aber auch dies geschieht in der Regel mit präziser Linienführung (was sachliche Redundanzen und Überproportionierungen im Umfang nicht ausschließt). Methodologische „Ungleichzeitigkeiten" zwischen den Beiträgen sind dabei nicht zu übersehen. *F. Nüssel* (73–94) untersucht – wir sind noch immer im Einführungsteil – die wesentlich um Anselms Satisfaktionstheorie kreisende Deutung des Todes Christi zwischen altprotestantischer Orthodoxie und Aufklärung und geht abschließend auf die jüngere Soteriologie ein, die der Theozentrik und dem personalen Duktus der biblischen Quellen deutlicher Rechnung trägt. Dass bei einem derart zentralen Theologoumenon die ökumenische Dimension völlig ausgeblendet bleibt, ist bedauerlich.

Die nachfolgenden Beiträge profilieren den alttestamentlich-frühjüdischen und griechisch-römischen Verstehensprätext der neutestamentlichen Soteriologie: *B. Janowski* (97–118), einschlägig bestens ausgewiesen, umgeht alle philologischen Detailprobleme, indem er den die Gesamtexistenz Jesu mehrdimensional umfassenden Begriff der „Lebenshingabe" wählt, der sich an ausgewählten intertextuellen Lektüren (Joh 10,11–18: lebensweltlich-metaphorisch; Mk 14,32–34: narrativ; Röm 3,25f.: kultmetaphorisch) zu bewähren vermag und den Tod Jesu als Konsequenz (nicht als Finalsinn) seines proexistenten Lebens verstehen lässt – eine überzeugende Vorführung dessen, was historisch verantwortete Kanontheologie sein kann. *F. Hartenstein* (119–137) erläutert methodisch behutsam die realsymbolische Bedeutung des Blutes im Bereich der kultischen Sühne, wobei der יום הכפרים nach Lev 16 und die Begründungsaussage für das Blutgenussverbot Lev 17,11 (als Rückgabe des Lebens an seinen Geber?) naturgemäß im Mittelpunkt steht. *J. W. van Henten* (139–168), dessen Arbeitsschwerpunkt auf der frühjüdischen Märtyrerkonzeption liegt, prüft deren Bedeutung für Jesu Selbstinterpretation, das soteriologische Formelgut und die narrative Struktur der Passionsberichte; er gelangt zu einer insgesamt zurückhaltenden Auswertung, die immerhin gewisse Motiveinflüsse wahrscheinlich machen kann, einen bestimmenden Einfluss der frühjüdischen Martyriumsvorstellung auf das Neue Testament aber ausschließen muss. *F. Avemarie* (169–211) schreitet zum rabbinischen Verstehenskontext von „Lebenshingabe" und „Heilstod" vor und präsentiert in gewohnter Souveränität eine vielfarbige Motivreihe vom heilwirkenden Suizid bis zur

Aqedah. In der postmortalen Sühnewirkung des eigenen Todes, der fehlenden Konzentration auf den *einen* Gerechten und einer daraus folgenden sühnetheologischen Diversifikation sieht er deutliche Unterschiede zwischen rabbinischer und christlicher Heilstod-Tradition, nicht zuletzt auch in dem – aus christlicher Sicht fast irritierenden – Umstand, dass das Heil auch anders definiert werden kann als durch „ewiges Leben": Liebe zu Gott, Heiligung seines Namens, Tora sind Heilsziele in sich. Theißens These von Religion als „Verheißung von Lebensgewinn" scheint Avemarie von daher befragbar. Quasi-monographisch und gleichwohl etwas einseitig verbreitet sich *H. S. Versnel* (213–294) über den paganen Beitrag zur Deutung des Todes Christi. Die mitgeteilten Texte und Motive (z. B. Sterben für eine Überzeugung, für das Vaterland, für den Herrscher, der stellvertretende Tod etwa der Alcestis) sind ohne Zweifel äußerst wertvoll und beleuchten vielleicht etwas von den Voraussetzungen und mit Sicherheit etwas von den Entwicklungs- und Aufnahmebedingungen urchristlicher Soteriologie. Die Kritik an der Auffassung, bereits in 2Makk, AssMos oder im Asarja-Gebet (Dan 3,24–45^{LXX}) herrsche die Vorstellung vom stellvertretenden Heilstod, wirkt triftig begründet. In der zwischen van Henten und Versnel ausgetragenen – ein wenig antiquiert anmutenden – Kontroverse um jüdische oder pagane Herkunft dieses Motivs proklamiert Versnel abschließend den in diesem Bd erzielten Konsens: „If there were elements in the Jewish tradition that have contributed to the construction of notions of effective death in NT writings, and I do not doubt there were, I would compare them with the wine from Jewish soil that needs to be mixed with water from a Graeco-Roman source in order to make it drinkable" (294) – er vergisst freilich nicht hinzuzufügen, dass das Verhältnis von Wein zu Wasser in der Antike bei eins zu drei oder vier lag!

Den Auftakt der Aufsätze über die ur- und frühchristlichen Deutungen des Todes Christi bildet die prägnante Bestandsaufnahme von *M. Wolter* (297–313) über Jesu Heilstod in individuellen theologischen Begründungsstrategien. Der methodische Gewinn dieses Erschließungsansatzes liegt darin, dass statt nach der traditionsgeschichtlichen Genese nach der argumentativen Geltung des Motivs in bestimmbaren Verwendungszusammenhängen, interessanterweise fast ausschließlich solchen paränetischer Art, gefragt wird. Entsprechend gelassen kann Wolter die schwer entscheidbaren Debatten um Motivherleitungen nehmen und mit Konglomeraten ganz unterschiedlicher Deutungslinien rechnen. Auch der folgende Beitrag plädiert für hermeneutische Innovation: *R. Zimmermann* (315–373) trägt konsequent der Einsicht Rechnung, dass sich die Deutung des Todes Jesu in der urchristlichen Literatur vornehmlich in narrativer oder metaphorischer Sprachform zur Geltung bringt. Für die Aufschließung des *emplotment* bzw. des präsentativen Sprachsymbols fehlt der Exegese indes weithin das Instrumentarium. Im Anschluss besonders an Paul Ricœur und die Rezeptionsmodelle der Entwicklung narrativer Identität bzw. der metaphorischen Interaktion führt Zimmermann vor allem an den Passionserzählungen und der Opfermetaphorik anspruchsvoll und überzeugend vor, welcher konkrete Auslegungs- und Verstehensgewinn hier zu erhoffen ist. Es zeugt vom ökumenischen Geist in der Bibelwissenschaft, wenn dem einzigen katholischen Theologen unter den Autoren, *Th. Söding* (375–396), gerade der klassische Spitzentext neutestamentlicher Sühnetheologie, Röm 3,21–26, anvertraut ist. Hier nun, in der Zusammenschau mit Röm 4,25; 5,6–10; 6,10; 8,3.32, wird das sonst in diesem Bd als Generalinterpretament deutlich relativierte Motiv stellvertretender Sühne als „basale Deutungskategorie des Todes Jesu" stark gemacht (376), mit der paulinischen Rechtfertigungsbotschaft korreliert und in seiner christologischen Transformation bedacht. *Chr. Schlund* (397–411) verfolgt die explizite Pesach-Tradition mit Blick auf die Mahlfeier einerseits und das Pesachgeschehen (vgl. Ex 12) andererseits, das dem Reinheitszustand der Ekklesia bzw. dem Schutz der Jüngergemeinschaft, nicht aber der Sühnopfertypologie zuzuordnen ist. Am Rande sei bemerkt, dass die Vf.in die spezielle Seder-Tradition für eine nach der Tempelzerstörung zu datierende Entwicklung hält und die Pesach-Haggada in Teilen (in Umkehrung der Sichtweise von J. Jeremias) Reaktion auf christliche Deutungsmuster sein dürfte (vgl. 398–400). Ich erlaube mir den Wunsch, dass auch auf diesem Wege die gutgemeinte, aber gegenüber jüdischen Zeitgenossen völlig unsensible Praxis einer Imitation des Pascharituals durch gründonnerstäglich gestimmte Christen kräftig entmutigt werde! Die folgenden Beiträge wenden sich der materialen Auslegung einzelner Schriften zu: *Chr. Böttrich* (413–436) zeichnet den soteriologischen Ansatz des Lukas nach, der sich vom Sühnemotiv entfernt und in facettenreicher Erzählkunst – gerade auch in den Mahlszenarien – die vorbildliche, versöhnende Proexistenz Jesu im Leben und so auch im Sterben vor Augen stellt. Es erfrischt zu beobachten, mit welcher Unbefangenheit die evangelische Exegese längst von der Antithese zwischen lukanischer Heilsgeschichte und paulinischer Soteriologie abgerückt ist, die noch Götz Harbsmeier, von Böttrich zitiert (414 Anm. 10), seinerzeit auf die Alternative zugespitzt hat: „Auch innerhalb der Bibel kann man nicht zwei Herren dienen!" – als sei der Bibelleser Sklave. *C. Breytenbach* (437–454) untersucht, gewohnt streng zwischen Quellen- und Beschreibungssprache scheidend und an der Sinnaktualisierung statt an traditionsgeschichtlicher Konvention ausgerichtet, die Rezeption von Jes 53 in 1Petr und findet hier Christi Leiden als ekklesiale Existenzbegründung und paränetisches Rollenvorbild herausgehoben. *H. Löhr* (455–476) stellt grundsätzlich den Unterschied zwischen „Deutung" als aktiver Sinngabe und jener Sinnwahrnehmung heraus, die in der Tat die neutestamentlichen Autoren zu erkennen geben. Sein Thema ist Hebr, dessen Wortbefund, rhetorischen Gestus und Erzählschemata er in aller Vielfalt mustert, einer Vielfalt, die man dem auf das Opferkultmotiv festgelegten Schreiben gemeinhin kaum zutraut. Nicht erklärt oder verteidigt wird hier der Tod Christi, sondern mannigfaltig und dramatisch gemalt, um der „Unanschaulichkeit des Heils" entgegenzuwirken (vgl. bes. 474f.). *Th. Knöppler* (477–511) untersucht in Offb sorgfältig die Motive des ἀρνίον und des Blutes und betont die Relevanz des Todes Jesu als Sühne für die Gemeinde unter dem Bild des endzeitlichen geschächteten Paschalamms. Die weit ausholenden Exkursionen in die alttestamentliche Traditionsgeschichte fördern allerdings das kontextuelle Verständnis kaum; gerade hier wäre von einer Erschließung des eidetischen Materials viel zu erwarten. *E. E. Popkes* (513–543) verortet das koptische Thomasevangelium auf dem Weg zum Gnostizismus und sieht in der Deutung des Leidens und Todes Jesu eine stringente Umdeutung am Werk: Die Logien 55; 65 und 71 setzen neutestamentliche Überlieferung voraus, blenden aber gerade deren Deutung des Todes Jesu aus und stellen diesen stattdessen schrittweise in das Licht gnostischer Anthropologie und Soteriologie. Eine verwandte, wenn auch erheblich kühnere Relecture der urchristlichen Passionstheologie findet *W. A. Löhr* (545–574) in der Vorstellung vom Kreuzestod als Mimikry nach dem „Basilides"-Referat des Irenäus, im metaphysischen Selbsterkenntnisprozess des transzendenten Gottes bei den Valentinianern und im leidend die Welt überwindenden Logos der Acta Ioannis: Die gnostischen Theologen reagieren auf ein philosophisch getöntes Unbehagen, wie es paradigmatisch in der Kreuzeskritik des Kelsos zum Ausdruck kommt, und beziehen die Selbstdefinition der Glaubenden auf einem Niveau ein, das anspruchsvoller (und bis in die islamische Christus-Deutung hinein wirkungsreicher) ist, als es die allzu rasche Abwertung der „doketistischen Gnosis" vermuten lässt.

Im Schlussteil des Sammelbands präsentiert *Ph. Stoellger* (577–607) einen systematischen Entwurf zur „Deutung der Passion als Passion der Deutung", der manches dem Gespräch mit I. Dalferth und der Auseinandersetzung mit H. Verweyen verdankt, aber kaum etwas der Kontaktnahme mit den voranstehenden exegetischen Gesprächsbeiträgen. Die scharfsinnig präsentierte Hauptthese lautet zusammengefasst: Die Grundmetapher „Auferweckung" ist die ursprünglich-maßgebliche Deutung des Todes Jesu als den Erstzeugen widerfahrendes Erschließungshandeln Gottes (vgl. bes. 600–603). *M. Zimmermann* (609–647) untersucht die Relevanz des Todes Jesu im (evangelischen) Religionsunterricht und gelangt zu ernüchternden Resultaten. Curricula und Schulbücher behandeln dieses Zentralthema höchst marginal und vorwiegend unter historischem Aspekt. Dass etwa in den aktuellen Bildungsstandards für Evangelische Religionslehre (Baden-Württemberg / 2004) dem Schüler der Kl. 8 (Gymnasium) Zugang zum islamischen Christus-Bild (mit seiner entschiedenen Kreuzeskritik) vermittelt werden soll, ohne dass zuvor eine hinreichende Basis zum Verständnis der christlichen Position gelegt worden ist, mag einen Eindruck von dem theologisch wie didaktisch defizitären Gesamtbild geben, das die Vf.in in sachlicher Klarheit nachzeichnet. Nach einem kritischen Blick auch auf die unterrichtspraktischen Materialien nimmt die Autorin selbst die pädagogische Herausforderung an und weckt mit dem Rahmenkonzept der Elementarisierung, dem Aufweis von lebensweltlichen Brückenerfahrungen bei Kindern und Jugendlichen und der Konkretisierung einschlägiger Lernformen die Hoffnung, dass die Bedeutung des Todes Jesu alles andere als unvermittelbar ist.

Fazit: Dieser Sammelband dokumentiert einen wichtigen exegetischen Fortschritt, für den es an der Zeit war. Es wird kein Zufall sein, dass zeitgleich im englischsprachigen Raum ein in vielen Zügen vergleichbares Opus erschienen ist (Salvation in the New Testament. Perspectives on Soteriology, hg. v. J. G. van der Watt, Leiden 2005 [NT.S 121]). Der Primat des bibeltheologischen Sühnemodells Tübinger Prägung dürfte als erloschen gelten. Bei der christlichen Interpretation des Todes Jesu wird in Zukunft mehr auf die quellensprachliche Diversifikation der Verstehensweisen und die aspekthafte Pluralität bereits der urchristlichen Annäherungen zu achten sein und auch auf die neutestamentlich vorherrschende Tendenz, den Tod Jesu markant im Kontext seines erzählten Lebens wahrzunehmen. Neben die traditionsgeschichtliche Rückfrage tritt – dieser sachlich vorgeordnet – die Prüfung der rhetorischen Dignität einer Deutungsfigur, wobei auch die eidetischen Verstehenserfahrungen und -symbolisierungen zu würdigen sind. Neben den alttestamentlich-frühjüdischen Sinnlinien werden auch die paganen Entwicklungs- und Rezeptionsbedingungen stärker in den Blick treten. Die systematischen und praktischen Disziplinen werden aus solchen Vertiefungen reichen Ertrag und biblische Inspiration für die je eigenen Zugangsweisen schöpfen können. Namentlich die kirchlichen und religionspädagogischen Vermittlungsträger scheinen herausgefordert, sich durch intensivere Textkonfrontation und wohl auch denk- und imaginationsfreudiger als bisher in diesen Zentralinhalt des Christentums einzuarbeiten und der Versuchung zu widerstehen, stattdessen zeitgenössische Plausibilitätsmuster zu reduplizieren.

Es herrscht verbreitet das Missverständnis, die biblische Literatur stelle diskursiv theologische Deutungsmodelle bereit. Stattdessen bietet sie Leben dar. Genauer: Leben und Sterben angesichts Gottes – mit allem, was dazugehört. Der hier angezeigte Sammelband führt die perspektivische Vielfalt und die kulturelle Tiefe und Breite neutestamentlicher Soteriologie eindrucksvoll vor Augen. Es bedarf keiner Interpretationsanstrengung, um auch den Einheitspunkt, der dies alles zusammenhält, wahrzunehmen: das Kreuz Christi. Dieser Eindruck

ist freilich nicht neu. Neu aber ist das – aus den Quellen gewonnene – Licht, das der Sammelband auf diesen archimedischen Punkt „Leben und Sterben angesichts Gottes" wirft. Es leuchtet letztlich auch jene weiten Lebens- und Sterbensräume aus, die der sühnetheologischen Engführung bislang entgangen sind.

München Knut Backhaus

Garbe, Gernot: **Der Hirte Israels.** Eine Untersuchung zur Israeltheologie des Matthäusevangeliums, – Neukirchen-Vluyn: Neukirchner 2005. 242 S. (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 106), geb. € 39,90 ISBN: 3–7887–2086–7

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um die überarbeitete Fassung einer 2003 eingereichten Dissertation, die von dem 2004 verstorbenen Erlanger Neutestamentler Jürgen Roloff betreut worden war. Die Ausarbeitung fand laut dem Vorwort weitgehend in der Zeit bis 1999 statt. Danach erschienene Literatur konnte nur noch sporadisch eingearbeitet werden, da der Vf. seit 1999 im Pfarrdienst steht. Die über weite Teile trotz mancher Flüchtigkeitsfehler gut lesbare Arbeit untersucht mit der Stellung des ersten Evangelisten zu Israel und insbesondere der Frage nach der fortdauernden Mission in Israel ein Thema, das seit einigen Jahren eines der Zentren der Mt-Forschung darstellt.

Die Einleitung gibt darüber knapp Auskunft, berücksichtigt aber nicht mehr die nach 1998 erschienenen neueren Beiträge, die vielfach zu vergleichbaren Ergebnissen wie G. kommen. Methodisch arbeitet G. primär redaktionsgeschichtlich unter Voraussetzung der Zwei-Quellen-Theorie und der Einbeziehung literaturwissenschaftlicher Ansätze. Zum Ort des MtEv äußert er sich nur knapp in der Einleitung (14–17) ohne erkennen zu lassen, wie er sich den Verfasser und die Adressatengruppe vorstellt. Lediglich dass der Bruch mit dem mehrheitlichen „Synagogenverband" (14f u. ö.: ein unglücklicher Ausdruck!) schon hinter der mt Gemeinde liegt, steht für ihn fest. Inwieweit die judenchristliche Tradition noch bestimmend ist, bleibt dagegen offen. Bei den Textanalysen taucht zwar immer wieder der Hinweis auf die „Gemeinde" auf, in der dies oder jenes gedacht, geglaubt oder erfahren wurde, aber dies bleibt unscharf, weil nirgends klar wird, was G. unter der mt Gemeinde versteht. Ob sie stärker juden- oder eher heidenchristlich orientiert war wird ebenso wenig beantwortet wie die Frage nach ihrer Gesetzesobservanz und ihr Verhältnis zu anderen Strömungen des Urchristentums. Das mindert zwar ein wenig den Wert dieser Untersuchung, deren Lösungsvorschläge für einige schwierige Mt-Passagen jedoch wert sind, ausführlicher diskutiert zu werden. Als Ausgangspunkt für die mt „Israeltheologie" wählt G. die in Mt 1–2 aufgebaute Leseerwartung, die das angekündigte Wirken Jesu als „Hirte Israels" in ein positives Verhältnis zu Israel setzt (insbesondere durch 1,21; 2,6), und die durch die folgenden Israel-kritischen Aussagen s. E. nicht einfach zurückgenommen werden kann. Dann aber stellt sich die Frage, wie der Evangelist theologisch vermittelt zwischen dem „Hirten Israels", der *sein* Volk von seinen Sünden retten will und wird, und seiner mehrheitlichen Ablehnung durch eben dieses Volk? Die Antwort liegt nach G. in einer heilsgeschichtlichen Differenzierung der Zeit, der eine ebensolche des Gerichtsgeschehens korrespondiert.

Die Hauptthese der Arbeit ist, dass die mt Israeltheologie im Rahmen einer dreigeteilten „heilsgeschichtliche[n] Periodisierung der Zeit" (18) gesehen werden muss: *Die erste Epoche* umfasst das irdische Wirken Jesu ausschließlich in und für Israel, wobei Matthäus das Überschreiten dieser Grenze hin zu den Völkern erzählerisch bereits vorbereitet und mit dem Wirken Jesu verknüpft (37–75 u. ö.). Hier geht es in erster Linie um die Sammlung einer Gemeinde in Israel durch den irdischen Jesus und seine Jünger, die parallel zu seiner Ablehnung durch die führenden Gruppen im Volk erfolgt; mit 23,34–39 (wobei die Kap. 12f darauf vorbereiten, vgl. 57–60.70–72) wird diese Unterscheidung zwischen Volk und Führern aufgehoben (67, vgl. 115), das sich in 27,25 dem Urteil seiner führenden Repräsentanten anschließt. Damit ist dann die Frage akut, ob und wie trotz dieser Ablehnung und der damit verbundenen Gerichtsankündigung Jesus der „Hirte Israels" bleiben kann.

Die Antwort darauf sucht G. in seinem zweiten Hauptteil, wo er die Stellung Israels während der *zweiten von ihm angenommenen heilsgeschichtlichen Epoche* untersucht, die die Zeit zwischen Auferstehung und Parusie umfasst (77–153). Diese Phase bezeichnet er unter Verweis auf Mt 13,41; 16,28 (vgl. 146f) als „‚Reich des Menschensohnes', das die ganze Welt umfasst" (210). An seinem Anfang steht die Zerstörung Jerusalems als innergeschichtliches Gericht, das aber bereits *hinter* dem Israel zur Zeit des Evangelisten liegt. Für diese Lösung untersucht er ausführlich Mt 21,28–32.33–44; 22,1–14 (78–88), 23,34–39 (80–107) und 27,24f (107–120). Nichts deutet s. E. darauf hin, dass die Aussage „sein Blut komme über uns und unsere Kinder" über die beiden darin expressis verbis genannten Generationen hinausreichen soll (113). Die Verantwortungsübernahme aus Mt 27,25 ist damit also bereits abgegolten, weshalb die Frage nach der Strafe für die ‚Schuld' Israels an der Verurteilung Jesu historisch und theologisch ‚erledigt' ist: „Wenn aber unsere Bestimmung des Gerichtes als auf die Generation der Zeitgenossen Jesu und ihre Kinder bezogen zutrifft, dann kann diese Schuld als gesühnt gelten" (117, etwas vorsichtiger 184). Umgekehrt gilt dann aber auch: diese Aussagen können nicht mehr als Argument gegen eine Wiederaufnahme der Mission in Israel gebraucht werden.[1] Damit nimmt er ausdrücklich (vgl. 9) eine These Klaus Bergers auf (Theologiegeschichte des Urchristentums, Tübingen u. a. ^{2}1995, 339.677). Hier könnte weiter gefragt werden, ob sich die hier erkennbare Auseinandersetzung zwischen Vertretern einer Ablehnung der Fortführung der Mission in Israel und ihren Befürwortern (die m. E. durchaus plausibel ist), in die Geschichte der mt Gemeinde integrieren lässt. Denn folgt man G.s Auslegung, dann ist die bewusste mt Beschränkung auf „diese Generation" (vgl. 117–120) am ehesten als eine mt Inschutznahme Israels vor möglicherweise heidenchristlichen Angriffen zu sehen, die mit der Zerstörung Israels auch das Ende aller Hoffnungen für Israel (und damit aller missionarischen Bemühungen um Israel) gekommen sahen. Problematisch erscheint dann aber gleichwohl die Aussage, dass das Gericht über Jerusalem die Schuld „dieser Generation" gesühnt habe. Denn wie lässt sich eine solche Sühne mit dem Sühnetod Jesu (20,28; 26,28) in Beziehung setzen?

Nur angemerkt sei, dass G. den Missionsbefehl 28,16–20 unter Ausschluss Israels versteht (121–124), weil s. E. die besondere Mission in Israel seit Kap. 10 als bleibender Auftrag fest steht (125–150). Es ist eine grundlegende These dieser Arbeit, dass Mt die Aussendungsrede Mt 10 so gestaltet hat, „dass sie als Aufforderung an seine Gemeinde verstanden werden soll, mit der Israelmission nicht nachzulassen" (127). Besondere Bedeutung hat hierfür die anhaltende „Bitte um mehr Ernte-Arbeiter" (9,37f, vgl. 132–134), die nicht auf die Zeit von Jesu Wirken eingrenzbar ist, sondern gerade in der Gegenwart die mt Gemeinde aufruft „um mehr Arbeiter zu beten, und sich, so wird man vermuten dürfen, auch selbst (weiterhin oder wieder neu?) dieser Aufgabe zuzuwenden" (134). Mt 10,23 wird so interpretiert, dass darin die Fortdauer der Israelmission bis zur Parusie angesprochen ist (143–150).

Die dritte Epoche des heilsgeschichtlichen Schemas beginnt mit der Parusie und dem mit ihr verbundenem dreifachen Endgericht (Gemeinde, Welt, Israel), das mit der „Wiederherstellung Israels" endet (211). Dieses der Differenzierung des mt Gerichtskonzeptes gewidmete Kap. (157–208) verdient m. E. besondere Aufmerksamkeit. Nach G. verweist „das Zeichen des Menschensohnes" (24,30f) auf eine Sammlung der Erwählten als eigener Akt des Endgeschehens (zu dem auch 24,40f gehört), der vor dem Gericht über alle Völker liegt. Der damit verbundene Gedanke der Wachsamkeit (24,42) bezieht sich auf eine Art Auswahlgericht, das auch den „Erwählten" nicht erspart bleibt (vgl. 22,11–14; 24,22.24.40f.50f). Davon zu unterscheiden ist „das eschatologische Gericht über alle Weltvölker" nach 25,31–46, das Ausdruck der Herrschaft des Menschensohnes ist (183, unter Verweis auf 16,27). Es wird jedoch nicht kommen, ehe nicht „dieses Evangelium vom Reich auf dem ganzen Erdkreis zum Zeugnis für alle Völker gepredigt sein wird" (24,14). Die Verkündigung aber ist Aufgabe der Erwählten, die deswegen „von allen Völkern" bedrängt worden sind (24,9), aber gerade darum nicht zu diesen (vgl. 25,32) gezählt werden dürfen (182). Das besondere eschatologische Gericht über Israel findet G. schließlich in Mt 19,28 (184–194), wobei er 23,39 miteinschließt (194–206): Überall, wo Israel die zu ihm gesandten Boten annimmt, erfüllt sich die Leseerwartung vom Anfang – der Hirte Israels nimmt sich seines Volkes an und eröffnet ihm die Vergebung seiner Schuld. Das Ziel des Gerichtes ist es also nicht, „Israel zu vernichten, sondern durch das Gericht hindurch wieder herzustellen" (208).

Wer hier eine Nähe zu Paulus erkennt, liegt richtig, denn „die mt Konzeption in Bezug auf die Israelfrage hat insgesamt erhebliche Parallelen zu Röm 9–11" (212). Damit reiht sich G. in den Kreis derer ein, die eine „Nähe von Mt zu Paulus" behaupten. Als Ergebnis steht am Ende, dass das MtEv eine klare eschatologische Hoffnung für Israel kennt und (anders als Ulrich Luz in seinem Kommentar zu zeigen versucht) das „Tischtuch mit Israel" nicht „zerschnitten" ist (vgl. 5). Eine Konsequenz davon ist die anhaltende missionarische Zuwendung zu Israel, die Matthäus seiner Gemeinde neben der Völkermission abverlangt.

Ein ausführliches Literaturverzeichnis (wobei ein Autorenregister wohl zeigen würde, dass die eigentliche Auseinandersetzung und Literaturverarbeitung sich auf sehr wenige Titel beschränkt) und ein recht knappes Stellenverzeichnis beschließen diese anregende Studie. Sie überzeugt nicht in allen exegetischen Details, aber sie ist es wert, gehört zu werden. Sie sollte v. a. als kritischer und anregender Gesprächspartner da herangezogen werden, wo in Kirchen und Gemeinden über das Für und Wider der Mission unter Juden diskutiert wird.

Nottingham Roland Deines

Unterwegs mit Paulus. Otto Kuss zum 100. Geburtstag, hg. von Josef Hainz. – Regensburg: Pustet 2006. 296 S., pb € 34,80 ISBN: 3–7917–2000–7

Einen sehr intimen, den Leser bewegenden und zugleich die Paulus-Forschung fördernden Sammelband legt Prof. em. Josef Hainz, der erste Vorsitzende des rührigen, von Otto Kuss 1970 gezielt (vgl. 25–27) als eingetragenen Verein gegründeten Schülerkreises „Collegium Biblicum München", vor. Er enthält im ersten Teil (7–107) die

[1] Die Gestalt des Judas stellt dazu in gewisser Weise die Parallele im Jüngerkreis dar. Nur weil ein Jünger strauchelte (vgl. die Betonung der Elf in 28,16), bedeutete dies nicht das Ende der Berufung der Zwölf. Und so bedeutet das Straucheln „dieser Generation" auch nicht das Ende Israels schlechthin (vgl. 132).

Beiträge des Symposions zum 100. Geburtstag von Kuss im Januar 2005, im zweiten Teil (111–256) weitere exegetische Aufsätze zum Röm und je einen Beitrag zu 2 Thess und Hebr. Beschlossen wird der „Gedenkband" durch persönliche Erinnerungen vom exegetischen Fachkollegen Josef Ernst und von einigen stetig weniger werdenden Lebensgefährten, illustriert durch ausgewählte Fotos. Das Foto auf der letzten Seite des Buches (289), seiner Autobiographie „Dankbarer Abschied" entnommen, zeigt Kuss als unkenntlichen, schemenhaft durch Schirm und Regenmantel verhüllten Einzelgänger im Nebel, einen Kilometerstein passierend; es ist durch seine semantische Endposition ein klares Signal des Hg.s zur existentiellen Grundstimmung des mit dem Buch geehrten Lehrers.

Als Mensch und Theologe charakterisierte Kuss sich selbst als „notorischen Einzelgänger", als „Nonkonformisten", als „Schwabinger Einsiedler", der am Ende seines Lebens an einer „schrecklichen Isolierung" leidet, der als seinen Hauptcharakterzug in einem nie abgeschickten FAZ-Fragebogen (268–270) schreibt: „Entschiedenes Streben nach Präzision, das sich jedoch immer, allmählich, doch mit tödlicher Sicherheit in einen undurchdringlichen Urwald von Quisquilien verirrt." Die oft schwer lesbaren Schlangensätze, die für Kuss' Schreibstil ebenso prägend waren wie seine gekonnte Rhetorik oder seine ironischen Aphorismen in den Vorlesungen, aber auch seine Ichbezogenheit (ich höre noch: Paulus korrespondierte mit „Kuss = Philemon") bestätigen die Persönlichkeitsstruktur in der Wahrnehmung seiner Weggefährten und Mitarbeiter, die er hemmungslos für seine Veröffentlichungen, als Sekretär, aber auch als Fahrer und Mitwanderer nicht nur auf der „Fußwanderung von Flensburg nach Syrakus" beanspruchte. In seiner „konservativen Inflexibilität", wie er sich selbst deutet, hat er „das 2. Vatikanum nicht verkraftet", leidet an der Abschaffung der „Privatmesse", er sieht nur noch „Trümmerfelder", keine feste Orientierung mehr, so dass nicht er sich auf seinem langen Weg von „Jesus zu Sokrates" von der Kirche verabschiedet habe, sondern sie sich von ihm. Ihm blieb der – immerhin – „dankbare Abschied". Exegetisch vertritt er vehement den Literalsinn, gelangt zur Position eines „Reimarus", ist der Religionskritik von Feuerbach verhaftet, von „schockierenden Antijudaismen" nicht frei (16f.70–87, bes. 77), der bei Kuss nach J. Eckert „von grundsätzlicher Art ist" (83). „Aus heutiger Sicht kann man sich nicht genügend darüber verwundern, mit welcher Selbstverständlichkeit Kuss davon absah, sein eigenes ‚Sichbemühen' auf ‚Zeitbedingtheit' zu prüfen, und die Prämissen eines naiven Historismus, wie er im Kern am Ende des 19. Jh.s überwunden war, für den letztverbindlichen Wahrheitsmaßstab und den Endpunkt humaner Aufklärung zu halten vermochte" (so auf S. 253 K. Backhaus als sein später Nachfolger auf dem Münchener Lehrstuhl). Wer statt der sehr persönlichen Erinnerungen und lebendigen Beschreibungen von Kuss' damaligem Assistenten, Werner Bracht (10–39), die Anfechtungen von Kuss in seinen eigenen Worten nachspüren will, dem sei sein langer, sehr persönlicher Brief von 1983 an den damaligen Weihbischof von Paderborn, Friedrich Maria Rintelen, zur Lektüre empfohlen (33–39): eine ergreifende confessio.

Über die biographische und kirchengeschichtliche Bedingtheit eines katholischen Exegeten zwischen ererbtem Glauben, Wissenschaft und kirchlichem Lehramt von 1948 als Ordinarius in Paderborn, ab 1960 bis zur Emeritierung 1973 in München und bis zu seinem Tode 1991 hinaus bietet der Gedenkband großenteils höchst lesenswerte exegetische Beiträge mit durchaus differierenden Positionen. Geradezu spannend zu lesen sind der Beitrag von J. Schröter mit seinen bekannten Grundthesen über Paulus als „versöhnten Versöhner" (87–107) und die Replik darauf von J. Hainz (207–225). Wie unterschiedlich Texte gelesen werden können, belegen auch die Thesen zu „Christus – Ende oder Ziel des Gesetzes?" in Röm 10,4 von H. Giesen (156–191) und L. Wehr (192–206). Zum Einzelnen:

Eduard Lohse, Otto Kuss als Ausleger des Römerbriefs (40–56), zeichnet im Festvortrag in gewohnter Sorgfalt und ökumenischer Sensibilität die Hauptlinien im Römerbrief-Kommentar von Kuss nach, verschweigt nicht dessen Probleme mit den angeblich „abstruse[n], ja abenteuerliche[n] Vorstellungen" des Paulus in Röm 9–11 (51) und betont dessen kritische Haltung zur Hermeneutik der „Schrift allein", da gegen deren Vielfalt und Widersprüchlichkeit der Ausleger nur das Lehramt der Kirche wegweisende Orientierung geben könne (54f).

Dieter Zeller, Gottes Gerechtigkeit und die Sühne im Blut Christi. Neuerlicher Versuch zu Röm 3,21–26 (57–69), setzt sich nicht nur mit der traditionellen Deutung von Kuss auseinander, sondern auch mit den eigenen aus den Jahren 1968, 1976 und 1985. Mag man vorpln Tradition annehmen (63–67) oder nicht, um die schwierige „Sühne-Vorstellung kommt man bei Paulus nicht herum; darum lässt sich der Gott des Paulus nicht in reine Güte auflösen." (68)

Jost Eckert, Christentum – Judentum. Antisemitismen bei Otto Kuss? (70–86), beantwortet die Frage, belegt mit Zitaten von Kuss, mit einem grundsätzlichen Ja (s. o. sowie W. Bracht auf S. 16f), zumal im langen Exkurs von Kuss über die Prädestination (Bd III, 828–935) „sein Antijudaismus von recht grundsätzlicher Art ist" (83).

Jens Schröter, Gottes Versöhnungstat und das Wirken des Paulus. Zur Gestaltwerdung des Evangeliums nach 2 Kor 5,18–21 (87–107), erläutert die Grundthesen seiner Diss. mit dem missverständlichen Titel „Der versöhnte Versöhner. Paulus als unentbehrlicher Mittler im Heilsvorgang zwischen Gott und Gemeinde nach 2 Kor 2,14–7,4", Tübingen 1993 (in Weiterführung des Buches „Versöhnung" seines Lehrers C. Breytenbach aus dem Jahr 1989). Gegen die kritischen Einwände differenziert er jetzt wie folgt: Ihm leuchte „vor allem ein, dass die Begriffe ‚soteriologisch' und ‚Mittler' im Blick auf den Dienst des Paulus in meiner Untersuchung zu undifferenziert verwandt wurden (wiewohl ich sie in der Sache nach wie vor für angemessen halte)." (90) Ist die Semantik von Sprache unabhängig? Für seine Hauptthese, an der er weiterhin festhält: „Paulus verstehe seinen Dienst als einen für das Wirksamwerden des in Christus gekommenen Heils in seinen Gemeinden notwendigen Bestandteil" (ebd.), wird er vom Hg. „als ökumenischer ‚Brückenbauer' in Sachen ‚Heilsvermittlung'" gelobt (2). Ich frage als katholischer Exeget: Ist die These des Vf.s, der zufolge Paulus „substantiell [...] sein eigenes Wirken für Christus als Bestandteil des Heilsvorgangs" (90) interpretiert, identisch mit der theozentrischen, soteriologischen Hierarchie in 5,18: „Alles kommt von Gott, der uns durch Christus mit sich versöhnt hat und uns den Dienst der Versöhnung aufgetragen hat." Denn wie gegen amtstheologisch und ekklesiologisch soteriologische Anmaßungen formuliert Paulus in 5,19 weiter: „Ja, Gott war es, der in Christus die Welt mit sich versöhnt hat." Kann Paulus jeweils als Subjekt eingesetzt werden? Ist „Vermittlung des Evangeliums" (91) identisch mit Mittler des Heils?

Als eigens für den Sammelband geschriebene Beiträge in Weiterführung des Symposions sind zu nennen:

Rainer Dillmann, Seine Briefe sind schwer und stark (vgl. 2 Kor 10,10). Leserlenkung im Präskript des Galaterbriefs und Römerbriefs – ein Vergleich (111–131). Der sprachliche Unterschied wird streng textorientiert mit der unterschiedlichen kommunikativen Situation begründet, die Paulus geschickt einsetzt.

Alois Stimpfle, Auslegen und verkündigen. Zur „Mitte und Norm des Christlichen" zwischen Metaphorik und Mystagogik – anlässlich der Diskussion um M. Gibsons Film „The Passion of Christ" (132–155), variiert die Auslegung von D. Zeller (s. o.). Er verbindet die von Otto Kuss in seiner Auslegung des Röm vertretene Sühne- und Opferspiritualität mit der damit identischen im umstrittenen Film von Gibson mit der Folge: Nach ihm „fände sich Kuss heute einerseits in die voraufgeklärte Perspektivität des Mittelalters eingereiht und andererseits würde er sich als fundamentalistisches Mitglied einer der US-amerikanischen Erweckungsbewegungen verdächtig machen." (133) Die „Fremdheit der Kreuzestheologie" (139) bleibt, auch wenn man hilasterion (so A. Deißmann, O. Kuss und St. Schreiber) mit der hellenistisch-römischen Lebenswelt als „Aufstellung eines ‚Weihegeschenkes'" (147) bestimmt. Rezeptionsorientiert erscheint dies als eine angemessene Lesart.

Heinz Giesen, Christus – Ende oder Ziel des Gesetzes (Röm 10,4)? (156–191), plädiert nach Erarbeitung des Begriffes in der griechischen Profanliteratur (auf der Basis der Ergebnisse von K. Haacker, der telos mit „Hauptsache" und telos nomou mit „die Sache, um die es im Gesetz geht" übersetzt) und nach sorgfältiger Kontextanalyse von 9,30–10,13 sowie unter Hinweis auf die unumstrittene Parallele in 1 Tim 1,5 dezidiert für die Übersetzung „Ziel".

Lothar Wehr, „Nahe ist dir das Wort" – die paulinische Schriftinterpretation vor dem Hintergrund frühjüdischer Parallelen am Beispiel von Röm 10,5–10 (192–206), hingegen ist sich „sicher", dass telos in Röm 10,4 „Ende" meint (194 Anm. 3). Im Vergleich zur Rezeption von Dtn 30,12–14 durch Baruch und Philo (199–204) fällt seiner Meinung nach Paulus „aus dem frühjüdischen Rahmen klar heraus" (204), da er den Dtn-Text inhaltlich in das Gegenteil verkehrt (192.205).

Josef Hainz, Vermittelte Versöhnung? Zu Jens Schröters Buch „Der versöhnte Versöhner. Paulus als Mittler im Heilsvorgang" (207–225), bietet ausgehend von einer kritischen Rezension von E. Lohse auf der Basis von Röm 5; 1 Kor 3,9 und 2 Kor 4,5 (in: ThLZ 120,1995,242–244) ein sorgfältiges Referat der Thesen Schröters, verbunden mit ebenso sorgfältigen Textbeobachtungen. Seine differenzierende Grundthese lautet: Paulus „verankert alles im Heilshandeln Gottes selbst (V 18), der Paulus – und die anderen Boten des Evangeliums – braucht, damit sein Versöhnungshandeln in und durch Christus den Gekreuzigten (VV 18b.19a.b) zur ‚Sprache kommen' kann. Dazu dient der von demselben Gott eingesetzte ‚Dienst der Versöhnung' (V 18c), der sich als ‚Wort der Versöhnung' (V 19c) vollzieht. Die von Gott berufenen Verkünder tun ihren Dienst als seine ‚Gesandten' (V 20a); d. h. aber: Gott ermahnt durch sie! (V 20b)" (220f) Stärker konfessionell katholisch heißt es jedoch in der Zusammenfassung: Die Apostel bzw. alle Boten des Evangeliums „sind ‚Mittler' bzw. ‚Vermittler' des Heils, insofern sie in ihrer Verkündigung das ‚Heilsangebot' Gottes vergegenwärtigen." (224) Ähnlich heißt es im Hinblick auf die „Mitarbeiter Gottes" in 1 Kor 3,9: „Gott allein wirkt das Heil [...]; aber er braucht ‚Mit-Wirker', wenn es darum geht, Heil, Versöhnung usw. zu vermitteln." (216) Assoziativ drängen sich Katholiken die Diskussionen im Kontext vom Vatikanum II um Maria als „Miterlöserin" auf. Das Problem liegt in der Unklarheit der Metaphern, wenn ungeschützt und ohne nähere Bestimmungen bei aller Betonung des extra nos des Heiles formuliert wird: „aber doch durch Menschen vermittelt" (216; ähnlich 208; 219). Das Verhältnis der Aktivität Gottes, der Mittlerschaft Jesu Christi und des Mitwirkens der Diener des Wortes (auch in den heutigen Kirchen) ist –

nicht zuletzt im frühjüdischen Kontext des Paulus – weiter zu klären. Der Beitrag von Schröter und die Weiterführung von Hainz werden nicht das letzte Wort sein.

F. Mußner, Die „aufhaltende" Macht in 2 Thess 2,6f (226–234), interpretiert in gewohnter Prägnanz trotz seiner 90 Jahre den „Aufhaltenden" als Antichristen, wobei diese Vorstellung nicht aus dem mythischen, sondern aus dem politischen Bereich des alten Israel kommt, wo der Pharao der große Widersacher gegen JHWHs Pläne ist (232–234).

Knut Backhaus, Zermürbung und Zuversicht. Otto Kuss als Ausleger des Hebräerbriefes (235–256), referiert als ausgewiesener Ausleger des Hebr sorgfältig und differenziert die exegetischen Überzeugungen von Kuss vom ersten Kurzkommentar zum Hebr in der Reihe RNT aus dem Jahre 1953 über einige Aufsätze aus den Jahren 1956 und 1958 bis zum längst erarbeiteten, zum großen Teil durch den Pustet-Verlag im Jahr 1966 schon gesetzten (21.251f) Hebr-Kommentar. Dieses opus magnum „mit einer kritischen Sichtung sämtlich jemals zum Hebräerbrief erschienenen Literatur" (zum Zitat von Kuss ebd. 251) wurde nie veröffentlicht. Es ist die Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils, auch von vielen Exegeten als Öffnung verstanden, von Kuss jedoch als Verlust fester Überzeugungen (vgl. 24f.27). Die metaphorischen Schriftaktualisierungen im Hebr empfand Kuss jetzt als „Phantasien" (252), „beinahe ekelerregend" (21), der Vf. war für ihn „ein geistreicher, spekulationsfreudiger, gnostisierender ‚Theologe'" (253), dessen Theologie der heutigen Zeit nichts mehr zu sagen habe. Kuss las wohl in Empathie das Leitmotiv des Hebr vom wandernden Gottesvolk sowie die im Brief behandelten Glaubens-Bedrängnisse und seinen eigenen Glaubens-Weg verschränkt (254f). Er, der sich zeitlebens zwischen kirchlichem Lehramt und wissenschaftlicher Exegese „auf der Streckbank in einer Folterkammer" empfand (236), war – so Backhaus – „zermürbt" (233).

Überblickt man das gesamte Buch, ist es ein beredtes und bewegendes Zeugnis über den Lebensweg und die innere Entwicklung bzw. Nichtentwicklung eines katholischen Exegeten im 20. Jh. Mehr noch als dieser exemplarisch-biographische Aspekt sind es die eindringlichen und die Forschung fördernden exegetischen Beiträge, die den Sammelband unbedingt lesenswert machen. Zusammengenommen belegen sie, dass es den von Otto Kuss bis zur Meisterschaft beschrittenen „einen und einzigen Weg, sich des Wortes dieser Schrift zu vergewissern, den Weg einer genauen und geduldigen Literalexegese, wie sie zu allen Zeiten in der Kirche ihren Ort gehabt hat" (so Kuss: 16) als quasi objektive Auslegung nicht geben kann, da auch sie ihre hermeneutischen Voraussetzungen und deutlichen Begrenzungen hat. Der heute übliche Methodenpluralismus bei der Auslegung hat das den Methoden und den verschiedenen Zugängen immanente pluralistische Vorverständnis zu reflektieren. Unter diesem Aspekt ist die Lektüre der „revisited"-Deutung von Röm 3,21–26 durch Dieter Zeller besonders gewinnbringend, nicht weniger die konfessionell vorgeprägten Beiträge von Jens Schröter und Josef Hainz zum „Mit-Wirken" des Paulus bei der Versöhnung der Menschen durch Gott, steht hier doch das Verhältnis von Judentum und Christentum (das leider nicht angesprochen wird) sowie die Identität v. a. der römisch-katholischen Kirche und ihr Amtsverständnis auf dem Prüfstand (so zu Recht Hainz, ebd. 208 Anm. 5; 224f Anm. 64). Da und soweit es sich auf die paulinischen Briefe stützt, sind diese nicht nur unter diesem Aspekt historisch-kritisch weiter zu befragen.

An Druckfehlern sind zu notieren: 26: „zu einem festlichen Abendessen" steht doppelt;

33: „Schreibmaschinen-schrift"; 35: „wünsch-bar"; 133/ Zeile 5–7: Verb fehlt; 192 Anm. 1: „Verderhung" ; 216: „stehen" statt „stehe"; 219: „Nicht-anrechnung"; 272: „herzliche Dank".

Paderborn Hubert Frankemölle

Dogmatik

La missione teologica di Hans Urs von Balthasar. Atti del Simposio internazionale di Teologia in occasione del centesimo anniversario della nascita di Hans Urs von Balthasar, Lugano 2–4 marzo 2005, a cura di André-Marie Jerumanis e Antonio Tombolini. – Lugano: Eupress FTL 2005. 465 p. (Collana Balthasariana, 1), € 39,00 ISBN: 88–88446–36–2

Ähnlich wie Festschriften sind auch Tagungsbände für den Rezensenten ein undankbares Objekt, denn es ist wesentlich schwieriger, ihre Quintessenz auf den Punkt zu bringen und kritisch zu beleuchten, als dies in der Regel bei Monographien der Fall ist. Nachdem im Jahr 2005 an vielen Orten der 100. Geburtstag des Schweizer Theologen gebührend gefeiert worden ist, beginnen nun die Früchte der wissenschaftlichen Tagungen im Druck zu erscheinen. Den Auftakt der Kongresse machte die Theol. Fak. Lugano mit einem internationalen Symposion über die „theologische Sendung von Hans Urs von Balthasar", das in Zusammenarbeit mit der „Associazione Lubac – Balthasar – Speyr" (Rom) vom 2. bis 4. März 2005 in Lugano abgehalten worden ist. Die Akten des Symposions eröffnen nun ihrerseits eine neue Buchreihe, nämlich die „Collana Balthasariana", die vom „Centro Studi Hans Urs von Balthasar" derselben Theol. Fak. herausgegeben wird.

Der mit einem Vorwort von André-Marie Jerumanis eingeleitete Bd gliedert sich in vier große Blöcke, von denen der erste die Vorlesungen dokumentiert, die im Rahmen einer Intensivwoche am 28. Februar und 1. März 2005 unmittelbar vor dem Symposion gehalten worden sind und als Einführungen in das Denken Balthasars gedacht waren. Die folgenden drei Blöcke thematisieren das Werk des Basler Theologen unter der Perspektive der Fundamentaltheologie, der systematischen Theologie und der Moraltheologie mit besonderer Berücksichtigung seiner Ständelehre. Als Anhang (451–458) fungiert eine Hommage an den von Balthasar über alles geliebten Mozart, die der australische Pianist (auf S. 11 wird er jedoch als Violinist bezeichnet) Mark Freer im Rahmen eines abendlichen Konzertes vorgetragen hat. Ein knapper Rückblick aus der Feder von André-Marie Jerumanis und Michael Schulz beschließt den Bd (451–465).

Da aus Platzgründen nicht alle 22 Beiträge gewürdigt werden können, soll zunächst zur Information auf das Inhaltsverzeichnis hingewiesen werden. Unter den Einführungsreferaten firmieren der Rektor der Fakultät Libero Gerosa: La missione teologica di Hans Urs von Balthasar. Saluto introduttivo (15–21); der Churer Weihbischof Peter Henrici: Un incontro tra cultura e fede. La teologia di Hans Urs von Balthasar (23–32); Roberto Carelli von der Salesianeruniversität Turin: I fondamenti del metodo teologico di Hans Urs von Balthasar (33–67); André-Marie Jerumanis von der FTL: Hans Urs von Balthasar et l'Esthétique théologique (69–83); der Bonner Dogmatiker Michael Schulz: Hans Urs von Balthasar. Grundlinien und Aktualität seiner Theologie (85–105); Hans Christian Schmidbauer von der FTL: Teologica o la Logica divina dell' amore (107–128). Die Abteilung der Fundamentaltheologie umfasst die Beiträge von David Christopher Schindler von der Villanova University (Philadelphia): Surprised By Truth. The Drama of Reason in Fundamental Theology (131–150); Emmanuel Tourpe vom „Institut d' Etudes Théologiques" (Brüssel): La puissance comme acte suprême. A propos de la „sainte indifference" au principe et fondement de la connaissance chez Hans Urs von Balthasar (151–162); Mario Imperatori vom Phil.-Theol. Studienzentrum in Scutari (Albanien): Postmodernità e pretesa di verità cristiana. Il „Tutto nel frammento" (163–181); Vincent Holzer von der Theol. Fak. des „Institut Catholique" (Paris): Hans Urs von Balthasar. Le statut de la théologie fondamentale et de la philosophie de la connaissance dans leur lien à la Révélation (183–205); Wolfgang W. Müller von der Uni. Luzern: L'unicité du Christ et pluralisme de religions. La contribution de Balthasar (207–221). Unter der Sektion der systematischen Theologie findet man die Beiträge von Margaret M. Turek vom „Saint Patrick's Seminary and University" (California): Balthasar's theology of God the Father and the modern problem of a Father-God (225–249); Massimo Serretti von der Lateranuniversität (Rom): Il mistero dell' eterna generazione del Figlio e il mysterium hominis (251–275); Javier M. Prades López von der Theol. Fak. „San Dámaso" (Madrid): Ci sono due economie, una del Figlio e un'altra dello Spirito? Riflessioni a partire dalla Trilogia di Hans Urs von Balthasar (277–312); Hilda Steinhauer aus St. Pölten (Österreich): Mariologie und theodramatische Personalität. Die heilsgeschichtliche Identität des Menschen (313–332); Edouard Ade von der „Université Catholique de l'Afrique de l'Quest" (Bénin): Église famille. Du principe marial à l'Eucharistie (333–344). Zur letzten Abteilung gehören die Beiträge von Jacques Servais, Universität Gregoriana (Rom): Giovanni, fra Maria e Pietro. L'identità ecclesiale del consacrato (347–363); Roberto Graziotto aus Droyßig (Deutschland): Riflessioni sul laicato e sul matrimonio. In dialogo con Adrienne von Speyr, Hans Urs von Balthasar e Ferdinand Ulrich (365–383); Paolo Martinelli von der römischen Franziskaneruniversität Antonianum: Significato della teologia di Hans Urs von Balthasar per gli istituti secolari e i movimenti ecclesiali (385–412); Santiago García Acuña von der Theol. Fak. „San Dámaso" (Madrid): La antropología filial como fondamento de la moral en al contexto de la postmodernidad (413–433); Christopher Steck von der „Georgetown University" (Washington DC): An Aesthetic and Theodramatic Configuration of Holy Folly (435–448).

Viele Beiträge referieren auf weiten Strecken relevante Passagen aus dem monumentalen Werk des Basler Theologen. Ich halte es für wenig fruchtbringend, diese Referate nochmals zusammenzufassen, und beschränke mich deshalb auf die Artikel, von denen m. E. Impulse für die weitere Balthasar-Forschung ausgehen können. Eine kritische Würdigung des stattlichen Sammelbandes wird ein gewisses Gefälle zwischen den drei ersten und dem letzten Block konstatieren. Im Blick auf diesen stellt sich mir die grundsätzliche Frage, ob seine Zuordnung zur Moraltheologie wirklich zutreffend ist. Für mich wäre eine Zuweisung zur Spiritualität wesentlich plausibler gewesen und hätte dem Grundanliegen Balthasars einer Integration von Spiritualität und Systematik voll entsprochen. Denn die Beiträge dieser Abteilung bewegen sich vornehmlich im Raum der Spiritualität. Die Reflexionen von Christopher Steck über den „Heiligen Narren", die sich auf das faszinierende Kap. „Narrentum und Herrlichkeit" in „Herrlichkeit III/1" beziehen, werden sich im Kontext der klassischen Moraltheologie nur schwer behaupten können, aber als Ausdruck einer Spiritualität Beachtung finden müssen. Bei den Beiträgen zur Ständelehre, die in der Regel eher innerhalb der Ekklesiologie als der Moraltheologie behandelt wird und v. a. in der Kanonistik ihren festen Platz einnimmt, vermisse ich eine Thematisierung der prinzipiellen Frage: zwei oder drei Stände. Bezeichnenderweise fehlt auch eine eigene Behandlung des Klerikerstandes. Faktum ist, dass Balthasar unter dem Einfluss von Adrienne von Speyr zunächst eine Zweistän-

delehre (Räte- und Ehestand, kein Drittes) vertreten hat, weshalb sein Werk über die kirchlichen Stände 1947 von der Ordenszensur abgelehnt und vom Provinzial Karl Thüer (1904–1984) eine Veröffentlichung untersagt wurde. Als Balthasar im Jahr 1977 das Buch „Christlicher Stand" in einer überarbeiteten Fassung herausgab, war er bemüht, neben dem Rätestand und dem Ehestand auch dem Priestertum seinen Platz zuzuweisen. Zutreffend bemerkt Paolo Martinelli, dass der Theologe seit den siebziger Jahren – wohl inspiriert von seiner freundschaftlichen Beziehung zu Luigi Giussani (1922–2005), dem Gründer von „Comunione e Liberazione" – in seinen ekklesiologischen Reflexionen auch den kirchlichen Bewegungen großes Interesse geschenkt hat.

Die beiden Sektionen über die Fundamentaltheologie und die Dogmatik profitieren von der in diesen Disziplinen mit Verve vorangetriebenen Balthasar-Rezeption. Dabei darf die Fundamentaltheologie sich eines gewissen zeitlichen Vorsprungs rühmen. So entdecke ich gerade in den Beiträgen, die in dieser Abteilung gesammelt sind, eine Fülle von zukunftsweisenden Anregungen. Indem David C. Schindler die menschliche Vernunft als eine theodramatische Vernunft bestimmt und dem „Drama der Vernunft in der Fundamentaltheologie" nachsinnt, entwickelt er von der Theologie her einen Wahrheitsbegriff, der auch für die Philosophie von weitreichender Bedeutung sein könnte. Dem subtilen Referat von Emmanuel Tourpe, der den Fokus auf das Moment der ignatianischen Indifferenz in der Epistemologie Balthasars richtet und damit den Differenzpunkt zum Erkenntniskonzept Maréchals (1878–1944) und seiner Schule markiert, kann ich ein verblüffendes Zitat aus einem Brief Balthasars zur Seite stellen. Am 4. Dezember 1945 schreibt er an seinen Oberen Richard Gutzwiller (1896–1958), dem er das Manuskript seines Werkes „Wahrheit. Wahrheit der Welt" zur Ordenszensur vorlegt: „Hier also das Opusculum – etwas rasch entstanden (4 Wochen genau!), aber vielleicht doch nicht ohne Gewicht. Empfehle etwa zu Kostproben: ‚Enthüllung und Verhüllung', ‚Wahr, gut, schön' und den Schluss. Oder auch ‚die Verwaltung der Wahrheit'. Ich glaube, es ist die erste ignatianische Erkenntnistheorie. Maréchal und Rahner tun Unmögliches, wenn sie als S.J. Thomisten sind. Es ist eine Stillosigkeit, die durch alles hindurchgeht. Thomas ist doch Dominikaner. Wir müssen anders ansetzen. Ich habe es versucht"[1]. Dieses frappierende Zitat, das zugleich einen Hinweis auf die rasante Arbeitsweise enthält – das Buch umfasst im Druck immerhin 312 Seiten, die er in vier Wochen niedergeschrieben hat! –, bestätigt voll und ganz die Analyse von Emmanuel Tourpe. Während dieser die Epistemologie untersucht, legt Vincent Holzer den Akzent auf die Metaphysik Balthasars mit ihrem charakteristischen phänomenologischen Duktus („La dimension onto-phénoménologique de la métaphysique balthasarienne", 184) und schlägt von ihr die Brücke zur Christologie im Sinne des Topos von „Christus als konkreter Analogia entis" (Theologie der Geschichte, ^{6}2004, 53/54). Wie ein roter Faden zieht sich der Begriff der Postmoderne durch den Sammelband hindurch. Um die Stellung des Balthasarschen Œuvres im Horizont der Postmoderne ausloten zu können, bedürfte es freilich geradezu eines eigenen Symposions. Unter den Beiträgen, die diese Problematik ins Visier nehmen, ragen die Referate von Mario Imperatori und von Santiago García Acuña hervor. Nachdem Mario Imperatori einige Aspekte der Balthasarschen Theologie analysiert hat, hält er als Ergebnis fest, dass diese die Unmöglichkeit bestätigt, „die Modernität in ihrer Ganzheit von einem postmodernen Fragment zu trennen, da beide verschiedene und auch entgegengesetzte Ausdrücke einer selben nachchristlichen Haltung sind, wo das Präfix ‚post' anzeigt, dass man zwar fortfährt, das Christentum zu bewahren, aber indem man seinen Sinngehalt in stets verschiedenen und auch untereinander widersprüchlichen Weisen tief verändert" (179; von mir aus dem Italienischen übersetzt). Im kritischen Dialog mit der Postmoderne kommt der ästhetischen Vernunft eine vermittelnde Rolle zu. Auf der Ebene der Moraltheologie greift Santiago García Acuña den Faden des Themas nochmals auf. Dem Verlust der Kindheit in der postmodernen Kultur stellt er das christliche Reflektieren auf das personale Urphänomen des Erwecktwerdens des Kindes zum Bewusstsein durch das Lächeln der Mutter gegenüber.

Während in der Sektion der fundamentaltheologischen Beiträge immer wieder auf die Theologische Ästhetik Bezug genommen wird, treten in der dogmatischen Sektion die Theodramatik und die Theologik in den Vordergrund. Drei Beiträge befassen sich mit trinitätstheologischen Fragestellungen, je einer mit der Mariologie bzw. Ekklesiologie. Die von postmodernen Soziologen beschriebene „vaterlose Gesellschaft" bedeutet eine Herausforderung für die christliche Rede von Gott Vater. Margaret M. Turek stellt sich dieser Herausforderung und lotet Balthasars Lehre vom trinitarischen Vater aus. Massimo Serretti legt eine gründliche Studie zur ewigen Zeugung des Sohnes vor und schlägt auch die Brücke zur Anthropologie, indem er einen Text von Karol Wojtyla („Erwägungen über die Vaterschaft" aus dem Jahr 1964, unter Pseudonym in der Zeitschrift „Znak" erschienen) in die Reflexionen einflicht. Die in Christus und im Hl. Geist dem Menschen geschenkte Sohnschaft („filii in Filio") führt zu einer gnadenhaften Hineinnahme in die Dynamik der ewigen Zeugung des göttlichen Sohnes. Einer trinitätstheologischen Grundsatzfrage von spekulativer Valenz geht der Beitrag von Javier M. Prades López nach. Anknüpfend an das bekannte Dilemma Lessings und Kants, wie aus „zufälligen Geschichtswahrheiten" „notwendige Vernunftswahrheiten" werden können, stellt er die Frage nach dem universalen Anspruch des Christentums, das sich dem historischen Faktum der Menschwerdung des göttlichen Sohnes verdankt. Jesus Christus ist das „universale concretum". Das Pneuma aber vergegenwärtigt das einmalige Christusereignis im Je-Heute der dahinfließenden Geschichtszeit und universalisiert es. Doch bilden die beiden unterschiedlichen Sendungen des Sohnes und des Hl. Geistes keine doppelte Heilsökonomie, sondern sie konstituieren die eine Ökonomie, die immer zugleich christologisch und pneumatologisch dimensioniert ist.

Neben dem Topos der Postmoderne fungiert die Analogiethematik als Leitmotiv des ganzen Sammelbandes. Roberto Carelli erschließt im Zeichen der Analogie die Fundamente der theologischen Methode Balthasars. M.E. wäre hier ein ergänzender Hinweis angebracht, der klärend festhält, dass die Analogie primär eine Denkform ist und erst sekundär zur Methode wird. Gerade als Denkform kann sie in sehr flexibler Weise auf verschiedene Sachverhalte bezogen werden. Sie bildet in der Tat das Fundament des objektbetonten Duktus der Balthasarschen Methodologie. Einen souveränen und informativen Überblick über die neuere Sekundärliteratur bietet Michael Schulz. In seiner tour d'horizon, die neben Monographien auch dogmatische Handbücher berücksichtigt, tritt die Aktualität des Basler Theologen ins volle Licht. „Insgesamt ist Balthasars Theologie ein einziger Appell und Steinbruch für die Entwicklung eines trinitarischen Denkens in der Theologie, das zugleich aus den Quellen der geistlichen Erfahrung schöpft" (91). Das Postulat der Entwicklung eines trinitarischen Denkens impliziert auch ein vertieftes Reflektieren des Verhältnisses von Ontologie und Theologie. Das auf den S. 102 bis 105 vorgetragene Plädoyer für eine aktphilosophische Ontologie weist m. E. einen viel versprechenden Weg in die Zukunft. Der lectio magistralis von Peter Henrici bleibt es vorbehalten, entschieden über die Zäune der Schultheologie hinauszublicken und Balthasars Theologie im offenen Feld einer Begegnung zwischen Kultur und Glaube zu lozieren. Er gibt uns gleichsam den hermeneutischen Schlüssel an die Hand, wenn er das monumentale Œuvre als eine „Theologie der europäischen Kultur" versteht, „d.h. eine Theologie, die auf dieser Kultur basiert und aus ihr resultiert. Im Übrigen aber ist sie eine spezifisch katholische Theologie, die sich ebenso vom Kulturprotestantismus eines Troeltsch und eines Harnack unterscheidet, die die christliche Offenbarung ihrer eschatologischen Dimension entkleidet und zu einem rein kulturellen Faktor reduziert haben, wie von der ‚Dialektischen Theologie' eines Karl Barth (Mitbürger, Freund und Gesprächspartner Balthasars), nach dem Christentum und Kultur sich höchstens in einer fruchtbaren dialektischen Opposition begegnen. Nichts von all dem findet man in der Theologie Balthasars, die trotz ihrer Aspekte von bisweilen verwirrender Neuheit solide in der katholischen Tradition verankert bleibt, besonders in der patristischen, und unter dieser Hinsicht manchen heute sogar als zu konservativ erscheint" (82; von mir aus dem Italienischen übersetzt).

Der Sammelband als ganzer ist ein erfreuliches Zeugnis einer intensiven Auseinandersetzung mit der Theologie und der darin implizierten Philosophie Hans Urs von Balthasars. Die Rezeption ist schon längst über den deutschen Sprachraum hinausgewachsen; ja man gewinnt den Eindruck, dass sie v.a. im italienischen Raum noch wesentlich intensiver betrieben wird als an manchen deutschen Fakultäten. Freilich meldet sich bei der Lektüre der fremdsprachigen Beiträge gelegentlich der Verdacht, dass mit den Übersetzungen auch gewisse Sinntrübungen oder Sinnverfremdungen transportiert werden können. Wenn z.B. auf S. 56 Anm. 96 „cristologia in dissezione" zu lesen ist, wo im deutschen Originaltext „Christologie im Durchblick" steht, dann entstehen Zweifel über die Richtigkeit der Übersetzung. Auch bei Textproben aus der französischen Balthasar-Ausgabe der Trilogie, die dort eine merkwürdige Bandzählung besitzt, sind mir gelegentlich Bedenken gekommen. Da es sich um den ersten Band der „Collana Balthasariana" handelt, möchte ich noch ein Desiderat rein formaler Art äußern. Bei den nächsten Bänden sollte vermieden werden, dass der Satzspiegel zu eng an die Bindung und den Buchrücken plaziert wird.

Bonstetten Manfred Lochbrunner

Schmidt-Leukel, Perry: **Gott ohne Grenzen.** Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen, – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2005. 536 S., geb. € 29,95 ISBN: 3–579–05219–5

Der aus der deutschen katholischen Theologie ins schottische Glasgow „vertriebene" und dort auf den neu errichteten Lehrstuhl für *World Religions for Peace* berufene Schmidt-Leukel hat ein ebenso umfangreiches wie umfassendes Werk vorgelegt. Darin unternimmt der einst profilierteste Vertreter pluralistischer Theologie im deutschen Sprachraum materialreich und scharfsinnig den Versuch, erstens die Notwendigkeit einer christlichen und pluralistischen Theologie der Religionen (PTR) darzulegen, zweitens deren philosophische und theologische Voraussetzungen zu explizieren und drittens deren Bewährung in der interreligiösen Begegnung von Christentum und Judentum, Islam, Hinduismus und Buddhismus deutlich zu machen.

Die Reflexion auf die Notwendigkeit, Voraussetzungen und Bewährung einer PTR bilden die drei Teile des Buches. Nach einer Einführung, welche den 27. Oktober, Datum des auf Einladung von Papst Johannes Paul II. 1986 abgehaltenen interreligiösen Gebetstreffens in Assisi, mit dem 11. September 2001 konfrontiert, an dem sich Religion als ein ebenso machtvoller wie gefähr-

[1] Den Brief habe ich in dem inzwischen geordneten Balthasar-Bestand des Provinzarchivs der Schweizer Jesuiten in Zürich eingesehen. Bezeichnend erscheint mir, dass Balthasar seine Kritik an Joseph Maréchal und Karl Rahner mit dem ästhetischen Begriff der „Stillosigkeit" formuliert.

licher und gewalttätiger Faktor gezeigt habe, beleuchtet S.-L. Schritte interreligiöser Begegnung und des pluralistischen Aufbruchs. Er hält fest: Wenn die pluralistische Überzeugung zutreffe, „dann muss es eine pluralistische Theologie der Religionen als jüdische, christliche, islamische, hinduistische, buddhistische, usw. Theologie geben" (24). Gegenüber Bestrebungen, die Theologie zu funktionalisieren, zu pragmatisieren bzw. zu ideologisieren, begreift S.-L. die Theologie der Religionen als eine wissenschaftliche Angelegenheit; ihr Anliegen sei nicht primär praktisch, sondern spekulativ. Die religionstheoretische Doppelfrage, wie das Christentum einerseits andere Religionen versteht und beurteilt, und wie es sich andererseits selbst angesichts dieser versteht und beurteilt, konkretisiert sich für den Vf. in fünf Problemkreisen: *erstens* dem dogmatischen Problem der Heilsbedeutung nichtchristlicher Religionen, *zweitens* der praktischen Frage, wie „wir als Christen den Menschen und Institutionen anderer Religionen begegnen" (38) sollen, *drittens* dem kriteriologischen Problem, nach welchen Kriterien andere Religionen beurteilt werden können, *viertens* der hermeneutischen Frage, ob und inwiefern sich vom Standpunkt einer Religion andere richtig verstehen lassen, und *fünftens* der von der Religionskritik aufgebrachten apologetischen Problematik, ob sich die Ansprüche der Religionen durch ihre Differenz und Widersprüchlichkeit nicht selbst widerlegen. S.-L. ist mit Hick davon überzeugt, dass sich trotz der Verschiedenheit religiöser Heilsvorstellungen „so etwas wie eine formale, eventuell aber auch rudimentär inhaltliche Übereinstimmung oder zumindest kompatible Heilskriteriologie ausmachen lässt" (51). Er wendet sich dezidiert gegen den – gerade auch der PRT unterstellten – Relativismus, und er lehnt die religionswissenschaftliche *epoché* als psychologisch unvollziehbar, hermeneutisch unmöglich sowie dem Gegenstand unangemessen ab. Demgegenüber gehe es darum, „sich die eigenen religiösen oder weltanschaulichen Hintergrundannahmen bewusst zu machen und sie auch vor der Forschergemeinde nicht zu verbergen, sondern freizulegen" (57).

S.-L. ist bestrebt, das religionstheologische Dreierschema von Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus als logisch umfassende und theologisch aufklärende Klassifikation aufzuzeigen, die er gegen acht dagegen vorgebrachte Einwände verteidigt und deren religionstheologische Brauchbarkeit er gegenüber alternativen Bemühungen, wie z. B. die um eine Komparative Theologie, herausstellt. Im Durchgang durch die drei religionstheologischen Standpunkte legt er sodann eine Kritik des christlichen Exklusivismus vor, innerhalb dessen er radikale, gemäßigte und unentschiedene Varianten identifiziert. Während er in *Dominus Iesus* eine widersprüchliche, zwischen gemäßigtem Exklusivismus und Inklusivismus schwankende Position ausmacht, sieht er in der EKD-Studie *Religionen, Religiosität und christlicher Glaube* einen unentschiedenen Exklusivismus am Werk. Für evangelikale Kreise sei eine radikal exklusivistische Einstellung typisch, die sich auch bei prominenten Proponenten der Reformierten Epistemologie finde, wohingegen K. Barth und sein Umfeld einen gemäßigten Exklusivismus verträten. Dezidiert setzt sich S.-L. mit dem radikalen Exklusivisten W. L. Craig auseinander, dem zufolge es ungeachtet des inzwischen auch von den meisten Exklusivisten vertretenen allgemeinen Heilswillens Gottes logisch zwingende Gründe gebe, „die es auch für Gott unausweichlich machen, dass nicht alle Menschen das Heil erlangen" (116). Laut S.-L. vermag keine der exklusivistischen Alternativen zu überzeugen, weshalb bereits die Heilsfrage ausreiche, „um den christlichen Exklusivismus aus dem Kreis der theologisch glaubwürdigen Positionen auszuschließen" (122). Zudem fänden sich, wie selbst Barth einräumt, in nichtchristlichen Religionen zahlreiche Parallelen zu dem, was im Christentum als Ausdruck heilshafter Erkenntnis Gottes gelte. Damit erledige sich der christliche Anspruch auf Einzigartigkeit. Den Inklusivismus führt S.-L. anhand eines Briefes von Papst Johannes Paul II. vor, der eindeutig bekräftige, dass Gottes Gnade alle Menschen erreiche und eine echte Heilsmöglichkeit für alle Nichtchristen begründe. Dem Glasgower Theologen zufolge markiert *Nostra Aetate* für die katholische Kirche den Übergang von einem gemäßigten Exklusivismus zum Inklusivismus, welcher allerdings bereits biblische Wurzeln besitze und in der *logoi spermatikoi*-Lehre der Kirchenväter zum Zuge komme, dann aber erst wieder im 20. Jh., v. a. durch K. Rahner, zur dominierenden theologischen Position werde. Bei J. Dupuis und dem Evangelikalen M. Heim macht S.-L. eine Entwicklung hin zum pluralisierenden Inklusivismus aus, hält dagegen freilich fest: „Eine ehrliche inklusivistische Überzeugung sollte das Ideal anstreben, die einzige, allen anderen überlegene Offenbarung auch möglichst allen Menschen mitzuteilen, also die Christianisierung der Welt und somit die Überwindung der religiösen Vielfalt." (151) Der Vf. weist den u. a. von H. Küng vorgebrachten Vereinnahmungsvorwurf gegen den Inklusivismus als ausgesprochen schwachen und nicht gültigen Einwand zurück. Dagegen spreche jedoch dessen unzureichende empirische Evidenz. „Wenn wir die Religionen hinsichtlich ihrer guten Früchte unvoreingenommen miteinander vergleichen, dann lässt sich keine deutliche Überlegenheit des Christentums erkennen." (157) Auch die dogmatische Evidenz der Einzigartigkeit der Inkarnation sowie der heilskonstitutiven Rolle Jesu steht S.-L. zufolge in Frage.

In der Bibel findet der Vf. einige Aussagen, welche sich im pluralistischen Sinn heranziehen lassen, in der Kirchen- und Theologiegeschichte allerdings nur dürftige Spuren. Erst in der zweiten Hälfte des 20. Jh.s komme es zu pluralistischen Aufbrüchen. S.-L. ordnet sie sieben Strömungen zu. Pluralismus trete auf 1) als Ergebnis interreligiöser Dialoge, 2) als religionswissenschaftliche Arbeitshypothese, 3) als Hypothese systematischer Theologie und Religionsphilosophie, 4) als metaphysisches Axiom der traditionalen Schule, 5) als Leitvision ökumenisch und missionswissenschaftlich orientierter Theologie, 6) als Basis interreligiöser Befreiungstheologie und 7) als Basis eines interreligiösen Feminismus. Auch in den Heiligen Schriften und theologischen Konzepten anderer Religionen stellt S.-L. pluralistische Haltungen und Ansätze fest. Die PRT versteht er als eine Hypothese, welche zum einen wahrheitsfähig sein will und von daher philosophisch sein muss, welche zum anderen beansprucht, den christlichen Standpunkt nicht aufzugeben und insofern theologisch konsistent zu formulieren ist. Der christliche Pluralismus habe sich zudem mit pluralistischen Ansätzen anderer Religionen abzugleichen und die pluralistische Hypothese im Rahmen des interreligiösen Dialogs weiter zu entwickeln. S.-L. begreift die PRT als eine christliche Option, die von bestimmten philosophischen und theologischen Voraussetzungen ausgeht: einer metaphysischen, einer epistemologischen, einer hermeneutischen, einer soteriologischen sowie einer christologischen. In Teil II werden diese Voraussetzungen konkretisiert und expliziert.

Zu Beginn thematisiert der Vf. den Glauben an eine transzendente Wirklichkeit als metaphysische Voraussetzung der PRT und legt dar, dass dies sowohl für Religionen gelte, welche diese Wirklichkeit personal verstehen als auch für jene, die sie impersonal fassen. Dieser Wirklichkeit eigne nach Auffassung aller großen Religionen Unbegreifbarkeit und Unaussprechlichkeit und gleichzeitig Relevanz für die Welt, insofern sie aller endlichen Wirklichkeit Sinn verleihe sowie die Authentizität religiöser Erfahrung gewährleiste. Epistemologische Voraussetzung der PRT ist laut S.-L., dass die Erkenntnis der transzendenten Wirklichkeit dem Menschen in Gestalt religiöser Erfahrung zuteil wird. Von einem kommunikationstheoretischen Verständnis von Offenbarung als göttlicher Selbsterschließung aus begreift er religiöse Erfahrung als Offenbarungsempfang und sieht darin zugleich den „Quellgrund und das Lebensblut der Religionen" (217). Religiöse Erfahrung sei immer interpretierte Wahrnehmung, so dass sich aufgrund kulturell unterschiedlicher Wahrnehmungsbedingungen eine „realistische" Perspektivität religiöser Erfahrung ergebe. Trotz Gottes Unsagbarkeit müsse von ihm geredet werden, wofür S.-L. einen logischen, einen semantischen sowie einen spirituellen Grund anführt, die er mit den drei *viae* in Verbindung bringt. Religiöse Rede könne dann als adäquat gelten, wenn sie Menschen in die richtige Disposition gegenüber der transzendenten Wirklichkeit bringe, weshalb ihr ein soteriologischer Grundzug eigne. Ziel von Offenbarung sei „das Heil des Menschen" (256), womit die Frage nach der Heilsbedeutung der Religionen zur Debatte steht. S.-L. spricht sich im Anschluss an Rahner, Hick u. a. für eine allgemeine Heilsmöglichkeit aus, differenziert mit van der Heijden zwischen Heilschance und Heilssituation und hält mit Hick und Knitter fest: „Wenn sich in den Religionen auf vielfältige Weise heilshafte Offenheit für die transzendente Wirklichkeit objektiviert, dann letztlich durch Menschen, die sich dieser Wirklichkeit geöffnet haben und hierbei zur Liebe befreit werden und wurden." (269)

Als christologische Voraussetzung der PRT bezeichnet S.-L. die Auffassung, dass Jesus Offenbarer, allerdings nicht der einzige, allen anderen überlegene Heilsmittler ist. Mit S. Ogden betont er, das Christusereignis sei nicht konstitutiv, sondern repräsentativ für die Heilsmöglichkeit. Mit Hick versteht er Inkarnation als Metapher. Gott inkarniert sich ihm zufolge in Jesus in einem subjektiven und intersubjektiven Sinn, woraus sich ein gradualistisches und funktionalistisches Verständnis der Inkarnation ergebe, das er im Anschluss an Baillie, Lampe und Rahner expliziert. Die Trinitätslehre ist S.-L. zufolge erstens an religiöse Erfahrungen zurückgebunden. Sie stellt zweitens „eine spezifisch christliche Symbolisierung dieser Erfahrung dar und drittens besitzt sie eine weit über die Grenzen des Christentums hinausgreifende universale Dynamik" (298).

Teil III widmet sich der Bewährung einer PRT in der interreligiösen Begegnung. Mit Blick auf Christentum und Judentum liefert S.-L. einen beschämenden historischen Rückblick auf den christlichen Antijudaismus, zeigt dessen theologische Wurzeln auf und macht dann auf inklusivistische Öffnungen aufmerksam, die er auf katholischer Seite in *Nostra Aetate* und auf evangelischer etwa in der viel beachteten Erklärung der Evangelischen Kirche im Rheinland von 1980 erkennt. Die Kernfrage bei der Überwindung des theologischen Antijudaismus ist laut S.-L. identisch mit dem Kernproblem des Inklusivismus, mit dessen christologisch begründeten christlichen Überlegenheitsanspruch eine Substitutionstheorie einhergehe. In den Positionen der „Ein Bund-Theologie" träten pluralisierende Entwicklungen zutage, beim Ansatz von F.-W. Marquardt nimmt er eine inklusivistische Allianz mit dem Judentum wahr; die ausführlich gewürdigte R. Radford Ruether vertrete indes eine pluralistische Position. Letztere finde sich auf jüdischer Seite etwa bei D. Cohn-Sherbok, J. Sacks und im Text *Dabru Emet*.

Mit Bezug auf Christentum und Islam skizziert der Vf. zunächst die historischen Belastungen und führt aus, wie sich der Islam aus christlich exlusivistischer Sicht darstellt, um dann wiederum inklusivistische Öffnungen anzusprechen, die er am Pionierwerk von K. Cragg festmacht. Als Pluralist kommt insbesondere W. C. Smith zur Sprache. Pluralistische Perspektiven können sich laut S.-L. ergeben mit Blick auf Inkarnation und Trinität, Muhammad und Jesus und durch einen pluralistischen Islam, als deren Vertreter etwa S. H. Nasr, M. Ayoub und M. Aydin herangezogen werden.

Christentum und Hinduismus wird im Ausgang von der christlichen Kolonisation und Mission sowie der neo-hinduistischen Reaktion darauf behandelt. Inklusivistische Öffnungen erkennt S.-L. in der Arbeit J. N. Farquhars über die „Krone des Hinduismus" (für ihn Jesus Christus), bei J. Neuner und J. Dupuis. Als Pluralist wird der von einer inklusivistischen zur pluralistischen Position gelangte R. Panikkar vorgestellt und gewürdigt. Einer solchen Überzeugung haben sich laut Vf. M. M. Thomas und St. Samartha angenähert. Einen Testfall für den Pluralismus stelle das indische Kastensystem dar. Christliche Pluralisten dürften erstens „keinen Zweifel an der Ablehnung der entwürdigenden, enthumanisierenden Züge des Kastensystems aufkommen lassen" (426), könnten

zweitens nicht bestreiten, dass dieses System in den religiösen Vorstellungen und Schriften des Hinduismus verwurzelt sei, müssten drittens einsehen, dass die schrittweise Überwindung des Kastensystems v. a. von Hindus selbst betrieben werden müsse und hätten viertens darauf hinzuweisen, dass vergleichbare Übel auch im Christentum existieren.

Was den Buddhismus angeht, beginnt S.-L. mit der Geschichte christlich-buddhistischer Begegnung, macht auf die überraschenden Parallelen in deren kanonischen Schriften aufmerksam, erörtert die historischen Belastungen und hält den im Zuge der christlichen Mission formulierten wechselseitigen Exklusivismus fest, für den er den Jesuiten M. Ricci einerseits und den Zen-Meister Yuanwu andererseits anführt. Inklusivistische Öffnungen sieht er zunächst innerhalb religionswissenschaftlicher Kreise, welche den Buddhismus nicht mehr nihilistisch oder atheistisch, sondern mystisch interpretieren. Zu dieser Interpretationsrichtung zählt der Vf. H. Enomiya-Lasalle und H. Dumoulin, auf buddhistischer Seite den frühen M. Abe. Als Pionier des Pluralismus vom anfänglichen Inklusivismus wird L. A. de Silva präsentiert, der die christliche Trinitätslehre in Korrelation zur buddhistischen Lehre von den drei Daseinsmerkmalen gesetzt und den Unterschied der Transzendenzerfahrung an den Aspekten der Unbedingtheit bzw. der Vertrautheit festgemacht hat. In Weiterführung von Auffassungen de Silvas und A. Pieris' geht S.-L. von einer christlich-buddhistischen Komplementarität im Hinblick auf die Grunderfahrung des Menschen aus, welche christlich von der interpersonalen Bezogenheit, buddhistisch von der Vergänglichkeit aus verstanden werde. In existentieller Hinsicht beruhe die Komplementarität auf jener „von Anfangslosigkeit und liebendem Engagement" (465). Insofern könnten beide Traditionen einander bereichern und fördern, relativieren und korrigieren, wofür der Vf. auf Buddhadasa Bhikku, K. Nishitani und M. Abe rekurriert.

Abschließend kennzeichnet S.-L. die PRT als eine plausible theologische Hypothese, aus der sich die praktische Konsequenz ergebe, alle auf Konversion abzielenden Missionsversuche einzustellen, um die göttliche „Mission" jeder Religion in Dialog und Zusammenarbeit auszuführen. Wie Smith aufgezeigt habe, befinde sich eine solche Theologie unterwegs auf dem Weg zur Welt-Theologie. Ihr korrespondiere eine interreligiöse Spiritualität, welche sich durch die Tugenden der Zuversicht, Demut, Neugier, Freundschaft, Ehrlichkeit und Dankbarkeit sowie durch Mut auszeichne.

S.-L. hat mit „Gott ohne Grenzen" ein beeindruckendes Werk vorgelegt, das die PRT argumentativ stark macht, diese auf dem Hintergrund einer differenzierten und facettenreichen Darlegung der Positionen des Exklusivismus sowie des Inklusivismus wortmächtig verteidigt und mit einer Fülle von Belegen aus den großen religiösen Traditionen und ihren theologischen Reflexionen abstützt und unterfüttert. S.-L. ist dabei bemüht, die PRT als eine christlich-theologische Position zu entwickeln und dazu Pendants in anderen Religionen zu finden, womit er dem wiederholt gegen die PRT geäußerten Vorwurf, sie nehme eine, sei es erkenntnistheoretisch unmögliche, sei es theologisch unangemessene Vogelperspektive ein, zu begegnen sucht. Wie der späte Hick (vgl. J. Hick, A Christian Theology of Religions, Louisville 1995) präsentiert er die PRT aus christlich-theologischer Perspektive und als ebensolche Position.

Gegenüber der kenntnisreichen Ausarbeitung der PRT bei S.-L. sind m. E. drei Vorbehalte anzubringen. Sie ist *erstens* durch ein liberal-individualistisches Verständnis von Offenbarung, Heil und religiöser Erfahrung geprägt, welches diese auf „den Menschen" (256 u. ö.), seine Gottesbeziehung, Gotteserfahrung und Heilsmöglichkeit bezieht, ohne den institutionellen Rahmen sowie die kommunitären und kommunikativen Gestalten religiöser Realität, Erfahrung und Praxis als vorgängig, formativ und unverzichtbar zu bedenken. Statt von institutionellen Religionen geht S.-L. eher von individueller Religiosität aus und vernachlässigt im Gefolge des frühen Schleiermacher und W. C. Smiths die institutionelle ebenso wie die gemeinschaftliche Seite der Religionen. *Zweitens* bezeichnet S.-L. sein Unterfangen als primär spekulativ und konzentriert sich dementsprechend auf metaphysische und epistemologische Fragen bzw. auf semantische oder „dogmatische" Gehalte der Religionen, ohne Religion und Religionen von vornherein als eine elementar praktische Angelegenheit zu begreifen, die zuallererst performativ geschieht, nämlich rituell, kommunikativ, kommunitär und kritisch getan wird.

Drittens eignet auch der christlich-theologisch eingebundenen PRT eine Religionen übergreifende Optik, die über eine religionsüberschreitende Perspektive hinausgeht und zur Vogelperspektive tendiert. Wer sich auf die an das Comtesche Dreistadiengesetz erinnernde Nomenklatur der PRT einlässt, kommt theologisch m. E. nicht über den Inklusivismus hinaus. Dabei erkennt und anerkennt ein reflexiv gewordener, wechselseitiger Inklusivismus, dass Gläubige anderer Religionen, wenn sie ihrem Glauben treu bleiben und diesen weiterhin praktizieren wollen, das Christentum genauso in ihren jeweiligen Horizont inkludieren und integrieren, wie das die christliche Theologie mit ihnen tut. Ein solches Tun hat weder mit Vereinnahmung oder Imperialismus noch mit Überheblichkeit oder Überlegenheit zu tun, sondern ist Implikat des jeweiligen Wahrheitsanspruchs. Dieser ist keinesfalls mit einem absolutistischen bzw. fundamentalistischen Wahrheitsmonopol zu verwechseln. Im Kontext einer „interaktiven Universalität" (H. Askari, zit. von S.-L., 490) verlangt er gerade, dass er diskursiv vorgebracht, argumentativ geprüft und im interreligiösen Dialog bewährt wird.

Luzern Edmund Arens

Fundamentaltheologie

Herms, Eilert: **Phänomene des Glaubens.** Beiträge zur Fundamentaltheologie, – Tübingen: Mohr Siebeck 2006. XXII, 532 S., Ln € 89,00 ISBN: 3–16–148654–4

Das neueste Buch von Herms mit dem Titel „Phänomene des Glaubens" umfasst insgesamt einundzwanzig Beiträge, die zwischen den Jahren 1994 und 2004 entstanden sind, sowie zum Teil noch unveröffentlichte Vorträge. H., der sich bereits in seiner Diss. (1974) mit der Systemkonzeption Schleiermachers befasste und seither mit seinen Studien zur Schleiermacher-Renaissance mit beitrug, erweist sich auch in dem hier vorliegenden Werk deutlich von der Theologie Schleiermachers inspiriert. In Schleiermachers Entwurf eines Wissenschaftssystems findet er die grundlegenden Voraussetzungen für ein angemessenes Verständnis der Grundstruktur menschlichen Lebens und seines geschichtlichen Werdens, in dessen Kontext er zum einen das christliche Wirklichkeitsverständnis zu explizieren und zum andern die Glaubensgewissheit zu begründen versucht.

Im Vorwort wird der fundamentaltheologische Ansatz, der den nachfolgenden Studien zugrunde liegt, erläutert. Zunächst ist für H. im Bezug auf das Christentum die Differenzierung zwischen einer Außen- und Innensicht grundlegend: Die Außensicht ist in den letzten 250 Jahren durch Religions- und Christentumskritik sowie durch den philosophischen Wahrheitsskeptizismus so nachhaltig geprägt worden, dass der christliche Glaube heute in der Öffentlichkeit geradezu als pathologisch erscheint, als „eine lediglich akzidentelle Erscheinung des menschlichen Lebens" (IX). Demgegenüber ist es jedoch gerade der christliche Glaube, der in seiner Binnensicht die Lebenswirklichkeit, auf die sich auch die Außensicht bezieht, viel umfassender wahrnimmt. Insofern es beiden Sichtweisen um ein und dieselbe Wirklichkeit geht, ist die Binnensicht des christlichen Glaubens auf die Außensicht verwiesen, ja geradezu zur Kommunikation mit ihr verpflichtet. Denn die Binnensicht weiß um Aspekte der von allen geteilten Wirklichkeit, welche sich der Außenperspektive noch nicht erschlossen haben, die aber zu erkennen alle Menschen bestimmt sind. Der Glaube braucht diese Kommunikation nicht zu scheuen, nicht deshalb, weil er fähig wäre, die Wahrheit seiner Hinweise auf die entscheidenden Züge der allen gemeinsam gewährten Lebenswirklichkeit beweisen zu können, sondern deshalb, „weil sein Hinweis [...] unter der unfehlbaren Verheißung" der Selbstevidenz eben dieser im „Glauben erschlossenen Züge der gemeinsam geteilten Wirklichkeit" steht (XIII).

Die Binnenperspektive des Glaubens hat mit der Außenperspektive nicht etwa um bessere Argumente zu streiten, sondern diese stattdessen zur Wahrnehmung der Phänomene des Glaubens anzuleiten, d. h. zum Sehen jener Züge menschlicher Lebensgegenwart, durch welche sie die Gnade und Wahrheit des Schöpfers manifestiert. Auf diese Weise sollen letztlich allen Menschen, denen bislang nur die Außensicht zuteil ist, die Augen aufgehen, so dass sie zur Glaubensgewissheit gelangen. Näherhin lassen sich zwei Arten von Phänomenen unterscheiden: „diejenigen Phänomene des Glaubens, die er bietet", und jene Phänomene, „die ihn begründen und tragen. Die einen präsentieren sich nicht ohne die andern." (XVIII). H. versteht den theologischen Auftrag darum nicht nur als *„Auslegung von überlieferten Glaubenszeugnissen"*, sondern ebenso als *„Selbstauslegung des Glaubens und seiner Daseinsgewissheit."* (XIX) Dieses Theologieverständnis – „Theologie als Phänomenologie des Glaubens" – wird im achten und neunten Beitrag eigens vertieft.

Die ersten drei Beiträge des Bdes versuchen aufzuzeigen, dass sowohl das maßgeblich biblische als auch reformatorische sowie neuzeitliche evangelische Glaubenszeugnis gleichermaßen auf die Phänomene des Glaubens bezogen sind, also auf den Inhalt des Glaubens und auf das, was ihn begründet und trägt. Paulus, Luther und Schleiermacher, „die für das evangelische Glaubensverständnis [...] klassische Bedeutung besitzen" (1), ist gemeinsam, dass sie die Glaubensgewissheit so zu ihrem theologischen Reflexionsgegenstand gemacht haben, dass sie jeweils das Geschehen ihres Zustandekommens als ein geordnetes Zusammenspiel von Ereignisschritten der Selbstvergegenwärtigung Gottes im Menschen beschrieben haben. Luther, dessen „Theologie eine Theorie der Gnaden*gewißheit*" ist (56), beantwortet die Frage nach der Gewissheitskonstitution anhand des geordneten Zusammenwirkens von äußerer und innerer Klarheit des Wortes Gottes: Die Glaubensgewissheit kommt zustande, indem die äußerlich schon existierende claritas scripturae mit Hilfe des Heiligen Geistes, der „in einem Menschen die Evidenz der Wahrheit" des Lebenszeugnisses Jesu Christi wirkt (89) und so zur Selbsterkenntnis ermächtigt, für die cognitio des Herzens zur inneren, heilswirksamen Klarheit befördert wird. Die Glaubensgewissheit gründet also in der Selbstvergegenwärtigung Gottes in seiner Wahrheit – die „Infallibilität des Glaubens" (58), sein Charakter als Gewissheit wurzelt näherhin in der infalliblen Allmacht Gottes, d. h. der allmächtigen

und unfehlbaren Wahrheit (66). In diesem Zusammenhang macht H. kritisch darauf aufmerksam, dass vom so gewirkten Glauben allein die „durch das Wirken des Geistes evident gemachte Wahrheit des Evangeliums" (93) als Autorität anerkannt werden kann, weshalb Luther mit seiner Behauptung, dass auch Konzilien irren könnten, recht gehabt hätte.

Luthers fundamentaltheologische Theorie über den Aufbau der Glaubensgewissheit, die immer auch Heils- und Versöhnungsgewissheit ist (74ff), korreliert mit dem, was Paulus als für die Gewissheitskonstitution exemplarisch angesehen hat. Allerdings deutet sich bei ihm schon insoweit eine Lösung von der Schriftklarheit an, als es ihm im Kontext der beiden Erkenntnisstatus letztlich auf die viva vox des Evangeliums ankommt. Schleiermacher schließlich hat in seiner Theorie der Glaubensgewissheit die klassische Zuspitzung auf die Schrift zugunsten des Ganzen des Kerygmas hinter sich gelassen. Menschen gewinnen einen Totaleindruck der Existenzweise der Person des Erlösers, der in ihr herrschenden Dominanz der Gottes- über die Weltgewissheit durch das Kerygma: Sie werden durch die sprachliche Bezeugung dieser Existenzweise in diese selbst versetzt „und gelangen somit zur Gewissheit des Erlöstseins ihrer Existenz". (50) Wie für Paulus und Luther so gründet auch für Schleiermacher der heilswirksame Erkenntnisstatus im Schöpferwillen Gottes, wenngleich für ihn die Glaubensgewissheit weniger aufgrund der „*Wirksamkeit Gottes in Christus durch den Heiligen Geist*" zustande kommt als vielmehr durch die „*Wirksamkeit [Gottes] in und durch Christus*" (55).

Die nachfolgenden vier Artikel thematisieren den Glauben als ein Wahrheitsbewusstsein, als Gewissheit über das höchste Gut des Menschen, wodurch sein überlegtes Handeln geordnet, geleitet und motiviert wird. Dabei wendet sich H. u. a. gegen die seiner Ansicht nach gängige Auffassung, bei Offenbarung und natürlicher Erkenntnisbewegung handle es sich um zwei verschiedene Quellen von Wahrheitserkenntnis, und plädiert stattdessen für ein Verständnis von Offenbarung, wonach für alle menschliche Welt- und Selbstgewissheit Offenbarungsvorgänge konstitutiv sind. Seiner „These [...], daß Transzendenzgewißheit *derselben* Quelle entstammt wie jede Gewißheit" (97 Anm. 3) ist wohl zuzustimmen, nicht jedoch seinem Verständnis und seiner Kritik an der katholischen Position hinsichtlich des natürlichen Erkenntnisvermögens (101f). Für das Wahrheitsbewusstsein des christlichen Glaubens ist weiterhin das Faktum bedeutsam, dass von Gott die wahre Menschheit Jesu angenommen wurde und infolgedessen im Ganzen der menschlichen Natur Jesu die Wahrheit der leibhaften Natur des Menschen erkannt werden kann. Die Betonung der Menschheit Jesu schlösse dann aber auch ein Verhältnis zur Mutterschaft Marias mit ein, was im Protestantismus nicht selbstverständlich sei – hier bietet sich ein ökumenischer Anknüpfungspunkt. Das Thema Ganzheit des Menschen kehrt in späteren Ausführungen über „Dogma" und „Dogmatik" wieder: In allen großen Themenbereichen der Dogmatik „geht es um die Erfahrung von Ganzheit als Geschick, um die Erfahrung einer Ganzheit, die der Person durch eben das Geschick, welches ihr Personsein konstituiert und bestimmt, zuteil wird." (185) H. versteht Dogmatik „als das Ganzwerden menschlicher Gewissheit und damit auch das Ganzwerden des Personseins selber" (XX). In einem weiteren Beitrag geht er auf das Verhältnis von Wahrheit und Freiheit ein: „*Freiheit* [...] ist fundiert und geformt durch das *Innesein von Wahrheit*, zu deutsch: durch *Gewißheit*." (149) Wahrheitsgewissheit fundiert aber nicht nur die Freiheit, sondern immer auch die Gemeinschaft, weshalb die evidente Wahrheit des Evangeliums auch die Einheit der Christen fundieren könnte, falls die kirchliche Überlieferung dieser Wahrheit nicht mit der Autorität der Wahrheit des Evangeliums gleichgesetzt würde. Was hier kritisch gegenüber der katholischen Kirche formuliert wird, trifft heute allerdings nicht mehr zu – das eigentliche Problem bildet wohl die reformatorische Idee von der Klarheit bzw. Selbstevidenz des Evangeliums.

Die nachfolgenden Beiträge entfalten das vorausgesetzte Wirklichkeitsverständnis des Menschen und seiner Welt, indem hauptsächlich das Thema Zeit einer eingehenden Reflexion unterzogen wird. U. a. wird das Psalmwort: „Meine Zeit in Gottes Händen" der Sache nach exegetisiert: Gottes Zeit bestimmt und umfängt die durch den Menschen bestimmte Zeit und das Erleben der Wahrheit des Evangeliums lässt erkennen, dass sich die Zeit Gottes in ihrer Eigenmacht, die jeden Menschen bestimmt, auf Schöpfung, Versöhnung und Vollendung menschlicher Zeit richtet. Auch wird dem Verhältnis von evolutionärem Weltprozess und Zeit, dem Erleben von Zeit in Form des „Diktats der Zeit" sowie dem „Verständnis des dynamischen Grundcharakters von Gegenwart als Werden des Guten" (XX) nachgespürt. Wirklich wird das Gute durch die Realisierung des Willens des Schöpfers, d. h. durch das Kommen des Reiches Gottes und eben dies ist die ontologische Grundlage der Ethik.

Sodann werden verschiedene Einzelthemen zur Dogmatik erörtert, wie etwa das Wahrnehmen, Verstehen und Gestalten jenes menschlichen Lebens, dessen Bedingungen des geschichtlichen Werdens durch Gott den Schöpfer vorgängig bestimmt sind. Außerdem seien das Böse und seine Macht „rein aus der geschaffenen conditio humana, ohne Rückgriff auf übermenschliche Wesen, Engel oder Teufel" (367) zu verstehen. Wenn H. indes den Ursprung des Bösen auf das menschliche Wählen zurückführt, so ist damit das Problem „unde malum?" nicht gelöst – der Ursprung des Bösen bleibt ein mysterium und die Theodizeefrage ungelöst. Schließlich wird das Verhältnis von Gesetz und Evangelium aus reformatorischer Sicht thematisiert, wobei Luthers komprehensives Evangeliumsverständnis herausgearbeitet wird, welches die katholische Kirche als ausreichenden Grund für die Verweigerung von Kirchengemeinschaft behandle (389), was so indes auf die katholische Position nicht zutrifft. Bei der Behandlung dogmatischer Einzelthemen wird H.' Dogmatikverständnis, das er im neunten Beitrag bereits ausgeführt hatte, nochmals deutlich: Dogmatik beschreibt „die dynamischen Konstitutionsbedingungen menschlicher Lebensgegenwart als des Werdens des Reiches Gottes, des Ursprungs dieses Werdens und seines Zieles", und das bedeutet nichts anderes als dass die Dogmatik diejenige Gewissheit expliziert, die „das christliche Ethos begründet: nämlich der Gewissheit über das heilszielstrebige Gewährtsein und Gewährtwerden unserer geschaffenen Persongegenwart aus der schöpferischen Persongegenwart des dreieinigen Gottes heraus." (XX)

Der erste Beitrag des Bdes wird nun thematisch erneut aufgegriffen, insofern das Verständnis des evangelischen Schriftprinzips anhand des Gebrauchs der Schrift als Kanon erläutert wird: Die Funktion der Schrift als Kanon bzw. Richtschnur und Regel aller christlichen Lehre gibt Aufschluss über ihr Wesen, betont H. entgegen der theologischen Schulmeinung, wonach „die Funktion der Heiligen Schrift aus ihrem Wesen begründet" wird (392). Die Schrift präsentiert die maßstäblichen Kommunikationsmuster der Offenbarungsgeschehnisse, näherhin die christliche Kommunikation des Alten Testamentes und insofern bezeugt die Schrift ihren eigenen kanonischen Gebrauch, der wiederum als Norm des Schriftgebrauchs anzusehen ist. Die Frage, wie es sich mit der Selbstevidenz der Schrift verhält, ist nicht Gegenstand der Reflexion.

Die anschließenden drei Texte nehmen sich des Verhältnisses von Theologie und Kulturwissenschaften, insbesondere der Geschichts- und Religionswissenschaft an. Denn wenn die Theologie als Phänomenologie des christlichen Glaubens bestimmt und in diesem Zusammenhang die christliche Tradition für bedeutsam erachtet wird, dann drängt sich sachlogisch die Frage nach dem Verhältnis der Theologie zu jenen Wissenschaften auf, die gleichfalls die Geschichtserkenntnis zum Gegenstand haben. In diesem Zusammenhang entfaltet H. u. a. die These, dass es „eine spezifisch christlich-theologische Sicht der Bedingungen möglicher Geschichte" (427) gibt, nämlich transzendentale Bedingungen, die unverwechselbare inhaltliche Konsequenzen für das Geschichtsverständnis und die -schreibung zeitigen. Eine christlich-theologische Geschichtswissenschaft greift auf die transzendentalen Bedingungen möglicher Geschichte kategorial vor; „[s]ie lebt von der konstitutiven Differenz zwischen historischer Erkenntnis aufgrund von Einsichten in die transzendentalen Bedingungen möglicher Geschichte und systematischer Erkenntnis eben dieser transzendentalen Bedingungen." (430f) Eine Theologie, die „die dynamischen Konstitutionsbedingungen menschlicher Lebensgegenwart als das Werden des Reiches Gottes" beschreibt, versteht sich verständlicherweise als eine Kulturwissenschaft, die, wie alle kulturwissenschaftlichen Aktivitäten an ein bestimmtes, kulturgeschichtlich gewachsenes, vorwissenschaftliches Wirklichkeitsverständnis gebunden ist – in diesem Fall an das des Glaubens. Im nachfolgenden Beitrag vertritt H. u. a. die These: „Theologie ist Religionswissenschaft, und zwar in exemplarischer Gestalt Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft." (459) Die These, Theologie sei die mit einem christlichen Vorverständnis betriebene Religionswissenschaft, welche hermeneutisch prinzipiell nicht neutral sein könne, ist durchaus diskussionswürdig.

Den Abschluss bildet eine Reflexion über die Formel: „Evangelisch aus gutem Grund", die das Evangelischsein aus sich selbst zu begründen versucht. Hierzu wird zunächst die Pointe des reformatorischen Verständnisses des christlichen Glaubens in der Wiederentdeckung der christlichen Freiheit allein Gott zu gehorchen festgemacht. Die Möglichkeit, dass sich Gott dem Menschen so zur Gewissheit bringt, dass er zu einem verantworteten Leben, das allein Gott gehorcht, Lust und Liebe verspürt, macht nach H. die Begeisterung des Evangelischseins aus. Ob allerdings allein die „Zeugnisinstitutionen der evangelischen Kirchen" zu der von der christlichen Freiheit bestimmten „vision of live" begeistern können (496), darüber kann durchaus diskutiert werden.

Der Bd umfasst äußerst tiefgründige und informative Beiträge, die sich nicht darauf beschränken, überlieferte Glaubenszeugnisse auszulegen, sondern den Glauben selbst und seine Daseinsgewissheit, und insofern wichtige fundamentaltheologische Arbeit leisten. Dabei entsteht eine Fundamentaltheologie, die sich als eine anthropologisch fundierte Wissenschaft von der Wirklichkeit im Ganzen versteht und sich in der Binnenperspektive des Christentums expliziert. Durch die Erschließung der Phänomene des christlichen Glaubens soll zum Sehen bzw. Glauben eingeladen werden. Ähnliche hermeneutisch orientierte Ansätze finden sich zwar auch in der katholischen Fundamentaltheologie, doch drückt sich das konfessionelle, d. h. evangelische Moment in der bewussten Anschließung an Schleiermacher sowie in der Ablehnung einer natürlichen Theologie aus. In diesem Zusammenhang stellt sich indes die grundsätzliche Frage, ob sich heute, da die Wirklichkeitsdeutung des christlichen Glaubens massiv angefragt wird, das Wahrheitsbewusstsein des christlichen Glaubens allein durch die Explikation der Phänomene des Glaubens einzustellen vermag und eine Fundamentaltheologie, die bei der rationalen Glaubensverantwortung ausschließlich hermeneutisch arbeitet, sich nicht in die Gefahr begibt, die gemeinsame Ebene für einen rationalen Diskurs mit Nichtglaubenden zu verlieren. Ist ein ausschließlich hermeneutischer bzw. immanentistischer Ansatz nicht ergänzungsbedürftig? Bedarf es nicht auch eines rationalen Zugangs zum Glaubensverstehen? Trotz dieser kritischen Anfragen verdient der mit einem Register ausgestattete Bd breite Aufmerksamkeit, bietet er doch einen aufschlussreichen Einblick in ein eigenständiges, innovatives und in sich geschlossenes fundamentaltheologisches Konzept, wenngleich der Sprachstil nicht immer einfach ist.

Eichstätt Christoph Böttigheimer

Hofmann, Peter: **Die Bibel ist die Erste Theologie**. Ein fundamentaltheologischer Ansatz, –Paderborn: Ferdinand Schöningh 2005. 462 S., kart € 59,00 ISBN: 3–506–71369–8

Einen fundamentaltheologischen Ansatz verspricht das Werk des Koblenzer Systematikers. Der in der Fundamentaltheologie allzu oft in Anspruch genommenen „reinen Vernunft" setzt er eine „theologische Vernunft" entgegen, die er auf der Basis des Schrift gewordenen Glaubens in Tradition, Liturgie und Lehramt als deren *loci* aufsucht und entfaltet. Im Ausgang von diesen originären Erkenntnisorten der christlichen Theologie will Hofmann eine weder rationalistische noch fideistische Theologie entwerfen, welche sich am derzeit vieldiskutierten *canonical approach* der Biblischen Theologie orientiert und ihre Theologizität an der „zwei-einen" Schrift ausweist.

H.s anspruchsvoller Ansatz, der „ein mehr oder weniger kohärentes Modell" (6) darstellen soll, präsentiert sich in zwei Teilen. Zunächst werden in Teil A Themen bzw. Problemfelder der Fundamentaltheologie angesprochen. Dieser Teil beinhaltet durchaus heterogene Texte: von knappen Skizzen etwa zur Frage, wie fundamental Theologie sein soll, über theologiegeschichtliche Erwägungen zur Trinitätsspekulation Richards von St. Victor, dessen Trinitätslehre als „tragende Struktur der Fundamentaltheologie verstanden und weitergedacht werden" (76) dürfe, bis hin zur ausgreifenden Betrachtung einer an Schabbat und Sonntag anknüpfenden Eschatologie *Coram Israel*. Im Beitrag „Gott – Anschauen – Üben" setzt sich H. von transzendentalphilosophischen bzw. -theologischen Letztbegründungsstrategien ab und insistiert darauf, von der Idee der Letztgültigkeit lasse sich nur konsistent sprechen, „wenn sie bereits real ist als Erfahrungswirklichkeit" (38), was mit dem Datum der Offenbarung gegeben sei, in der Gott mit den Augen des Glaubens in seinen Wirkungen anzuschauen sei. Mit dem methodischen Ausgang von der Selbstmitteilung Gottes vollziehe die Theologie eine Blickwende auf das „Licht dieser Offenbarung", das sie „als die konkrete geschichtliche Gestalt Jesu Christi selbst" (45) erkenne. Weil das Anschauen vor dem Begriff und allem formalen Zugriff stehe, plädiert H. mit von Balthasar für eine theologische Ästhetik. Eine „Korrelationsfalle" macht der Vf. nicht nur bei subjektphilosophischen Letztbegründungen, sondern gleichfalls bei der neuzeitlichen Religionsphilosophie sowie der Pluralistischen Religionstheologie aus, weil auch darin „mit der formalen philosophischen Mindestbestimmung von Religion schon hinreichend auch die ergangene Offenbarung bestimmt oder die mögliche Offenbarung vorherbestimmt sein sollte" (143). Der aufklärerische Begriff der Religion zwinge von Lessing bis Schmidt-Leukel die konkreten Religionen in ein metatheoretisches Korsett. Diesem konfrontiert H. die biblische Religion, die zudem weder zur Staats- noch zur Zivilreligion tauge. Ihm zufolge vertritt das II. Vatikanische Konzil eine „plurale Differenzkultur des Religiösen" (178). Bei seiner Anerkennung der nichtchristlichen Religionen vermeide es gerade, deren Gehalte und Bereiche begrifflich zu bestimmen. „Es sieht in den Religionen keine konkurrierenden oder parallelen Heilswege zu dem einzigartigen Heilsweg der Kirche" (179); das Konzil lasse die „interreligiöse ‚Leerstelle'" vielmehr „konsequent frei. Die eschatologische Spannung zwischen dem universalen Heilswillen Gottes und dessen partikularer Vermittlung in Christus und durch seine Kirche wird nicht allvermittelnd eingeebnet, sondern besteht weiter." (185) Eine Theologie, die diese Spannung bewusst aushalte, erwerbe sich eine ebenso konfessionelle wie konfessorische Identität. Der Vf. legt sodann eine fundamentaltheologische Definition von Religion vor. Sie besagt: „Religion ist Heiligung des Konkreten." (198) Diese Bestimmung sei weder exklusivistisch, noch pluralistisch, noch inklusivistisch; letzteres sei schon darum ausgeschlossen, „weil auf der höchsten und letzten Stufe der Religionstypen etwas Unableitbares hinzutritt: die freie Selbstmitteilung eines trans-immanenten Gottes" (200f).

H.s Beiträge nehmen immer wieder auf jüdisches Denken Bezug. Eine Abhandlung zur Theodizeefrage stellt der Phänomenologie Ph. Nemos die ethische Kritik E. Levinas' entgegen und schließt daran J. D. Levensons eigenwillige Lektüre des Bösen als Chaosmacht gegen Gott und seinen Knecht Ijob an, um sodann A. J. Heschels Sicht des Dramas vom göttlichen Pathos und menschlicher Sympathie und seine Zuordnung von Theodizee und Anthropodizee zu beleuchten. Für den biblischen Monotheismus ist Religion laut H. Heiligung der Zeit; insofern sei die Heiligkeit der Ethik vorgeordnet und in Gott begründet, der sich heilige, „indem er sich als heilig an Objekten erweist" (216). H. versteht die Liturgie als Zeit-Raum theologischer Erkenntnis und legt dar, wie der Schabbat in der jüdischen Bibel protologisch, bundestheologisch und eschatologisch begründet ist. Der christliche Sonntag stehe zum Schabbat in einem komplexen Verhältnis der Kontinuität und Diskontinuität, der zugleich mit diesem breche: „er usurpiert nicht, sondern transponiert den Sinn dieser Feier in eine eschatologische Dimension, nämlich in die eschatologische Zeit des angekommenen und wiederkehrenden Jesus Christus" (235). Die Spannung von Kontinuität und Diskontinuität gilt H. zufolge bereits für die Bibel. Im Kanon der zwei-einen Schrift beider Testamente erkennt er keinen bruchlosen Übergang, sondern zum einen eine Kontinuität, insofern der christliche Kanon die jüdische Bibel beibehält, und zum anderen einen Bruch, weil die christologische *relecture* mit denselben Texten einen neuen kanonischen Gesamttext schafft. Während das Prinzip des Tanach die Tora in ihrer eschatologischen Spannung von Weisung und Verheißung sei, sei das Prinzip der christlichen Bibel „das Evangelium Jesus Christus, der diese Spannung in seiner Person inkorporiert" (244). H. zufolge personalisiert Jesus die Tora und inkorporiert sie so. Die Tora gelte umso mehr, „als sie von Jesus dem Christus erfüllt und in Kraft gesetzt ist" (249). Mit Christus sei die Heiligung der Zeit in ihrem personalen und heilsgeschichtlichen Ziel angekommen. „Der Schabbat erfüllt sich in der Feier des Sonntags, dem *Dies Domini* der messianischen Auferstehung." (253)

Im als „Thesen" überschriebenen Teil B präsentiert H. seinen „fundamentaltheologischen Ansatz" in Anlehnung an die drei Traktate der klassischen Fundamentaltheologie, wobei er allerdings, statt mit der *demonstratio religiosa* zu beginnen, mit einer „Meditation über den Anfang" (260) einsetzt, welche ihn statt auf Erste Philosophie auf die Bibel als Erste Theologie verweist, in der jede weitere Theologie sowohl ihren Entdeckungszusammenhang als auch den Ort ihrer Erkenntnis habe, und der gegenüber sie als Zweite Theologie nachträglich sei. Die Fundamentaltheologie bildet laut Vf. „eine theologische Theorie der Theologizität (formal), indem sie die Erste Theologie der Schrift in ihrem Kontext entdeckt und reflektiert (material)" (159). Ist die Schrift in der kanonischen Gestalt der zwei-einen Bibel das *fundamentum perennis* aller Theologie, so kommt jene in den *loci* der Tradition als „kanonbildende und kanonlesende kirchliche Vernunft" (280), der Liturgie und des Lehramts zur Geltung. Der Kanon ist für H. zugleich schriftbildende und traditionsregulierende kirchliche Norm, welche in der liturgischen Praxis lebt und im Lehramt ihr Regulativ hat. Den durch den Kanon definierten „Spielraum der Erkenntnis" (287) versteht H. als definitiv und gleichzeitig unerschöpflich. Der intertextuellen Polyphonie des Kanons entspreche die Polyphonie der Übersetzungen des Wortes Gottes im Schrift-Kanon. Die Systematische Theologie reflektiere explizit auf die Erste Theologie. Von daher ist für H. Fundamentaltheologie „zugleich auch Biblische Theologie, weil sie die Erste Theologie der kanonischen Schrift mit systematischem Anspruch erschließt und dazu eigens in einer Zweiten Theologie expliziert, was an solchen systematischen Ansprüchen schon in der Schrift enthalten ist" (304). In seiner Skizze der Hermeneutik des *canonical approach* unterstreicht H. die Bedeutung des Endtextes, der *final form* der zwei-einen Bibel, welche gerade kein *final meaning* beinhalte, sondern vielmehr den „vielstimmigen Diskurs innerhalb der Einzeltexte, innerhalb der Texte jeweils eines Testaments und innerhalb des zwei-einen Ganzen" (314) festhalte. Insofern eröffne die Erste Theologie der Bibel „einen internen Interaktionsraum pluraler Sinndeutungen" (319).

An die den klassischen drei Traktaten vorgeschaltete theologische Erkenntnislehre, welche die formalen Konturen theologischer Erkenntnis nachzeichne qua Erste Theologie der Bibel im kirchlichen Kanon, schließen sich laut H. die drei *demonstrationes* als materiale Fundamentaltheologie an. Sie folgen dabei den Leserichtungen der Schrift zum einen auf Jesus Christus hin und zum anderen von ihm her. Die *demonstratio religiosa* entfaltet H. zufolge Gottes in der Schrift bezeugte „Einzigartigkeit im Wesen" (352), welche seine Personalität voraussetzt und ihn als *auctor* der Schöpfung, des Menschen und der Geschichte denkt. Demgegenüber bedenke die *demonstratio christiana* Gottes „Einzigartigkeit im Wort" (366), thematisiere das Wort Gottes als Verheißung seiner endgültigen Selbstmitteilung, als Tora, welche Ausweisung und Einweisung in das „verheißene Land" sei, und schließlich als namentliche Selbstidentifikation vor den Menschen und mit ihnen. Ist H. bisher der Leserichtung der Schrift auf Christus hin gefolgt, so kehrt sich diese im zweiten Durchgang der *demonstratio christiana* um, wenn er nun „Gottes Einzigartigkeit in Jesus Christus" (386) zur Sprache bringt. Dies geschieht mit Blick auf die Inkarnation des Wortes Gottes in Jesus Christus, Gottes erlösende Solidarität mit ihm und die Auferstehung des geliebten Sohnes, die H. mit der *akedat* Isaaks sowie der Akedat ganz Israels in Verbindung bringt. Denn beide Male gehe es um die „zur endgültigen ‚österlichen' Selbst-Identifizierung Gottes drängende Ambivalenz der bisherigen Gotteserfahrung und das soteriologische Grundmuster von Tod und Auferweckung des geliebten Sohnes" (405).

Die *demonstratio catholica* behandelt H. unter der Überschrift „Kirche: Gottes Einzigartigkeit in seinem erwählten Volk" (410). Diese *demonstratio* ist ihm zufolge unvermeidlich anstößig, da sie den universalen Anspruch Jesu Christi, nämlich das zwar mitteilbare, aber nicht teilbare Heil, „das der eine Gott durch seinen Sohn schenkt" (416), in der Katholizität der Kirche zur Geltung bringe. Das universale Heil habe eine konkrete Gestalt in der Kirche, die der Vf. als ebenso schriftgemäße wie im Geltungsbereich des einen Bundes, in welchem Israel und die Kirche koexistieren, neue heilsgeschichtliche Institution versteht. Das Amt habe darin die Aufgabe, Gottes „Autorschaft zu erinnern und zu reklamieren" (424). In der Eucharistie vollziehe sich die sakramentale Liturgie des Wortes; darin geschehe die Heiligung des Konkreten durch das Wort Gottes. „Die Mitte und Mittlerschaft dieser Heiligung, der Herr des Mahls (*signum*) und dessen Inhalt (*res*), ist Jesus Christus allein." (430) H. zufolge umkreisen alle Traktate den „Einschlagtrichter" (H. U. von Balthasar), welchen das Wort Gottes in dieser Welt hinterlasse. Der Weg führe von den ausgreifenden Rändern dieses Ereignisses, der personalen und namentlichen Verheißung Gottes, hin zu Jesus Christus. Und von hier aus führe „der Weg der Kirche in die alles bündelnde Mitte und damit dorthin, wo der Einschlagtrichter am tiefsten ist: in die Eucharistie" (432).

Der Autor hat ein imponierendes Werk vorgelegt, das die Bibel als das Fundament jeder Theologie ernst nimmt und dabei den von B. Childs angestoßenen, unterdessen in der deutschsprachigen Exegese insbesondere von Ch. Dohmen und G. Steins weitergeführten *canonical approach* fundamentaltheologisch fruchtbar macht. Der kanonische Ansatz betont gegenüber dem exegetischen Atomismus bzw. dem auf den Urtext fixierten Historismus nicht nur die Notwendigkeit einer Lektüre der Einzeltexte im Kontext des Gesamttextes und die vielfältigen intertextuellen Bezüge der Texte untereinander; er

unterstreicht zugleich den doppelten Ausgang der Schrift und damit die Komplementarität der mit dem Kanon gerade nicht stillgestellten, sondern durch ihn ermöglichten jüdischen und christlichen Bibelauslegung, in der die Polyphonie des Wortes Gottes im Diskurs der Interpretationen für die jeweilige Glaubensgemeinschaft lebendig erhalten wird und in Kommentar, Liturgie und Lehre zum Zuge kommt. Insofern könnte die Aufnahme eines kanonischen Ansatzes in die Fundamentaltheologie die abstrakte Sterilität des Systemdenkens in der Tat durch die Einbeziehung der konkreten Kontexte, Weisen und Vollzüge der Lektüre und *relecture* aufbrechen.

Allerdings steht die von H. betonte Offenheit des *canonical approach* im Widerspruch zu der von ihm vorgenommenen dogmatischen Schließung seines fundamentaltheologischen Konzepts, das sich ungeachtet des weit ausgreifenden biblischen Zugangs aus meiner Sicht als eine raffinierte Variante der Erfüllungschristologie erweist und in einer ekklesiozentrischen Engführung endet. Es ist durchaus verräterisch, dass im „Schema der zentrierenden Traktate in ihrem Zusammenhang" auf S. 433 die Kirche den innersten Kreis bildet.

Der Vf. hätte gut daran getan, die Fundamentaltheologie nicht nur „lernend" in das „notwendige Gespräch der Disziplinen" (440) einzubringen, sondern sich lernend auf den gegenwärtigen fundamentaltheologischen Diskurs einzulassen, statt (ohne Namen und Belege) die „teilweise extremen Ansprüche mancher transzendentaltheologischen, erstphilosophischen oder handlungstheoretischen Entwürfe" (438) abzukanzeln bzw. mit aufgestellten Korrelationsfallen und eingestreuten Metzzitaten abzuschmettern. Dass die Präsentation des fundamentalheologischen Ansatzes in Teil B „weitgehend auf den Ballast eines Apparats" verzichtet, ist womöglich weniger dem „Provisorium" (435) des vorgestellten Versuchs zu schulden, sondern Ausdruck der Weigerung, sich in das Gespräch gerade auch mit Ansätzen zu begeben, die eine biblische Fundierung der Fundamentaltheologie befürworten und vertreten. Auch wenn der Autor sich diesem Diskurs verweigert, fordert H.s Vorschlag einer ebenso kanonisch orientierten wie trinitarisch, christologisch, soteriologisch, ekklesiologisch sowie eucharistietheologisch aufgeladenen Fundamentaltheologie zur argumentativen Auseinandersetzung heraus.

Korrigenda: Auf S. 8 muss es „Levenson" statt „Levinson" heißen; auf S. 169 weist eine Dopplung im Text und in Anm. 76 auf. Frau Lenzen trägt den Vornamen „Verena" statt „Verona" (216, 455). Auf S. 304 ist an Stelle von „berstanden" „verstanden" zu setzen. Auf S. 319 findet sich ein mit „Die Erste Theologie der Bibel" beginnender, syntaktisch verunglückter Satz. Auf S. 366 muss es „ein ‚neues Jerusalem'" lauten. Auf S. 457 ist statt „Walter, Benjamin" „Benjamin, Walter" zu verzeichnen.

Luzern Edmund Arens

Kermani, Navid: **Der Schrecken Gottes.** Attar, Hiob und die metaphysische Revolte. – München: C. H. Beck 2005. 335 S., geb. € 24,90 ISBN: 3–406–53524–0

Das Theodizeeproblem stellt für alle großen monotheistischen Religionen eine der wichtigsten Herausforderungen der Gegenwart dar. Das große Verdienst dieses äußerst lesenswerten Buches von Navid Kermani besteht darin, auf einen bisher wenig beachteten Strang einer eher praktisch orientierten Theodizee in der islamischen Tradition hinzuweisen und diese in kompetenter Weise mit Herangehensweisen jüdischer und christlicher Provenienz zu verbinden. Den Hauptansatzpunkt K.s stellt *Das Buch der Leiden* des mittelalterlichen persischen Dichtertheologen Attar dar, das ganz anders als die verschiedenen Entwürfe spekulativer Theodizee von Al Ghazzali bis Leibniz die Leiden des Menschen nicht zu erklären sucht, sondern klagend-anklagend vor Gott bringt. Das Buch weist dabei zahlreiche Parallelen zu Denkfiguren aus dem Buch Ijob auf und radikalisiert die darin enthaltenen Elemente der Anklage Gottes. Zudem bietet es hervorragende Anknüpfungspunkte für das Gespräch mit der modernen christlichen Theologie und mit literarischen Ansätzen der Verarbeitung des Theodizeeproblems, wie sie etwa bei Heine oder Dostojewski greifbar sind.

K. gelingt es in überzeugender Weise, sonst wenig beachtete gemeinsame Denktraditionen der drei monotheistischen Weltreligionen aufzuweisen und so eine ungewohnte Betrachtung des Theodizeeproblems zu provozieren. Sein Ziel ist nicht eine theologische Durchdringung oder gar eine Lösung des Theodizeeproblems, sondern die Einführung in eine viel zu wenig beschrittene praktische Auseinandersetzung mit den Schrecken und Abgründen der Wirklichkeit Gottes. Auch wenn man bei seiner Art der Behandlung des Theodizeeproblems sicher viele Fragezeichen machen kann und machen muss, so ist doch beeindruckend, wie souverän er als muslimischer Orientalist und Schriftsteller sich in der modernen christlich-theologischen Diskussion bewegt und wie überzeugend er gemeinsame Stränge und wechselseitige Befruchtungen zwischen Judentum, Islam und Christentum herausarbeitet. Gerade im Blick auf die sonst greifbaren Entwürfe zur Theodizeefrage im Rahmen muslimischer Theologie stellt das Buch ein wohltuendes Korrektiv dar, das einen wichtigen Beitrag zur Verzahnung der muslimischen, jüdischen und christlichen Debatte zu diesem Problem leisten kann. Es ermutigt dazu, nicht länger die absurde Frage nach der typischen Theodizee des Islam im Unterschied zur Theodizee des Christentums zu stellen, sondern Denkbewegungen zu vollziehen, die Wege zu einer praktischen und authentischen Theodizee weisen, die sich aus den Traditionen aller monotheistischen Religionen speisen. Wünschenswert wäre, wenn auch die Debatte um eine argumentativ verfahrende Theodizee, in ähnlicher Weise im Dialog der monotheistischen Religionen entwickelt würde.

Köln Klaus von Stosch

Kirchengeschichte / Patrologie

Brockmann, Thomas: **Die Konzilsfrage in den Flug- und Streitschriften des deutschen Sprachraumes: 1518–1563**, – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1998. 762 S. (Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 57), kt € 89,00 ISBN: 3–525–36050–9

Die Bonner Diss. widmet sich einer der bedeutenden theologischen und politischen Kontroversthemen der Reformationszeit: der „Konzilsfrage". Hinter diesem Begriff verbirgt sich ein vielperspektivischer Themenkomplex. Denn mit der seit dem Spätmittelalter immer wieder vehement geforderten Abhaltung eines Konzils war die Hoffnung verbunden, dass eine Kirchenversammlung die im Bereich der Kirche empfundenen Missstände beiseitigen würde. Mit den Ereignissen der Reformationszeit kam ein Zweites hinzu, nämlich die Hoffnung, dass der seit 1517 zerbrochene Glaubenskonsens durch ein Konzil wieder hergestellt werden könnte.

Der Streit um das Konzil knüpfte theologisch zunächst noch an die ekklesiologische Debatte des 15. Jh.s an. Zunehmend jedoch diskutierten die Religionsparteien die Konzilsfrage im Kontext der aktuellen Kontroversen: der Frage nach den Quellen des Glaubens, dem Kirchenbegriff und der Rolle der Laien in der Kirche. Die Untersuchung von Thomas Brockmann zeigt vergleichend und auf der Basis eines breiten Quellenmaterials überzeugend auf, dass einerseits die reformatorischen Theologen einen eigenen, konfessionsspezifischen Konzilsbegriff entwickelten, andererseits auch die altgläubige Seite ihren Konzilsbegriff – in Aufnahme und Abgrenzung zu spätmittelalterlichen innerkirchlichen Frontstellungen – profilierte.

Die Diskussion um das Konzil war nicht nur theologisch brisant. Zentral war auch die politische Bedeutung. Denn nach der Verurteilung Luthers wurde die „Luthersache" und das Wormser Edikt als kirchenrechtlich und reichsrechtlich bis zu einem Konzil noch als offen betrachtet, was dazu führte, dass die evangelischen Territorialfürsten dies als Gelegenheit nahmen, durch die dissimulierende Formel (Kohnle) des Reichstages zu Speyer 1526 ermutigt, weitreichende Reformen in ihrem Territorium schon einmal in die Tat umzusetzen.

Wie B. nachweisen kann, war die Konzilsfrage Gegenstand einer breit geführten publizistischen Diskussion, deren Anfänge bis ins Jahr 1518/19 zurückverfolgt werden können und die bis zum Ende des Konzils von Trient 1563 und darüber hinaus geführt worden ist. Die von B. vorgelegte Studie lässt sich forschungsgeschichtlich in zwei Bereiche einzeichnen. Zum einen in den Bereich, der sich seit einigen Jahren mit den Fragen des Konfessionalsierungsprozesses befasst, zum anderen in die Forschungen zur Publizistik der Reformationszeit. Mit der hier in den Blick genommenen Quellengattung „Flug- und Streitschriften" wurde in jüngerer Zeit auch die Frage nach dem Charakter der „reformatorischen Öffentlichkeit" thematisiert und die Bedingungen und Wege der Ausbreitung der Reformation.

B. hat seine Untersuchung auf eine breite Quellengrundlage gestellt. Sie basiert auf einem Gesamtbestand von 562 im deutschen Sprachraum gedruckten oder wirksam gewordenen Flugschriften,

darunter 179 Konzilsschriften im engeren Sinne, wobei die reformatorischen Titel gegenüber den altgläubigen im Verhältnis zwei zu eins überwiegen.

Die Untersuchung ist in drei Hauptteile geteilt. Sie wendet sich zunächst den Anfängen der Konzilsdiskussion 1518/19 zu (49–70). Der zweite Hauptteil stellt das neue reformatorische Konzilsverständnis und das der altgläubigen Publizisten heraus (49–71). Während der erste Hauptteil chronologisch vorgeht, stellt der zweite Hauptteil im Vergleich anhand einer systematischer Gliederung, wie beispielsweise „Kirche und Konzil", „Schrift und Konzil", „Christ und Konzil", „Laien und Konzil", „Papst und Konzil", die unterschiedlichen Konzeptionen von reformatorischen und altgläubigen Publizisten heraus und stellt die einzelnen Voten in den Zusammenhang des sie jeweils bestimmenden theologischen und ekklesiologischen Hintergrundes. Der dritte Hauptteil (199–389) führt die chronologische Gliederung des ersten Hauptteils weiter und widmet sich der Zeitspanne 1520–1563. Der Vf. zeichnet am Beispiel von drei Perioden mit den Zäsuren 1532/33 und 1545/46 die Konzilsdiskussion in die historische Entwicklung ein. Dabei tritt die politische und die kirchenpolitische Dimension der Debatte stärker in den Vordergrund.

B. macht mit seiner Studie darauf aufmerksam, dass das Konzilsthema über einen Zeitraum von über vierzig Jahren in der Publizistik präsent war und im Zusammenhang mit den päpstlichen Konzilsinitiativen und den Trienter Konzilstagungen zeitweilig in den Vordergrund rückte. Er zeigt auf, dass sich bereits Anfang der 1520er Jahre in der evangelischen Publizistik ein genuin reformatorisches Konzilsverständnis herausbildete. Dies war allein schon dem Umstand geschuldet, dass Martin Luther sich im Konflikt mit den kirchlichen Autoritäten öffentlich auf das Konzil als oberste Lehrinstanz in der Kirche berufen hatte und damit der Autorität des Papstes die übergeordnete Autorität des allgemeinen Konzils entgegen gesetzt hatte. Gleichwohl hatte Luther die Autorität des Konzils auf der Leipziger Disputation in Frage gestellt. Diese Sicht wurde von der reformatorischen Publizistik der frühen 20er Jahre übernommen, woraufhin sich ein „eigenes vom papalen wie vom konziliaristischen Konzilsbegriff verschiedenes reformatorisches Konzilsverständnis herausbildete, das die ekklesiologisch-theologische Argumentation der Publizisten zur Konzilsfrage bis in die Zeit des Tridentinums hinein bestimmte und die Verabschiedung des Repräsentationsgedankens, der Lehre von der Inspiriertheit und die Vorstellung von der Infallibilität der Konzilien beinhaltete. Konzilien seien bloße Manifestationen des äußeren Kirchenwesens und Konzilsentscheide letztlich Menschenwerk" (401).

Die reformatorischen Publizisten sahen in der Heiligen Schrift allein den Prüfstein, an dem sich alle ergangenen Konzilsbeschlüsse messen lassen müssten. Damit wurde auch das spezifisch reformatorische Verständnis von der Rolle der einzelnen Christen herausgestellt und deren eigene Urteilskompetenz in Glaubensdingen akzentuiert.

Weiterhin – und gerade dies sollte politisch weitreichende Folgen haben – wurde in der reformatorischen Publizistik bestritten, dass nur der Papst berechtigt sei, ein ökumenisches Konzil auszuschreiben. Hervorgehoben wurde dagegen, dass die weltliche Obrigkeit im Bedarfsfalle dazu befugt sei.

Auch wenn es zu Beginn so ausgesehen hatte, dass das Gegeneinander von konziliaristischen und papalem Kirchendenken des Mittealters weitergeführt werden würde, stellte sich heraus, dass zunehmend der konfessionelle Gegensatz zwischen lutherisch-reformatorischer und katholischer Kirchenauffassung die Debatte dominierte und nicht mehr die alte Dichotomie von konziliarer Theorie und Papalismus.

Gegen die reformatorische Position betonte die altgläubige Publizistik, dass das allgemeine Konzil in enger Korrelation zur Universalkirche stehe und die Kirche gültig repräsentiere. Dem Konzil sei die Gegenwart des Heiligen Geistes zugesagt, Gott selbst lehre und wirke durch das Konzil. Viele Autoren bekannten sich ausdrücklich zur Unfehlbarkeit des Konzils. Konzilseinberufung sei Sache des Papstes. Auch wenn an dem spätmittelalterlichen konziliaren Gedanken festgehalten wurde, zeigt sich, dass man nicht von den antipapalen Impulsen Gebrauch machte. Dementsprechend war die Vorstellung der katholischen Publizisten von der Konzilsstruktur dem allgemein hierarchischen Verständnis von Kirche und Kirchenamt geprägt: Das allgemeine Konzil wurde als Versammlung der geistlichen Kirchenleitung, der Prälaten und Bischöfe, nicht als Zusammenkunft gleichberechtigter Vertreter des Laien- und des Klerikerstandes aufgefasst. Laien und weltliche Obrigkeiten sollten am Konzil allenfalls in untergeordneter Funktion partizipieren dürfen (403).

B. vermag es, die unterschiedliche Profilierung der reformatorischen und der katholischen Konzilsvorstellung im historischen Kontext überzeugend nachzuzeichnen.

Er zeigt auf, dass zunächst Konsens darüber bestand, dass eine Abhaltung eines christlichen Konzils notwendig sei. Der Dissens zeigt sich nach B. seit 1533. Seit dieser Zeit ist ein Konzilkonsens des Reiches und ein aller Ständen und dem Kaiser gemeinsamer Konzilsbegriff offenbar nicht mehr möglich. Mit dem Sieg des Kaisers im Schmalkaldischen Krieg waren die protestantischen Reichsstände zeitweilig zu einer kompromissbereiteren Haltung in der Konzilsfrage gezwungen und einige entsandten 1551/52 sogar Delegierte nach Trient.

Die Untersuchung B.s macht deutlich, dass sich am Beispiel der Konzilsfrage schon seit den 30er Jahren des 16. Jh.s ein Prozess vollzog, der tiefgreifende theologisch-konfessionelle und politische Veränderungen nach sich zog. Mit dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 setzte schließlich das Reichsrecht für die Protestanten einen unvereinbaren Gegensatz zum katholisch-kirchlichen Konzilsbegriff und zum Geltungsanspruch des Trienter Konzils. Der Augsburger Religionsfriede stellt damit das Ende einer jahrzehntelangen Entwicklung dar, deren Ansätze auf politischer Ebene bereits 1526 erstmals sichtbar wurden und in der Folge zu politischen Veränderungen geführt hatte: Schon 1526 hatte Philipp von Hessen mit der „Homberger Synode" eine Art „Nationalkonzil" in seinem Territorium einberufen, das den Auftakt zu weitreichenden Reformen bedeutete und die traditionell dafür zuständigen kirchlichen Instanzen außen vor ließ. Möglich war dies u. a. – und auch dazu liefert die Untersuchung B.s breites Anschauungsmaterial – weil die Konzilsvorstellungen in dieser Zeit in der breiten Öffentlichkeit äußerst kontrovers diskutiert wurden. So führt die Beschäftigung mit der Konzilsfrage in den Streit- und Flugschriften des 16. Jh.s den gegenseitigen Einfluss und die enge Verwobenheit von theologischen Überzeugungen und politischen Optionen deutlich vor Augen.

Neuendettelsau Gury Schneider-Ludorff

Engelbert, P. Pius: **Consuetudines Castellenses.** Hg. v. Petrus Maier. – Siegburg: Respublica 1996. XLIII, 433 S. (Corpus Consuetudinum Monasticarum, XIV, 1) geb. € 146,00 ISBN: 3–87710–172–0

Engelbert, P. Pius: **Consuetudines Castellenses.** Hg. v. Petrus Maier. – Siegburg: Respublica 1999. VIII, 297 S. (Corpus Consuetudinum Monasticarum, XIV, 2) geb. € 76,00 ISBN: 3–87710–193–3

Etwas verspätet ist die Edition der Consuetudines der Abtei Kastl in der Oberpfalz (Diözese Eichstätt) vorzustellen.

Gegründet wurde das Kloster 1098. Es war das älteste im bayerischen Nordgau. Besiedelt wurde es auf Veranlassung von Bischof Gebhard III. von Konstanz mit Hirsauer Reformmönchen aus dem Kloster Petershausen. Von Kastl als Hochburg der Gregorianischen Reform verbreiteten sich die Hirsauer Consuetudines in verschiedenen anderen Klöstern. Nach einer Periode des Niedergangs erlebte das Kloster im 14. Jh. unter Abt Hermann (1322–1356) einen wirtschaftlichen und geistigen Neuaufstieg und entwickelte sich zur ältesten der drei benediktinischen Reformbewegungen im deutschsprachigen Raum neben Melk und Bursfelde. Das blühende Geistesleben in Prag mit der 1348 gegründeten Universität bildete einen weiteren Faktor für die künftige Kastler Reform, und schließlich inspirierten die blühenden böhmischen Benediktinerklöster Brevnov und Kladrau sowie das Chorherrenstift Raudnitz das Kloster in der Oberpfalz. Aus diesen Wurzeln entstand seit ca. 1380 in Kastl eine Reformobservanz. Der äußere Anstoß zu der Reform ging vermutlich von Pfalzgraf Rupprecht III., dem späteren deutschen König, aus, während das geistige Konzept weitgehend dem aus Böhmen stammenden späteren Kastler Subprior Franz zu verdanken ist. Mithelfer am Reformwerk war auch der zunächst an der Universität Prag tätige und später als Kastler Prior wirkende Johannes.

Der eigentliche Kastler Reformer ist Abt Otto III. Nortweiner (1378–1399). Es kann mit Sicherheit angenommen werden, dass die Reform in Kastl um 1390 abgeschlossen war.

In der Folgezeit breitete sich die Kastler Reform in mehreren Klöstern aus. Im Jahre 1410 führte Abt Georg Sandauer in seinem Füssener Magnuskloster die Kastler Reform ein. Diese Textfassung der Consuetudines bildet die älteste erhaltene Redaktion der Kastler Consuetudines.

Ein zweiter Schritt in der Ausformung der Kastler Consuetudines erfolgte im Zusammenhang mit dem Konstanzer Konzil (1414–1418) und dem Äbtekapitel von Petershausen 1417. Bei beiden Veranstaltungen lässt sich der Einfluss der Kastler Reform nachweisen. Abzulesen ist die Weiterentwicklung der Consuetudines-Redaktion an dem Text, der 1418 bei der Einführung der Kastler Reform im Kloster Weihenstephan zugrunde gelegt wurde. Für die zweite Phase der Kastler Reformbewegung sind außerdem die Klöster Reichenbach und St. Ägidius in Nürnberg zu nennen. Beide wurden ihrerseits zu Reformzentren mit beachtenswerter Ausstrahlung.

Die Arbeiten auf dem Konzil von Basel (1431–1439) veranlassten die dritte Phase der Kastler Reformbewegung. Die Grundstruktur der Consuetudines blieb zwar erhalten, aber sie wurden gründlich überarbeitet. Lange kirchenrechtliche Zitate wurden gestrichen. Das ausführliche Kap. über die Abtswahl fiel vollständig weg. Diese gestraffte Redaktion wurde im Stift St. Gallen, in St. Magnus in Füssen und in St. Emmeram in Regensburg überliefert.

Seit den zwanziger Jahren des 15. Jh.s fertigte man Kurzfassungen der Kastler Consuetudines, welche die wichtigsten Grundsätze in knapper Form darboten.

Die Geschichte der Kastler Reformbewegung hatte der Editor, Peter Maier, bereits in zwei Beiträgen in den „Studien und Mitteilungen aus dem Benediktinerorden…" ausführlich dargestellt: „Ursprung und Ausbreitung der Kastler Reformbewegung: Stud.Mitt. OSB 102 (1991) 75–204; und: „Kastl – seine Consuetudines und der heile Mensch": Stud.Mitt. OSB 105 (1994) 97–106. Im zweiten Halbband der Edition wird der Benutzer überdies über den Charakter der Kastler Reformobservanz in dem Beitrag „Consuetudines und monastische Realienkunde. Eine Einführung" (128–151) eingeführt.

Die älteste Textfassung liegt, wie erwähnt, in dem Codex „Liber reformationis ac ordinationis Georgii abbatis monasterii Faucensis" vor. Es handelt sich hierbei um eine Adaptation des Kastler Textes an die Verhältnisse des Magnusklosters in Füssen. Die Entstehungszeit dieses Textes ist die Regierung des Abtes Georg Sandauer (1397–1410). Die Handschrift kam über das Kloster St. Ulrich und Afra in Augsburg in die dortige Staats- und Stadtbibliothek.

Abt Eberhard II. führte 1418 die Kastler Consuetudines in Weihenstephan ein. Die Consuetudines, heute in der Bayerischen Staatsbibliothek in München, stimmen mit dem älteren Text, der Füssener Handschrift, überein, sind jedoch eindeutig für Weihenstephan geschrieben und sind vom Lokalkolorit dieses Klosters geprägt. Ein weiterer früher Textzeuge stammt aus dem Kloster Reichenbach. Die Handschrift enthält Teile der zweiten und der dritten Redaktionsstufe der Kastler Consuetudines und entstand um die Mitte des 15. Jahrhunderts. Sie kam nach der Säkularisation in die Wiener Hofbibliothek. Die Consuetudines Castellenses des Klosters St. Gallen enthalten als einzige Quelle den Originalprolog des Abtes Otto Nortweiner von Kastl. Die Consuetudines wurden eigens für St. Gallen erstellt und dürften um 1440 entstanden sein. Die Donauwörther Rezension der Kastler Consuetudines verfasste im Jahre 1449 Kaspar Küssel, ein Konventuale von St. Mang in Füssen. Eine ganz auf die lokale Situation von St. Emmeram in Regensburg ausgerichtete Version der Kastler Brauchtexte stammt aus der Zeit um 1453. Und schließlich sind zwei Füssener Texte überliefert, die auf der Grundlage der Redaktion des P. Kaspar Küssel 1518 bzw. 1520 geschrieben wurden.

Die acht Fassungen der Kastler Consuetudines lassen sich nach dem Gesagten in drei Redaktionsgruppen gliedern. Die älteste erhaltene Textbearbeitung ist der Füssener Codex. Die ursprüngliche Kastler Vorlage ist nicht mehr vorhanden. Von allen erhaltenen Rezensionen bildet dieser Text die kürzeste Fassung. Die zweite Redaktionsstufe (bezeugt 1418) bildet eine grundlegende Neubearbeitung der ursprünglichen Texte. Für die dritte Redaktionsstufe (greifbar ab etwa 1440) bildet das Konzil von Basel den Hintergrund.

Als Grundlage der Edition wurde die dritte Redaktion gewählt. Sie ist, wie erwähnt, die längste Fassung. Durch Spaltensatz wurden die abweichenden Textzeugen sichtbar gemacht. Auf diese Weise wird der Benutzer über das Wachsen des Textes informiert. Der Edition werden die für das ganze Corpus Consuetudinum Monasticarum geltenden Grundsätze zugrunde gelegt.

Der Editor kann folgende Textvorlagen der Kastler Consuetudines nachweisen: Die wichtigste Grundlage bilden die Konstitutionen des Klosters Hirsau. Des Weiteren wurden ältere kluniazensische Texte verwendet, und als wichtige Vorlage erscheinen auch die Zisterziensergewohnheiten des Liber usuum, besonders für Fragen der Organisation, der Wirtschaft und der Beziehung zur Außenwelt. Schließlich wurde auch die päpstliche Reformgesetzgebung berücksichtigt.

Die Kastler Reformtexte weisen eine Reihe von Eigenständigkeiten auf. Als wichtigstes Charakteristicum nennt der Bearbeiter die Regeltreue, die Eigenverantwortung und die päpstlichen Reformgesetze. Die Kastler Reform legte Wert auf eine vernünftige Erneuerung der Liturgie. Gewisse Längen wurden reduziert, unnötiger Ballast der monastischen Tradition abgebaut. Eine Reihe von Eigenheiten bezog sich auf die personelle Struktur des Klosters. Die Bestimmungen über die Laienbrüder sind eine originale Kastler Schöpfung.

Ganz besonders hervorzuheben ist die überaus positive Einstellung der Kastler Consuetudines zu Wissenschaft und Universitätsstudien. Es gibt wohl keine Consuetudines, so kann der Editor feststellen, in denen akademische Grade wie Bakkalaureat, Magistertitel oder Doktorat eine derartige Bedeutung haben wie in jenen von Kastl. Auch müssen die Verfasser der Kastler Texte wahre Liebhaber von Büchern gewesen sein, denn das hohe Lob und die Wertschätzung der Bücher sind ebenfalls etwas Singuläres der Kastler Reform. Daher zieht der Editor den Schluss: „Es ist sicherlich keine Übertreibung, wenn den Kastler Consuetudines ein humanistischer Charakter zugeschrieben wird" (Bd 2, 150).

Umfangreiche Verzeichnisse erschließen die Texte und erleichtern so die Benutzung der Bde: Ein Verzeichnis der Handschriften und Publikationen; Verzeichnisse der Bibelzitate, der Zitate aus der Benediktsregel, der zitierten Consuetudines, der kirchenrechtlichen Zitate, der liturgischen Zitate, der Orte, der Personen, der deutschen und der lateinischen Sachbegriffe.

Die Edition ist mit großer Sorgfalt erarbeitet. Das zeigt schon der umfangreiche textkritische Apparat. Die Anordnung des Spaltensatzes ermöglicht es dem Benutzer, die verschiedenen Textzeugnisse und damit das Entstehen der verschiedenen Rezensionen leicht zu überblicken.

Dem Editor ist zu danken, dass er nach jahrzehntelangen vergeblichen Ansätzen verschiedener Bearbeiter die Edition übernommen und zu einem guten Ende geführt hat. Die beiden Bde der Kastler Consuetudines, die für die spätmittelalterliche monastische Reformbewegung im süddeutschen Raum von besonderer Bedeutung waren, reihen sich würdig ein in das großangelegte Unternehmen des Corpus Consuetudinum Monasticarum.

München Klaus Ganzer

Ibn Sab'în: Die Sizilianischen Fragen. Arabisch Deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Anna Akasoy. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 2005. 252 S. (HBPhM, 2), geb. € 34,00 ISBN: 3–451–28505–3

Kaiser Friedrich II. von Hohenstaufen, König von Sizilien, galt nicht nur wegen seiner Politik, sondern auch wegen seines großen wissenschaftlichen Interesses als Stupor mundi. Dieses Interesse umfasste über den Kreis der christlichen Kultur hinaus auch die jüdische und islamische Gelehrsamkeit. 1853 entdeckte man in der Bodleian Library in Oxford eine nur in arabischer Sprache überlieferte Schrift eines ansonsten nicht sehr bekannten spanisch-arabischen Philosophen namens Ibn Sab'în, dessen Lebenszeit zwischen etwa 1215 und etwa 1270 anzusetzen ist; seine Schrift kann man auf ca. 1240 datieren. Er behandelt vier philosophische Fragen, die ihm nach eigenem Bekunden Friedrich gestellt hatte. Von dessen Titel als König der Mittelmeerinsel trägt sie ihren Namen „Sizilianische Fragen"; ansonsten kann man keinen Bezug dazu sehen.

Erstmals erscheint sie nun zusammen mit dem Originaltext in einer deutschen Übersetzung, herausgegeben auf der Basis einer noch unveröffentlichten Diss. (Frankfurt / M), in der neuen Reihe „Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters" (= HBPhMA). Diese hat sich der verdienstvollen Aufgabe verschrieben, wichtige Texte lateinischer, islamischer und jüdischer Autoren vom 9. bis zum 14. Jh. zweisprachig zu edieren. Von den geplanten 20 Bden sind bis Ende 2005 fünf auf dem Markt; der vorliegende zählt als Nr. 2 in der Reihenzählung.

Dem andalusischen Moslem geht es auf der Grundlage der aristotelischen Philosophie und mit einem leichten Anklang an neoplatonisches Denken um die Antwort auf folgende Fragen des Fürsten: Ist die Welt ewig; was ist die göttliche Wissenschaft; was besagt die stagiritische Kategorienlehre, und schließlich: Was hat es mit der Unsterblichkeit der Seele auf sich? Bei Frage 1 handelt es sich um ein eminent wichtiges Zeitproblem: Rechtgläubigkeit oder Häretikertum schlechthin entschied sich an der Antwort. Der Kaiser wird vom Autor hier wie auch bei den anderen Fragekomplexen ziemlich harsch behandelt. Er muss sich erst einmal belehren lassen, wie man exakte Fragen stellt. Überdies brauche man genaue Definitionen über die Termini eines Problemfeldes. Der damals noch ziemlich junge Gelehrte lässt sich mit unerschrockenem Freimut über Pro und Contra der These aus, unterlässt es aber nach langen Argumentationsreihen, seinerseits klipp und klar Stellung zu beziehen. Unter der in Frage 2 angeschnittenen „göttlichen Wissenschaft" versteht er in einer anfangs gegebenen knappen Umschreibung den „Blick auf Unkörperliches und auf die äußersten Gründe" zwecks Erlangung menschlichen Glücks. Sprachphilosophische Erörterungen stehen hier im Vordergrund. Zugleich aber zeigt sich, dass Ibn Sab'în ein sufischer Mystiker ist. Eigentliches Ziel der göttlichen Wissenschaft ist die mystische Einigung mit der Gottheit, also nicht die philosophische Theorie, sondern die spirituelle Praxis. Frage 3 über die Kategorienlehre des Aristoteles ist vielleicht der Ort, an dem die Eigenständigkeit des Vf.s am klarsten sichtbar wird. Während er sonst eher kompilatorisch arbeitet, stellt er hier ein recht kohärentes Konzept vor. Einerseits sind die 10 Kategorien selbstverständlich, andererseits genau das, was den Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf signalisiert: Gott allein steht nicht in der Kategorientafel. Die letzte Frage über die Seelenfortdauer wird nicht unter eschatologischem, sondern unter anthropologischem Blickwinkel diskutiert. Auf der Grundlage des Averroes wird eine allgemeine Lehre von der Seele, genauer der anima rationalis entwickelt.

Dem Textteil geht eine ausführliche Einleitung der Hg.in voraus (7–56). Unter den hier verhandelten üblichen Fragen nach Herkunft, Quellen, Entstehungszeit und Einordnung des edierten Buches ist besonders interessant die Debatte, die sie über den „Realitätsgehalt" der Schrift eröffnet. Normalerweise gilt diese als Beispiel des interreligiösen Dialogs im nachaverroistischen Mittelalter. Anna Akasoy hingegen rechnet damit, dass der Staufer niemals solche Fragen an einen Twen aus dem fernen Andalusien gerichtet haben kann. Vielmehr handele es sich um eine damals beliebte literarische Fiktion. Denn, so ein eindrucksvolles Argument, niemand als der Autor selbst weiß um die gelehrte Korrespondenz. Sie stützt sich dabei insgesamt aber v. a. auf eine Analyse des Prologs, den ein unbekannter Anhänger den „Sizilianischen Fragen" vorangestellt hatte. Unverständlicherweise wird er nicht mit abgedruckt. Überhaupt kann man nicht wirklich glücklich mit der Arbeit Akasoys sein: Am Schluss der Einleitung erfährt man zwar, dass der Text als „Grundlage" die Oxforder Handschrift habe, dass aber Änderungen vorgenommen worden seien. Welche, wird so wenig gesagt wie ein Kriterium angegeben wird, aufgrund dessen die vielen Textauslassungen gerechtfertigt werden, die schlicht mit drei eingeklammerten Punkten registriert sind. Wichtige Begriffe und Anspielungen im Text bleiben anmerkungslos. Man muss sich wohl auf die Diss. vertrösten lassen; dort wird ein Kommentar versprochen. Man könnte sich vorstellen, dass es sinnvoller gewesen wäre, dort den Text zu edieren. Immerhin verfügen wir nun wenigstens über eine editorisch zwar defiziente Übersetzung; doch sie erschließt ein kultur- und philosophiehistorisch sehr aufschlussreiches Dokument.

Pentling Wolfgang Beinert

Ultramontanismus. Tendenzen der Forschung, hg. v. Gisela Fleckenstein / Joachim Schmiedl. – Paderborn: Bonifatius 2005. 179 S. (Einblicke. Ergebnisse – Berichte – Reflexionen aus Tagungen der Katholischen Akademie Schwerte, 8), kt € 15,90 ISBN: 3–89710–306–0

Der Bd dokumentiert die auf der Jahrestagung des Schwerter Arbeitskreises Katholizismusforschung im Jahre 2002 gehaltenen Referate, die „neue Ansätze zur Ultramontanismus-Forschung", gerade aus europäischer Perspektive, präsentieren wollen (7). Auf der Grundlage der Ausführungen von *Bernhard Schneider* haben die beiden Hg. den Versuch unternommen, „Ultramontanismus" systematisierend als Forschungsbegriff neu zu positionieren. Nach einem knappen Abriss der Begriffsgeschichte werden drei Forschungsansätze diskutiert: Abgelehnt werden H. U. Wehler (diffamatorisch: Entwicklung der Kirche zu einer Papstdiktatur) und Ch. Weber (Ultramontanismus als Fundamentalismus). Übernommen wird Th. Nipperdey (phänomenologisch-deskriptiv): Selbstbehauptung des Katholizismus in einer feindlich erfahrenen Zeit und Welt, was sich in den neueren Publikationen auch durchgesetzt habe. (12 f.). Nach einer kurzen Beschreibung wichtiger ultramontaner Phänomene wird dann überzeugend Ultramontanismus als Epochenbegriff abgelehnt, da er den in der Kirche stets vorhandenen Pluralismus zugunsten des Alleingeltungsanspruches der dominanten ultramontanen Gruppe marginalisieren würde (15 f.). Auch lassen sich verschiedene Phasen des Ultramontanismus unterscheiden. Wohl wegen des Fehlens eines befriedigenden systematischen Begriffs werden Positionen, die den Ultramontanismus auf das 19. Jh. und frühe 20. Jh. beschränken, nur additiv solchen gegenüber gestellt, die den Ultramontanismus als stets im Leben der Kirche gegenwärtige Tendenz konzipieren. Diese hinführenden Bemerkungen, die den Forschungsbegriff neu positionieren möchten, geben Anlass zum Weiterfragen: Müsste nicht die autoritative Umgestaltung der Kirche nach innen, also die mit der Zeit mehr und mehr einsetzende kirchenpolitische Instrumentalisierung der ultramontanen Bewegung mehr berücksichtigt werden, ebenso wie die konstitutive Funktion für Feindbilder zur Identitätsbildung (O. Blaschke u. a.)? Ebenso sollte die bereits von Nipperdey aufgegriffene Problematik der modernen Antimodernität vertieft diskutiert werden; dazu Zusammenhänge und wechselseitige Einflüsse zu anderen antiliberalen autoritären Bewegungen des 19. und 20. Jh.s.

In einem zweiten Abschnitt berichten zwei renommierte Forscher der Kirchengeschichte des 19. Jh.s über ihr Lebenswerk:

Victor Conzemius wurde über die Beschäftigung mit prominenten liberalen Katholiken auf den Ultramontanismus als Forschungsdesiderat gestoßen. Sein Ziel sei es gewesen, die Kirchengeschichtsforschung international zu verzahnen und so eine europäisch-vergleichende Geschichtsschreibung zu ermöglichen. Man hat den Endruck, der Ultramontanismus habe mehr und mehr auch das Verständnis von Conzemius gewonnen, der betont, derselbe sei als Bewegung von der Basis ausgegangen und von Rom erst später instrumentalisiert worden (42 f.). *Otto Weiß* beschreibt, wie sich seine Forschung vom bayerischen Ultramontanismus zunächst weg auf die Prägung und Wechselwirkung von nationalen Kulturen durch Stereotypen und nationale Mentalitäten hin verlagert habe, ihn das Thema aber bald wieder eingeholt habe. Der Begriff Ultramontanismus habe seit 1870, nicht zuletzt durch Franz Xaver Kraus, eine wichtige Bedeutungsverschiebung erfahren, da er sich immer mehr zu einem Gegenbegriff zum politischen Zentrumskatholizismus hin entwickelt habe, dem Kraus bekanntlich seinen religiösen Katholizismus entgegengestellt hatte. Selbstkritisch meint er, im Vergleich zu seinen Definitionsversuchen in den 70er Jahren inzwischen vieles über das differenziert zu sehende Phänomen Ultramontanismus gelernt zu haben, so dass er heute seine „Strukturanalyse des Ultramontanismus" (ZBLG 41 [1978] 821–878) „eigentlich [...] erneut schreiben" müsste (72).

In einem dritten Teil des Bandes sollen Schlaglichter auf den Ultramontanismus als europäisches Phänomen geworfen werden:

Nicole Priesching referierte wesentliche Teile ihrer kirchenhistorischen Diss., indem sie die ultramontane Frömmigkeit am Beispiel der Besucher der „stigmatisierten Jungfrau" Maria von Mörl (1812–1868) in Kaltern / Südtirol analysierte. Die nähere Betrachtung ihrer Besucher ergebe, dass es sich 1. fast ausschließlich um Ultramontane gehandelt habe, 2. diese aus verschiedenen Ländern gekommen seien (der Ultramontanismus als internationales Netzwerk) und 3. diese Besuche gegen die skeptisch-ablehnende Haltung der kirchlichen und staatlichen Obrigkeiten erst durchgesetzt werden mussten, wobei neben dem Franziskanischen Beichtvater der Mörl hierfür konservativ-katholische Adelskreise und die Mystikkonzeption des späten Joseph Görres (85 u. ö.) hier eine wichtige Rolle spielten. Eine Analyse der immer schon gedeuteten religiösen Erfahrung der Besucher anlässlich ihres Besuchserlebnisses lässt deren dualistisches Weltbild ebenso wie deren Prägung durch die moralischen Ideale der Kirche deutlich werden. Zur Vertiefung drängt sich dem Leser aufgrund des Aufsatzes die Frage auf, was an derartigen Frömmigkeitsphänomenen spezifisch für den Ultramontanismus des 19. Jh.s ist und was in einer längeren Traditionslinie steht. – *Siegfried Weichlein* untersucht den Zusammenhang zwischen Missionsbewegung und Ultramontanismus im frühen 19. Jh. Das Engagement für Mission sei ein Kennzeichen der ultramontanen Bewegung in Abgrenzung zum liberalen Katholizismus gewesen. Bereits die Gründung des Lyoner Missionsvereins 1822 sei nur in Abkehr von dem durch die katholischen Kolonialmächte praktizierten Staatskirchentum zu verstehen, dazu gefördert durch das globale papstzentrierte universalkirchliche Modell der Ultramontanen. Enthusiasmus der Laien und Propagierung durch die kirchliche Hierarchie bestärkten sich gegenseitig; eine allgemein verbreitete Kritik an den revolutionären Ideen von 1789 sei charakteristisch. Der bayerische Ludwig-Missions-Verein zur Auswanderermission sei hingegen anfangs weniger im Volk verwurzelt und stärker national geprägt gewesen; deshalb sei er von Ultramontanen wie Reisach auch nicht unterstützt worden. Am Anfang des 1849 gegründeten Bonifatius-Vereins stand hingegen die römisch-katholisch geprägte Ursprungserzählung der deutschen Nation. Die universale Organisation und Ausrichtung und die päpstliche Ablasserteilung banden die Missionsbewegung eng an die ultramontanen Kirchen- und Frömmigkeitsstrukturen. – *Vincent Viane* unterzieht die Eigenarten des belgischen Ultramontanismus einer systematischen Analyse. Ausgangspunkt sei der lebendige Volkskatholizismus gewesen, der für die Geschichte der Moderne also – gegen die Säkularisierungsthese – konstitutiv sei. Patriotismus und Katholizismus seien vor 1830 im Widerstand gegen die Regierung Wilhelms I. im belgischen *Reveil* eine enge Verbindung eingegangen. Rund 70% des Klerus waren Ordensgeistliche, Frauenorden erfüllten entscheidende soziale Aufgaben; die Orden waren für die ultramontanen Ideen lange Zeit viel empfänglicher als der Weltklerus. Bei allem modernitätskritischen Buß- und Sühnepathos sei die Frömmigkeit des *Reveil* immer eine sozial geprägte gewesen, da die Aufklärung hier ein Vakuum hinterlassen habe. Der demonstrativ-trotzige Charakter der ultramontanen Frömmigkeit und besonders deren Hang zu Irrationalismen flaute etwa mit der Gründung der Universität Löwen 1835 ab; neben der Wissenschaft wurde auch die Papstverehrung im Ultramontanismus nun immer wichtiger. Von der Peripherie ausgehend wurde die Bewegung erst allmählich von Rom aufgegriffen; die Papstzentrierung bildete aber wiederum die Grundlage für die später einsetzende politische Massenbewegung. – *Andreas Johannes Kotulla* beschreibt die Bedeutung des Lourdes-Kultes für die Katholiken im Kaiserreich. Zwischen 1850 und 1950 sei eine bemerkenswert homogene, demonstrative Frömmigkeitskultur im deutschen Katholizismus vorherrschend gewesen, in welcher antiaufklärerisch Marienwallfahrten und -erscheinungen eine wichtige Rolle spielten. So setzte um 1900 in Deutschland die Popularisierung der Verehrung Unserer Lieben Frau von Lourdes ein, durch deren Erscheinung von 1858 das 1854 vom Papst definierte Dogma scheinbar autoritativ vom Himmel bestätigt wurde. Moderne Technik (etwa 1868 Anschluss Lourdes' an die Eisenbahn), die kirchliche Anerkennung des Kultes (1891 bzw. dann 1908 gesamtkirchlich) und der Erscheinungen (1923) sowie religiöses Schrifttum führten zu einer bislang beispiellosen internationalen Verbreitung. Ein entscheidendes Motiv war der in den überprüften Wundern sinnenfällig zum Ausdruck kommende Triumph der Übernatur über den Rationalismus, der die ungläubige Wissenschaft beschäme. Während die Lourdesverehrung den Frömmigkeitsbedürfnissen der Landbevölkerung und des Adels entgegenkam, beschleunigte sie aber auch die Entfremdung des Bildungsbürgertums von der Kirche. – In einem letzten Beitrag unterzieht *Viktoria Pollmann* den polnischen Ultramontanismus einer kritischen Würdigung und betritt hierbei noch weitgehend Neuland. Im geteilten Polen habe sich im 19. Jh. keine emanzipatorisch-kirchliche

Bewegung ausbilden können: Aus historischen Gründen habe sich die enge Anbindung an das Papsttum mit der Wahrung der nationalen Identität (Sprache, Kultur, Traditionen) gegen die Teilungsmächte engstens verknüpft. Umgekehrt rührt noch aus dieser Zeit die politische Situierung des polnischen Klerus bei der nationalen Rechten. Das ultramontane Denken sei in Polen ohne Konkurrenz gewesen, habe aber auch die Tendenz zu intolerantem Integralismus in sich gehabt: Gerade in rechtsnationalen Kreisen sei eine Tendenz zur Vergöttlichung des Papstes, die Deutung der Gegenwart als Krankheit und ein aggressiver Antijudaismus beheimatet gewesen (167–169). Nach 1918 sei dieser integralistische und nationalistische polnische Katholizismus geradezu triumphalistisch und gegen die bolschewistische „Kultur des Todes" aufgetreten; in den Kreisen um Radio Maria sei dieselbe Haltung noch heute lebendig.

Die durchwegs präzisen und interessanten Beiträge des III. Teiles führen somit nicht nur zu einer Differenzierung des Ultramontanismus-Begriffes. Sie betonen weitgehend auch die Initiative der Laien und der Peripherie in der Ausbildung ultramontaner Anschauungen und Frömmigkeitshaltungen. Der Ultramontanismus muss also neben seiner herrschaftsinstrumentalistischen Rolle verstärkt auch als Ergebnis veränderter religiöser Bedürfnisse in den Blick genommen werden. Auch stellt sich die Frage nach einer vertieften Behandlung des Zusammenhangs von nationaler Identitätsbildung und Ultramontanismus in einer ländervergleichenden Perspektive.

Münster Klaus Unterburger

200 Jahre Reichsdeputationshauptschluß. Säkularisation, Mediatisierung und Modernisierung zwischen Altem Reich und neuer Staatlichkeit, hg. v. Harm Klueting, – Münster: Aschendorff 2005. 432 S. (Schriften der historischen Kommission für Westfalen, 19), geb. € 32 ISBN: 3–402–05616–X

Vorliegender Sammelband vereinigt im wesentlichen die Beiträge einer Fachtagung in Corvey an der Weser, die die Historische Kommission Westfalen aus Anlass der 200-jährigen Jubiläums des Reichsdeputationshauptschlusses (= RDHS) in Regensburg veranstaltet hat. Dieser Jahrestag hat allgemein eine erstaunlich breite öffentliche Resonanz gefunden und zu zahlreichen Ausstellungen, Vorträgen und Tagungen Anlass gegeben. Der von Harm Klueting redigierte Sammelband gehört zu den besten Neuerscheinungen zum Thema und greift thematisch explizit auch über den westfälischen Bereich hinaus.

Den Bedeutungswandel der Termini „Säkularisation" und „Säkularisierung" untersucht *Hartmut Lehmann* v.a. anhand deutschsprachiger Lexika des 18. -20. Jh.s. Die anfangs synonym gebrauchten Termini bezeichneten zunächst juristisch die gewaltsame Enteignung von Kirchengut. Im 19. Jh. wird die „Säkularisation" historisch breit und politisch entweder zustimmend oder ablehnend behandelt, wobei v. a. im 20. Jh. die Bewertung je nach konfessioneller Provenienz des Lexikons schwankt. Daneben taucht um 1870 der Begriff „Säkularismus" auf, der anfangs auf die atheistisch-innerweltliche Ethik Georg James Holoyakes bezogen wird. Signifikant ist, dass im 20. Jh. der Umfang und die beigemessene Bedeutung von „Säkularisation" immer mehr zurückgeht, während seit den 20er und 30er Jahren „Säkularisierung" immer ausführlicher und universaler gedeutet wird und in der zweiten Jahrhunderthälfte umfangreicher ist als „Säkularisation". In den 60er-80er Jahren bürgerte sich auch die heute weitgehend übliche terminologische Festlegung endgültig ein.

Die Ereignisse von 1803 deutet *Harm Klueting* vor dem Hintergrund des Verhältnisses von Kirche und Staat seit dem Spätmittelalter. In einer langen Entwicklungslinie seit der Bulle „Unam Sanctam" (1302) werden frühmoderne Staatsbildung und landesherrliches Kirchenregiment in den verschiedenen Konfessionen ebenso behandelt wie der Territorialismus der Aufklärungszeit. Der RDHS von 1803 wird als Höhepunkt und praktische Umsetzung des „rationalen Territorialismus" des 18. Jh.s (49) gedeutet, der königliche Summepiskopat bis 1848 als Gipfelpunkt des protestantischen Staatskirchentums. Für die katholische Kirche hätte man vielleicht die durch die Jh.e immer anachronistischer wirkenden massiven kirchlichen Ansprüche des kanonischen Rechts als Hintergrund für die Politik der Staaten prononcierter herausstellen können. Für beide Konfessionen wird die Entwicklung des Staat-Kirche-Verhältnisses in Deutschland bis zur Gegenwart fortgesetzt und mit den Modellen anderer Staaten verglichen. Während Klueting das Modell einer protestantischen Staatskirche als überholt betrachtet, müsse erst die Zukunft entscheiden, ob sich das französische, das amerikanische oder das deutsche Modell durchsetzen werde (66).

Winfried Müller thematisiert die Säkularisationen im Alten Reich vor den Beschlüssen vor 1803. Der ursprünglich den Übertritt eines Ordensklerikers in den Weltklerus bezeichnende Begriff wurde 1646 bei den Friedensverhandlungen erstmals auf die Verweltlichung von Kirchengut (ohne den kanonisch geforderten päpstliche Konsens!) bezogen und seither zu einem „katholischen Kampfbegriff" (69), der die neuzeitliche Entwicklung v. a. als „Verlustgeschichte" interpretierte. So wurde auch 1803 meist als Enteignung und Kulturbruch gewertet und selten nach den positiven Folgen gefragt, wie man es in der protestantischen Geschichtsschreibung tat. Von Seiten der säkularisierenden Staaten wurde dabei stets die Erfüllung des eigentlichen, gereinigt verstandenen Kirchenzwecks als Legitimationsgrund angeführt. Dabei wurden von den protestantischen (und teilweise auch den katholischen) Herrschern des 16. Jh.s. sowohl die später so bezeichnete Mediatisierung wie auch die Vermögenssäkularisation praktiziert; um den Geistlichen Vorbehalt auszuschalten, wurden die Hochstifte in protestantischen Territorien verstärkt als „Sekundo-Geniturен" benutzt, juristisch freilich erst durch die Normaljahrregelung von 1648 in die Landesterritorien eingegliedert. Hinter den zahlreichen Säkularisationsplänen des 18. Jh.s stand nicht nur die Absicht zur Beseitigung konkurrierender Herrschaftsträger, sondern auch das nun propagierte Ideal einer ganz auf das Spirituale konzentrierten Kirche.

Die Säkularisation in den 1794 von Frankreich besetzten linksrheinischen Gebieten (vier Departements nach der Ordnung von 1798: Saar, Roer, Rhein und Mosel) von 1802 behandelt, v. a. am Beispiel Kölns, *Joachim Oepen*. Besonders für Adel und Geistlichkeit waren die Maßnahmen der französischen Besatzer einschneidend: Früh wurde Klöstern die Aufnahme von Novizen untersagt; manche wurden beschlagnahmt und als Lazarette umfunktioniert. Nach dem Frieden von Lunéville billigte Papst Pius VII. im französischen Konkordat die Zerschlagung der alten rheinischen Bistümer; diese römische „Realpolitik" wirkte auch auf den RDHS legitimierend. Ein Konsularbeschluss vom 9. Juni 1802 ordnete die Aufhebung aller Klöster (etwa 450), soweit sie nicht in der Schule oder Krankenpflege tätig waren, (aus eindeutigem fiskalistischem Motiv) an. Dem folgte ein rascher und kompromißlos-effektiver Verwaltungsvollzug, der kaum auf Widerstand stieß. Zu den wichtigsten (z. T. modernisierenden) Folgen zählten die Verschleuderung der mittelalterlichen Kunstwerke, deren Wert man nicht erkannte und die bald etwa von den Brüdern S. und M. Boisserée und F. F. Walraff gesammelt wurden; die Klosterkirchen dienten nun oft als Pfarrkirchen, während die übrigen Konventsgebäude vielfach abgerissen wurden; Ordenspriester fanden meist in der Seelsorge Verwendung, der Adel zog sich ins Privatleben zurück, was zu einer Verbürgerlichung des Klerus führte. 1803–1813 wurden rund 14000 Immobilien, häufig über Makler, verkauft, meist an Kaufleute, Fabrikanten, Bankiers und Rentiers. Das Kirchenwesen wurde nach französischem Vorbild geordnet und bezweckte v. a. eine gereinigte – eng an die Pfarrgemeinde angebundene – Frömmigkeit.

Walter Demel befasst sich mit der Säkularisation in Bayern. Unter Kurfürst Karl Theodor waren bereits verschiedene Säkularisationsprojekte – durchaus mit Unterstützung des Papstes – betrieben worden, etwa der Einzug von 15 Millionen fl. vom Prälatenstand. Als die Geistlichen nach dem Regierungswechsel die Max IV. Joseph zunächst geleisteten 500000 fl. auf die Steuer anrechnen und abziehen wollten, griff der Kurfürst das 15 Millionen-Projekt wieder auf und erklärte dessen anfangs geleistete Bestandsgarantie für die Klöster für hinfällig. Ein Fehlbetrag von 3 Millionen im Haushalt ließ Finanzreferandar Utzschneider einen Staatskonkurs fürchten; in der Regierung plante man die Aufhebung der nichtständischen Klöster (Mendikantenklöster und die Stifte in der Oberpfalz). Ab 1801 betrieb Montgelas vehement diesen Plan 159, der ab dem Februar des folgenden Jahres umgesetzt wurde, und zwar durchaus primär aus ideologisch-ablehnenden Gründen gegenüber den Bettelorden. Das weiter bestehende Finanzloch ließ freilich schon seit 1801 auch auf die Säkularisation aller ständischen Klöster zielen; Artikel 35 des RDHS kam so v. a. auf bayerisches Drängen in den Abschied und wurde bei Napoleon als Ersatz für das Eichstätter Hochstift durchgesetzt. Für Montgelas bedeutete die Gesamtsäkularisation v. a. die Ausschaltung der Mitsprache der Stände und damit die erweiterten Möglichkeiten zur Modernisierung des Staates. Die Durchführung der Säkularisation wird heute als weniger brutal und willkürlich beurteilt als früher; die Zentralisierung der Kulturgüter in München führte freilich auch zu einer Verödung des ländlichen Raumes; an der Situation der Volkschulen und am bayerischen Staatsdefizit änderte sich jedoch kurzzeitig wenig.

Die politische und kirchliche Umgestaltung von 1803 in Oberschwaben beschreibt kenntnisreich *Konstantin Maier*. Die Staatsverschuldung Württembergs und Bayerns wirkte auch hier initial. Das langsame Eindringen der Aufklärung in die Reichsabteien hatte vereinzelt Klosteraustritte und Kritik, aber auch eine apologetische Verteidigung der reichsprälatlichen Rechte zur Folge.

Die Reichsdeputation in Regensburg richtete im Kloster Ochsenhausen eine provisorische Subdelegationskommission ein, die den Übergang der Klosterterritorien an die neuen weltlichen Herren durch genaue Berechnung der Klostererträge vorbereiten sollte. Um Pensionszahlungen zu vermeiden, wurden Ordenspriester möglichst in der Seelsorge eingesetzt; Schwierigkeiten bereitete hingegen die Anpassung der Klosterökonomie an die neuen Verhältnisse. Mit dem Ende der Reichs und der Rheinbundgründung verloren auch die Reichsgrafen ihre Souveränität; auch deren Klöster fielen nun an Württemberg und dienten häufig als Schule, Kaserne oder psychiatrische Anstalt. Der Vorschlag des Stuttgarter Hofprediger Wilhelm Mercys, einige Reichsabteien als Stätten der Priestererziehung über die Zeit zu retten und Klöster so als gelehrte Bildungsinstitutionen fortbestehen zu lassen, hatte gegen die Wirtschaftsinteressen der Staaten keine Chance. Die preußische Säkularisationspolitik gegenüber den Erbfürstentümern Münster und Paderborn beschreibt *Rudolfine Freiin von Oer*. Seit der Säkularisation des Deutschordensstaates 1525 betrieb Preußen immer wieder Säkularisationsprojekte; bereits seit 1795 hielt es als „Schutzmacht" weite Teile Westfalens in seiner Hand, 1802 wurden Teile der Fürstbistümer Paderborn und Münster faktisch okkupiert. Die Eingliederung in den preußischen Staat und seine Verwaltungsorganisation lag dabei in den Händen des Freiherrn von Stein, stieß freilich auf den vielfachen Widerstand der Bevölkerung, so dass man 1806 über den Einmarsch Louis Bonapartes jubelte. Die Erfahrung der französischen Kontributions- und Rekrutierungsforderungen ließ die Bevölkerung den erneuten Herrschaftswechsel 1814 freundlicher beurteilen, auch wenn eine wirkliche geistige Integration in die neue Herrschaft erst unter Wilhelm II. gelang. In das soziale Vakuum der Nachsäkularisationszeit stießen die Gründungen caritativer Frauengemeinschaften, so

der Clemensschwestern, der „Schwestern der christlichen Liebe" und der Kaiserswerther Diakonissen Theodor Fliedners. Als Forschungsdesiderate für die Säkularisation in Westfalen werden v. a. deren Folgen für die Klosterbeschäftigten sowie der Zusammenbruch geistlicher Institutionen als wichtiger Kreditgeber genannt.

Joachim Schmiedl nähert sich der Säkularisation in Westfalen mentalitätsgeschichtlich. Die aufgeklärte Reisepublizistik des 18. Jh.s sah in den 186 westfälischen Klöstern v. a. eine rückständige altväterliche Vetternwirtschaft am Werk; auch aufgeklärte Geistliche wie Franz Wilhelm von Spiegel charakterisierten das Mönchtum als eine irrationale ägyptische Pflanze mit wenig Nutzen; aus diesem Grunde wurden auch in den Klöstern, dort wo die Aufklärung rezipiert wurde, Reformkonzepte entwickelt, die diese v. a. auf die Erziehung der Jugend und der Geistlichen festlegen wollten. Auf klösterlichen Widerstand wie in Herzebrock stieß die Aufhebung selten. Mit den Bibliotheken und v. a. den Kunstschätzen der Klöster wurde nach der Aufhebung meist sorglos umgegangen; die neuen preußischen Herren hatten v. a. die ineffektive Klosterökonomie des 18. Jh.s kritisiert; in Westfalen wurde der Klosterbesitz anfangs aber nicht zerschlagen, sondern nach dem domänenpolitischen Modus als ganzer weitergeführt. Insgesamt wurde so die Zentralisierung von Legislative, Administration und Bildungspolitik vorangetrieben, was als negative Folge aber auch zu einer Verengung des bisherigen konkreten Kirchenverständnisses geführt habe.

Jutta Prieurs Beitrag widmet sich der Aufhebung der Männerklöster im Hochstift Paderborn. Diese erfolgte effizient und schnell nach der Generalinstruktion vom 18. Januar 1803; Proteste aus den Klöstern waren selten. Die Wirtschaftsführung in den fünf untersuchten Männerklöstern war unterschiedlich: Böddeken und Marienmünster waren heruntergekommen, Abdinghof, Hardehausen und Dalheim hingegen geordnet bewirtschaftet. Die effizientere preußische Verwaltung führte zu einer stärkeren Belastung der Untertanen und ließ die caritative Funktion der Klöster erst einmal zusammenbrechen; den Wert der klösterlichen Kulturgütern erkannte man nicht, auch wenn die Bevölkerung in den Hochstiften missmutig auf deren Zerstörung reagierte und einige Klöster als religiöse Zentren gern behalten hätte.

Edeltraud Klueting analysiert die Klosteraufhebungen in den napoleonischen „Modellstaaten", dem Großherzogtum Berg (1806–1813) und dem Königreich Westfalen (1807–1813). Preußen hatte vorher nur wenige Stifte aufgehoben; 1808 stellte der kaiserliche Kommissar J. C. Beugnot die Klöster unter die Aufsicht der Domänendirektion (Art. 35 RDHS hatte hier keine Gültigkeit); anfangs erfolgten nur wenige Säkularisationen, bis auf Wunsch Napoleons ab Ende 1810 in beiden Territorien eine effektivere zentralistische Aufhebungspolitik aus konfiskatorischem Interesse eingeleitet werden sollte.

Klaus Rob kann am Königreich Westfalen diesen Befund noch präzisieren: Der Modernisierung durch den Code Napoleon und das korrespondierende Verwaltungs- und Steuersystem standen als Hypotheken die kaiserlichen Kriegskontributionen und die Dotation kaiserlicher Familienmitglieder mit dem den Land und dem Code Napoleon somit entzogenen Domänenbesitz entgegen. Konnte so eine Modernisierung durch eine Vereinheitlichung und Funktionalisierung von Recht, Verwaltung und Justiz erzielt werden, so korrespondierte der soziale und gesellschaftspolitische Fortschritt nur unzureichend: Das französische Recht setzte eine Bürgergesellschaft bereits voraus, während in Westfalen und den Rheinbundstaaten weiter standesherrliche Privilegien und die Leibeigenschaft vorherrschten.

Die Veränderungen, die der Übergang zur Moderne längerfristig für die Landwirtschaft mit sich brachte, untersucht *Stefan Brakensiek*. Auch hier eingangs die Feststellung, dass die Beseitigung der Klöster als Grundherren – soweit bekannt – eher positive, die Eliminierung derselben als Heilsanstalten mitunter aber negative Reaktionen in der Bevölkerung auslöste. Alle Herrschaftsformen nach 1803 waren sich in der Beseitigung der Mediatgewalten einig; personale Pflichten (v. a. Leibeigenschaft) wurden aufgehoben, dingliche aber blieben. Diese wurden zwar kapitalisiert und ablösbar, was die Untertanen aber zumeist finanziell überforderte und so weiter unmündig hielt. Erst ab etwa 1850 war realistischerweise eine breitere Lastenablösung, auch durch großzügigere Möglichkeiten der Hypothekenaufnahme, möglich, während die Steuerlast für die Bevölkerung bereits nach 1803 anstieg. Breit setzte ab 1800 die Privatisierung dörflichen Allgemeinbesitzes ein, was nur in dichter besiedelten Gebieten von der Landbevölkerung begrüßt wurde. Insgesamt waren die Ereignisse von 1803 so für die Landbewohner in weitaus geringerem Maße der große Umbruch, der er für die sich publizistisch äußernden Adeligen und die Bürokratie gewesen ist. *Manfred Baldus* gibt einen Überblick über die 1773 nach der Aufhebung des Jesuitenvermögens gegründeten Studien- und Schulfonds und deren Bestand und Verwendung bis in die Gegenwart. Entscheidend für die Verwendung war zunächst ein Gutachten des Reichshofrats vom 16. November 1773, das neben Abfindung- und Unterhaltsleistungen eine Verwendung des Vermögens durch die Landesherren gemäß den Zielen des Ordens *ad pios usus* festsetzte. Die Durchführung gemäß dieser Rahmenrichtlinien in den einzelnen Staaten wird ebenso geschildert wie die Schicksale der Fonds 1803, für die Art. 65 und nicht, wie eigentlich vorgesehen, Art. 63 des RDHS angewendet wurde, der immerhin die Konservierung und Zielsetzung unter landesherrlicher Aufsicht weiter garantierte. Die Verwendung der Erträge für Bildungszwecke war so bis in die jüngste Gegenwart für die jesuitischen Fonds (Münster, Paderborn, Büren, Berg, Münstereifel) und den Beckum-Ahlen'schen Klosterfond gewährleistet. Erst in allerjüngster Zeit scheinen die Gelder vermehrt anderen Zwecken des Landeshaushalts zugeführt zu werden, wobei der Vf. überzeugend die Rechtmäßigkeit eines solchen Vorgehens anzuzweifeln vermag.

Die Reaktion des Freiherrn von Stein auf die Adelskirche skizziert sehr knapp *Heinz Duchhardt*: Auch wenn man kaum schriftliche Quellen besitzt, dürften die Ereignisse von 1802/03 für den Reichsritter dennoch an der Grenze des Zumutbaren gelegen haben, auch wenn er sich mit seinem Blick für die Notwendigkeiten der Staatsräson keiner Nostalgie hingab.

Dem Zustand der westfälischen Benediktinerklöster (Corvey [seit 1794 Bistum], Grafschaft, Liesborn, Marienmünster, Abdinghof und St. Mauritius und Simeon/Minden) vor der Säkularisation widmet *Marcel Albert* seinen Beitrag. Die Reformanstrengungen der Konvente lassen sich dabei durch die Beschlüsse der Bursfelder Generalkapitel nachzeichnen, als Studienort wählte man meist die als konservativ geltende Universität Köln. Meist konnte die Aufklärung nur sehr zögerlich in die Stifte der oft sehr ängstlichen Äbte eindringen; während das Bildungsniveau in Liesborn und Minden hoch war, lässt sich andernorts Stillstand und Stagnation konstatieren. Nuanciert wird das vielfältige soziale, wirtschaftliche, politische, zeremonielle und seelsorgerliche Beziehungsgeflecht der Konvente geschildert; die meisten Klöster hatten auch am Ende des Jh.s noch genügend Nachwuchs. Die vormoderne, durch Vielheit und Differenzierung gekennzeichnete Gesellschaftsordnung hatte vor 1803 also noch weitgehend funktioniert.

Edeltraud Klueting zeichnet die Säkularisation des Münsteraner Benediktinerinnenstiftes St. Marien Überwasser nach, dessen Vermögen Minister Franz von Fürstenberg zusammen mit den Jesuitenfond zur Universitätsgründung heranzog. Schon Jahre vorher hatte sich der wegen der Adelsbeschränkung kleine Konvent gegen Aufhebungspläne von Bischof, Domkapitel und Ritterschaft zu wehren gesucht, freilich vergeblich.

Den informativen Bd beschließen Überlegungen des Hg.s. Eine Tatsache, die in vielen Beiträgen deutlich wurde, konstatiert auch er: Wurde von der katholischen Bevölkerung die Ablösung der alten Grundherren zunächst nicht bedauert, so wurde bald ein spirituelles und auch sozial-caritatives Vakuum empfunden, das im 19. Jh. neue Klöster entstehen ließ.

Münster Klaus Unterburger

Uthemann, Karl-Heinz: **Christus, Kosmos, Diatribe.** Themen der frühen Kirche als Beiträge zu einer historischen Theologie. – Berlin / New York: de Gruyter 2005. XIII, 665 S. (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 93), Ln € 148,00 ISBN: 3–11–018428–1

Es handelt sich bei der hier vorzustellenden Arbeit – mit Ausnahme des letzten Beitrags – um den Wiederabdruck bereits erschienener Aufsätze, deren Ersterscheinungsort nicht eigens angegeben ist, aber aus der zum Schluss aufgeführten Liste der Veröffentlichungen des Autors (563–567) erschlossen werden kann. Bei den Beiträgen Nr. 7 u. 9 handelt es sich um Rückübersetzungen von auf ausländischen Kongressen vorgetragenen Referaten. Da anderslautende Angaben fehlen, muss davon ausgegangen werden, dass darüber hinaus keine Ergänzungen oder Korrekturen an den Erstabdrucken erfolgt sind (vgl. die verschiedene Schreibweise von H(h)ypostatischer Union im 3. und 4. Beitrag oder den Wechsel von Eunomius von Cyzicus zu Eunomios von Kyzikos in Nr. 10 und 11). Das ist schade, denn oft machen Überarbeitungen, in denen die zustimmende oder kritische Rezeption der schon vor längerer Zeit abgeschlossenen Untersuchungen sowie evtl. in der Zwischenzeit bekannt gewordene einschlägige Literatur nachgetragen wird, Aufsatzsammlungen besonders wertvoll. Doch auch ohne solche Verbesserungen werden Dogmenhistoriker und Kirchengeschichtler für den in der bewährten Qualität der „Arbeiten zur Kirchengeschichte" erschienenen Bd, der nur einen kleinen Teil der Veröffentlichungen des Autors umfasst, dankbar sein. Zumal der Vf. im Untertitel sowie im Vorwort einen Hinweis zur Verdeutlichung seiner Absichten gibt, wie er die ausgewählten Aufsätze verstehen will: nicht nur als Vermehrung dogmengeschichtlicher Forschungsergebnisse, sondern als Beiträge zu einer historischen Theologie. D. h. die für den Prozess des Entstehens und der Rezeption dogmatischer Formeln bestimmenden Argumente von Befürwortern und Gegnern sollen erfasst und auf ihre Überzeugungskraft hin befragt werden. Warum konnte z. B. die Bekenntnisformel von Chalkedon „als innere Konsequenz der Aussagen der Bibel, der Väter und der Symbola, insbesondere jenes von Nikaia", aufgefasst werden (VIII)? An Nikaia als Scheidepunkt wollen Uthemanns Beiträge – insbesondere die zur Christologie – ansetzen und zeigen, wie sich aus der antiarianischen Position der Befürworter Nikaias die Formel von Chalkedon und ihre Wirkungsgeschichte entwickelt haben.

Zu den wegen ihrer kirchen- und theologiegeschichtlichen Ausrichtung wiederabgedruckten Aufsätzen gibt U. – anders als im Inhaltsverzeichnis – an Ort und Stelle häufig noch Untertitel an, die deren argumentative Stoßrichtung andeuten. Zu ihnen zählen: 1. *Zur Rezeption des Tomus Leonis in und nach Chalkedon. Wider den dogmenhistorischen Begriff ‚strenger Chalkedonismus'*

(1–36); 2. *Definitionen und Paradigmen in der Rezeption des Dogmas von Chalkedon bis in die Zeit Kaiser Justinians* (37–102); 3. *Das anthropologische Modell der hypostatischen Union. Ein Beitrag zu den philosophischen Voraussetzungen und zur innerchalkedonischen Transformation eines Paradigmas.* Analysiert werden die Apologeten des Konzils Johannes Grammatikos, Leontios von Byzanz sowie Leontios von Jerusalem (103–196); 4. *Das anthropologische Modell der Hypostatischen Union bei Maximus Confessor. Zur innerchalkedonischen Transformation eines Paradigmas* (197–206); 5. *Der Neuchalkedonismus als Vorbereitung des Monotheletismus. Ein Beitrag zum eigentlichen Anliegen des Neuchalkedonismus* (207–255). Alle fünf Aufsätze umkreisen ein bevorzugtes Forschungsgebiet des Vf.s: Chalkedon und der Paradigmenwechsel von der chalkedonensischen Formel zu den sogenannten neuchalkedonischen Lösungen in der Christologie, die kyrillische oder leoninische Interpretation der Einigungsformel des Konzils und ihre monergetische und monotheletische Ausdeutung. Neben der sorgfältigen Analyse der Quellentexte besticht bei U.s Darstellung die souveräne Diskussion der umfangreichen dogmengeschichtlichen Forschungsliteratur.

Die beiden folgenden Aufsätze, die auf ein mehr kirchenpolitisches bzw. ikonographisches Interesse hinzuweisen scheinen, verlassen im Grunde die chalkedonensische Thematik nicht. Der 6. Beitrag: *Kaiser Justinian als Kirchenpolitiker und Theologe* (257–331) schildert Justinians Weg von den ersten kirchenpolitischen Schritten über den endgültigen Bruch mit den Monophysiten bis zur Etablierung der chalkedonischen Reichskirche im Zeichen der *restauratio imperii*. Und auch der im Inhaltsverzeichnis als *Christusbild versus Christologie* angegebene 7. Beitrag erweist sich durch den im Schriftenverzeichnis ergänzten Untertitel: *Gedanken zur Justinianischen Ära als Epochenschwelle* (333–366) als Variante der dogmengeschichtlichen Hauptthematik des Vf.s sowie des Problems des Paradigmenwandels im Neuchalkedonismus (333–366). Es geht um den Zusammenhang zwischen Bild und Theologie, näherhin um die Frage, ob das byzantinische Christusbild die Ergebnisse des vierten und fünften ökumenischen Konzils wiedergeben kann. Lassen sich Sprache, insbesondere sprachlich gefasste Definitionen überhaupt in Kunst umsetzen (336–339)? U. kritisiert zu Recht eine positive Antwort, die bei gleicher Fragestellung schon einmal bei der Unterscheidung von arianischen und nizänischen Christusbildern versucht worden ist (354–356; Anm. 72.78.81). U. bespricht die Entwicklung von Christus als Logos und Nomos zum Pantokratorbild, Christus im Rahmen von Prophetenvisionen sowie in Verbindung mit der Gottesmutter Maria; er setzt sich mit A. Grillmeier über den Logos am Kreuz als toten Christus mit offenen Augen auseinander und kommt am Ende zu dem Ergebnis, dass der Beschauer auf Grund seiner inneren Anschauung und seines Christusbekenntnisses die jeweilige Christusikone interpretiert (362).

Die folgenden Aufsätze verlassen die Christologie und befassen sich unter dem Buchtitelstichwort *Diatribe* mit Sprachproblemen und Verkündigungstheologie. Der 8. Beitrag behandelt *Sprache und Sein bei Anastasios Sinaites. Eine Semantik im Dienst der Kontroverstheologie* (367–379); ihm folgen 9. *Formen der Kommunikation in den Homilien Severians von Gabala. Ein Beitrag zur Rezeption der Diatribe als Darstellungsmethode* (381–419); 10. *Die Sprache der Theologie nach Eunomius von Cyzicus* (421–456); 11. *Die Sprachtheorie des Eunomios von Kyzikos und Severianos von Gabala. Theologie im Reflex kirchlicher Predigt* (457–466) sowie abschließend: 12. *Bemerkungen zu Augustins Auffassung der Predigt. Signal einer kulturellen Wende* (467–496). In dieser Studie geht es um die Frage, ob H. I. Marrous These vom Ende der antiken Kultur, das sich in Augustins *De doctrina christiana* ankündige, oder die von Hagendahl bis Schäublin vertretene Meinung der rhetorischen Kontinuität von Cicero bis Augustinus die größere Plausibilität für sich hat. Mit originellen Überlegungen zur Unterscheidung und Mischung der Predigtstile, zu Augustins Reserven gegenüber Cyprians „afrikanischem Barock" und seiner Hinwendung von rhetorischer Ästhetik zur inneren Wahrheit favorisiert U. die Auffassung von Augustins Bruch mit den ciceronianischen und spätantiken Rhetorikregeln. Die alleinige und eindeutige Berufung auf die Heilige Schrift habe in ihrer Konsequenz das Ende der antiken rhetorischen Kultur bedeutet (496).

Es folgt noch ein Beitrag, der die verkürzte Wiedergabe einer bisher unveröffentlichten Abhandlung über *Kosmas Indikopleustes, Leben und Werk* darstellt, in der „eine möglichst umfassende, doch kurz gehaltene Einführung" in die *Christliche Topographie* geboten werden soll (497–561). In Diskussion vor allem mit W. Wolska-Conus werden die äußerst schwierigen „Einleitungsfragen" nach Verfasser, Zusammensetzung und Datierung des Werkes erneut aufgerollt und mit gut begründeten Argumenten beantwortet, anschließend das der Grundschrift der *Christlichen Topographie* des Kosmas zugrundeliegende biblische Weltbild und in Auseinandersetzung mit C. Scholten Kosmas' Verhältnis zu Johannes Philoponos erläutert.

Ein breit angelegter Registerteil erschließt den Bd. Er enthält ein griechisches und lateinisches Wortregister (571–595), ein vierfach aufgeteiltes Namensregister antiker, frühchristlicher, mittelalterlicher und moderner Personen und Autoren, ein Sachregister sowie ein Quellenregister zur Bibel, zu Konzilien, Inschriften und christlichen Autoren. Der Bd ist sorgfältig ausgestattet und redigiert; nicht nur der Text, auch die – manchmal umfangreichen und den Haupttext kommentierenden – Anmerkungen sind gut lesbar. U.s Arbeiten sind in der einschlägigen Forschungsliteratur bereits rezipiert und gewertet worden. Deswegen mag es genügen, wenn sich diese Rezension darauf beschränkt, Inhalt und einige wichtige Ergebnisse der in diesem Sammelband zusammengefassten Aufsätze in Erinnerung zu rufen. Dem Dank des Vf.s an die Hg. der renommierten Reihe der „Arbeiten zur Kirchengeschichte" kann sich der Rez. nur anschließen.

Bonn Ernst Dassmann

Praktische Theologie

Aigner, Maria Elisabeth / **Findl-Ludescher,** Anna / **Prüller-Jagenteufel,** Veronika: **Grundbegriffe der Pastoraltheologie.** – München: Don Bosco 2005. 232 S. (99 Wörter Theologie konkret), kt € 18,00 ISBN: 3–7698–1509–2

Der Bd der drei österreichischen Pastoraltheologinnen gehört zur Reihe „99 Wörter Theologie konkret", die von der Theologischen Kommission des Katholischen Deutschen Frauenbundes herausgegeben wird. Nach den „Grundbegriffen zum Alten und Neuen Testament" sowie den „Grundbegriffen Dogmatik" ist dies der dritte Bd der Reihe, der theologische Disziplinen im Überblick und verstehbar darstellen will. In jedem der alphabetisch sortierten Stichworte wird auf zwei bis drei, selten auch vier Seiten Grundwissen des jeweiligen Faches vermittelt, ohne dass bestimmte Kenntnisse vorausgesetzt würden. Die Zahl 99 im Reihentitel wird dabei ausdrücklich als Zahl der Vorläufigkeit gekennzeichnet, die den Verzicht auf enzyklopädische Vollständigkeit ausdrücken soll. Vielmehr wird so eine Leerstelle markiert, die die unausweichliche Fragmentarität menschlichen Wissens verdeutlichen, aber auch zum eigenen Ausschauen, Weiterdenken und Theologietreiben anregen will (8f).

Gerade für ein Fach wie die Pastoraltheologie, das erst eine relativ kurze Geschichte hinter sich hat und daher, aber v. a. auch wegen seines immanenten Gegenwartsbezugs weniger als andere theologische Disziplinen auf einen fixen Themenkanon festgelegt werden kann, ist eine Stichwortauswahl von 99 Wörtern eine schwierige Aufgabe. Die Vf.innen haben diese Aufgabe eindrücklich und auf nachvollziehbare Weise gelöst.

Eröffnend gehen sie aus von der Bestimmung des Faches Pastoraltheologie als dem „Nachdenken über die gegenwärtige und zukünftige Praxis des Volkes Gottes" und dem „Deuten der Zeichen der Zeit im Licht des Evangeliums" (10). Da zu diesem Volk Gottes nicht nur die offiziellen Kirchenmitglieder gehören, sondern alle, die Gott zum Heil berufen hat (vgl. LG 13), ist prinzipiell jedes Thema, das die persönliche und gesellschaftliche Situation heutiger Menschen berührt, von Relevanz für eine so verstandene Pastoraltheologie. Dies drückt sich in dem umfänglichen Themenspektrum aus, das die ausgewählten Stichworte aufspannen und das sowohl klassische Bereiche kirchlicher Praxis umfasst wie z. B. „Amt / Ämter", „Diakonie", „Firmung", „Gemeindeleitung", „Grundvollzüge der Kirche", „Pfarrgemeinderat", „Predigt", „Seelsorgegespräch" oder „Weltkirche" wie auch Themen, die direkter mit den konkreten Hoffnungen und Freuden, Sorgen und Ängsten der Menschen heutzutage (vgl. GS 1) in Verbindung stehen, wie etwa „Arbeit / Muße", „Autorität / Mentoring", „Geld", „Genießen / Glück / Wellness", „Grenze", „Inkulturation", „Konflikt", „Lust", „Schönheit" oder „Suizid". Die Autorinnen veranschaulichen auf diese Weise die im Laufe der vergangenen Jahrzehnte vollzogene Ausweitung des Reflexionsgegenstands der Pastoraltheologie bzw. der praktischen Theologie von der Praxis des Seelsorgers hin zur kirchlichen, zur christlichen und schließlich zur religiös relevanten Praxis der Menschen überhaupt und konkretisieren diesen Prozess durch ihre innovative Stichwortauswahl. Deutlich wird auch die Kontextualität jedes Theologietreibens daran, dass an einigen Stellen die spezifisch österreichische Situation durchscheint, ohne dass aber die Lage im übrigen deutschen Sprachraum dadurch aus dem Blick geriete. V. a. aber zeigt sich an speziellen Stichworten wie „Frauenkirche / Frauensynode", „Frauenliturgien", „Gebären", „Geschlecht / Frauen / Männer", „Gewalt gegen Frauen" oder „Mädchen", jedoch auch im Rahmen der sonstigen Artikel der gender-aufmerksame Blick der Autorinnen, was der traditionell immer noch recht stark männlich geprägten Disziplin Pastoraltheologie gut tut.

Der Bd vermittelt in hervorragender Weise einen Überblick über aktuelle Themen der Pastoraltheologie und macht ihre Arbeitsweise anschaulich. Die knappen und lesbaren Artikel machen Lust darauf, mehr zu erfahren, wozu die weiterführenden Literaturhinweise am Schluss (230–232) einladen. Durch Verweise am Ende eines jeden Stichworts entstehen weitere Bezüge zwischen den Themen, und eine Stichwortsuchliste (224–229) hilft beim Auffinden von mitbearbeiteten Themen, die kein eigenes Stichwort erhalten haben. Der Bd eignet sich für alle, die an praktischer Theologie interessiert sind; besonders lohnend ist er auch für Theologiestudierende im Grundstudium, die einen Einstieg in die Pastoraltheologie / praktische Theologie suchen. Gerade angesichts der gegenwärtigen Studienreformen, die zu Beginn des Studiums eine stärkere Vermittlung von Überblickswissen über die theologischen Sektionen vorsehen, können die „Grundbegriffe" hilfreich sein.

Münster Tobias Kläden

Glania, Beate: **Zuhören verwandelt.** Ein pastoralpsychologischer Beitrag zur Telefonseelsorge auf bibeltheologischer und personzentrierter Grundlage. – Frankfurt am Main: Lang 2005. 349 S. (Pastoralpsychologie und Spiritualität, 8), pb € 56,50 ISBN: 3–631–53480–9

Dieser Bd ist die in St. Georgen bei Karl Frielingsdorf SJ erstellte Diss. der Vf.in. Ihr kommt das Verdienst zu, die Arbeit der Telefonseelsorge als niederschwelliges Beratungsangebot in kirchlicher Trägerschaft erstmalig in ausführlicher Form dezidiert pastoralpsychologisch zu reflektieren. Sie leistet, ausgehend vom Phänomen des Zuhörens, eine theologische Begründung des Dienstes der Telefonseelsorge auf biblischer Grundlage und in Auseinandersetzung mit dem personzentrierten Ansatz nach Carl R. Rogers. Glania war selbst Mitarbeiterin in der Telefonseelsorge Bad Kreuznach und kann auf Erfahrungen aus erster Hand in Gesprächen mit Anrufenden und in der Begleitung und Beratung von Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern der Telefonseelsorge zurückgreifen.

Der Titel fasst die These der Arbeit in Kurzform zusammen, und der Untertitel spiegelt präzise ihren Aufbau wider: Nach einer kurzen Einleitung stellt die Vf.in in einer wissenschaftstheoretischen Vorklärung ihr Verständnis von Pastoralpsychologie als Grenz- oder Dialogwissenschaft zwischen Theologie und Psychologie dar, bevor sie einen Überblick über die Praxis der Institution der Telefonseelsorge gibt. Dann werden die zwei Säulen ihrer Studie, für die das Hören zentral wichtig ist, präsentiert: Das Hören in der heiligen Schrift und das Hören in der person- oder klientenzentrierten Psychotherapie nach Rogers. Im Schlusskapitel werden diese beiden Säulen miteinander in Beziehung gebracht und im Hinblick auf eine grundsätzliche Fundierung, aber auch auf praktische Konsequenzen in der Arbeit der Telefonseelsorge ausgewertet.

In einer Einleitung (19–28) nähert sich G. dem Phänomen des Hörens als einem im Vergleich zum Sehen eher unscheinbaren und wenig beachteten Sinn; sie bespricht biophysische und begriffliche Aspekte und fokussiert auf das Zuhören als „die hörende Aufmerksamkeit des ganzen Menschen auf einen anderen, [...] eine eigenständige Leistung des psychischen Systems" (23). Es geht in dieser Studie um die therapeutische Dimension des Zuhörens (im Gegensatz etwa zu kritischem oder ästhetischem Zuhören) und damit um den Aufbau einer wechselseitigen Beziehung, die über die akustischen Möglichkeiten hinausgeht, ohne von ihnen unabhängig zu sein. Bereits zu Beginn wird deutlich, dass Zuhören eine für menschliche Begegnungen notwendige, dennoch aber oft vernachlässigte Fähigkeit ist und eine enge Beziehung zwischen Glaube und Hören besteht (vgl. Röm 10,17).

Im ersten, wissenschaftstheoretisch orientierten Kap. (29–50) ordnet sich die Vf.in in die aktuelle Diskussion um die Pastoralpsychologie ein. Diese junge interdisziplinäre Wissenschaft bewegt sich im Grenz- und Spannungsfeld zwischen Pastoral als dem gesamten Feld kirchlichen Handelns (und der dahinter stehenden Wissenschaft der Theologie) und der Psychologie als Wissenschaft vom Verhalten und Erleben des Menschen bzw. hier einem ihrer Praxisfelder, der Psychotherapie. Somit entsteht die Pastoralpsychologie als Wissenschaft erst durch das Aufeinander-Hören der beiden Wissenschaften Theologie und Psychologie, die in der Pastoralpsychologie nicht miteinander verschmelzen, sondern ihre jeweilige eigene Perspektive und Methodik bewahren. Die Bereitschaft zum Hören auf die andere Wissenschaft ist für die Theologie jedoch notwendig: „Wenn es der Theologie nun, weil es Gott um den Menschen geht, auch um den Menschen geht, muss sie die Wissenschaften, die sich ebenfalls mit dem Menschen und seinen Fragen beschäftigen, in ihre Überlegungen einbeziehen" (33). Auch wenn auf Seiten der Psychologie keine ebensolche Notwendigkeit zu konstatieren ist, so übt doch die Theologie eine Entlastungsfunktion für die Psychologie bzw. Psychotherapie aus, nicht selbst zur Religion werden zu müssen (vgl. D. Funke).

Die konkrete pastoralpsychologische Tätigkeit in kirchlichen Beratungseinrichtungen kann mit Kardinal Lehmann als Seismograph am Schnittpunkt von Kirche und Gesellschaft verstanden werden. Im zweiten Kap. (51–88) stellt G. das im Detail aufgrund der strikten Schweigepflicht und Anonymität wenig bekannte Praxisfeld der Telefonseelsorge im Überblick dar. Jährlich gehen über zwei Millionen Anrufe bei den gut einhundert, rund um die Uhr und 365 Tage im Jahr mit einer (seit 1997) kostenlosen Telefonnummer erreichbaren Telefonseelsorgestellen in Deutschland ein. Selbstverständlich ist die Bezeichnung „Telefon*seelsorge*" nicht unumstritten, da explizite Verkündigung oder religiöse Fragestellungen kaum eine Rolle in den Gesprächen spielen. Sachgemäßer wäre es eigentlich, von ‚Beratung' zu sprechen. Da sich ‚Telefonseelsorge' aber mittlerweile eingebürgert hat und der Begriff ‚Seelsorge' im alltäglichen Sprachgebrauch fast säkularisiert ist (vgl. I. Habenicht), wird trotzdem an ihm festgehalten. Jedoch scheint der Begriff auch vor dem Hintergrund des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen nicht unangemessen oder für professionelle und explizite Seelsorgesituationen reserviert werden zu müssen, selbst wenn die Motivation der Mitarbeitenden nicht unbedingt immer aus explizit religiösen Gründen erfolgt. Weiterhin werden das Setting der Gesprächssituation, Themen der Anrufenden sowie Ausbildung und Supervision der Mitarbeitenden vorgestellt, bevor auf das über Krisenintervention und Suizidprophylaxe hinausgehende Selbstverständnis der Telefonseelsorge, die der Arbeit zugrunde liegenden psychologischen Konzepte (am häufigsten: Klientenzentrierte Beratung, Gruppendynamische Verfahren, Themenzentrierte Interaktion) und die (quantitativ bislang allerdings eher dürftige) theologische Reflexion der Telefonseelsorge eingegangen wird.

Das dritte Kap. (89–189) liefert die bibeltheologische Grundlegung der Studie, indem sie das Hören Gottes als empathisches Hören und in einem zweiten Schritt das Hören der Menschen aufeinander untersucht – sowohl im Alten (hier liegt quantitativ der Schwerpunkt) als auch im Neuen Testament. Dabei kommt die Thematik des Hörens in vielen biblischen Geschichten vor, auch ohne dass dies immer explizit durch die Vokabel ‚hören' angezeigt wäre. Zunächst wird ein Überblick über die Wortstämme ‚hören' im Alten Testament (neben שמע auch קשב und (אזן gegeben, bevor Gott als Hörender in der Heilgeschichte des Alten Testaments anhand ausgewählter Stellen thematisiert wird (hier kann freilich keine vollständige Exegese der betreffenden Perikopen gegeben werden, sondern es werden ausgewählte Informationen präsentiert, die zum Verständnis der Texte hilfreich sind): In Ex 3,7, quasi der Ouvertüre zum Exodus-Geschehen, spricht Gott davon, dass er das Elend seines Volkes gesehen und seine laute Klage gehört hat; in den Perikopen von Hagar und Ismael (Gen 16) und von Lea und Simeon (Gen 29,31–33) wird Gott in den Namen der Kinder als Hörender bezeichnet, der in aussichtslosen und demütigenden Situationen zum Heil der Betroffenen handelt; auch in den Psalmen wird Gott als Hörender gepriesen (z.B. Ps 22,25; 65,3; 69,34); seltener gibt es aber auch die Erfahrung, dass Gott das Hören verweigert (Jes 1,15; Klgl 3,8). Bei der Analyse des Hörens der Menschen ist v.a. der Begriff des „hörenden Herzens" wichtig, um das König Salomo in 1 Kön 3 bittet und das schon in der altägyptischen Literatur zu finden ist; auch in weisheitlichem Kontext wird zu aufmerksamem Hören aufgerufen (z.B. Sir 5,11; Spr 18,13). Das Neue Testament steht in Kontinuität zum Alten, auch wenn das Hören Gottes nicht so häufig und stark hervorgehoben wird. Gerade in den diversen Heilungsgeschichten zeigt Jesus, dass Gott „sensibel und Beziehung suchend wahrnehmen will, was Menschen fühlen und leiden" (170); in der johanneischen Perikope von der Auferweckung des Lazarus (Joh 11,1–16) hört Jesus bewusst verzögert, was nach G. die Souveränität des Hörens Gottes, aber auch seine über die Grenze des Todes hinausgehende Liebe deutlich macht. Zusammenfassend kann ‚Hören' als Kürzel für die Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen und als Auftrag an den Menschen verstanden werden.

Die zweite Säule der Arbeit, das Hören in der Gesprächspsychotherapie nach Rogers, wird im vierten Kap. (191–243) bearbeitet. In Rogers' Ansatz wird die Bedeutung des aufmerksamen und möglichst wertfreien Hinhörens für jeden therapeutischen Prozess besonders deutlich. Grundgedanke seines Ansatzes ist die anthropologische These, dass der Mensch im Kern gut ist; eine Aktualisierungstendenz lässt den Menschen wachsen im Sinne der Entfaltung seiner Möglichkeiten. Notwendig für das Gelingen des Zuhörens im therapeutischen oder beraterischen Kontext ist grundsätzlich das Aufgeben der Expertenrolle auf Seiten des Therapeuten; wichtig sind die drei so genannten Basisvariablen Echtheit / Selbstkongruenz, Akzeptanz / Wertschätzung und Empathie / einfühlendes Verstehen. Das Hören im Sinne dieser Bedingungen erfüllt ein grundsätzliches Bedürfnis jedes Menschen und hilft dabei, Inkongruenzen zu bearbeiten und positive Entwicklungsschritte zu machen. Voraussetzungen für ein gutes Hören (Selbsterfahrung, Selbstkontrolle, Wahrnehmung von Gesprächsstörern und adäquater Umgang mit Übertragungen und Abwehr) werden ebenso thematisiert wie Anfragen und Weiterentwicklungen an Rogers' Konzept, bevor seine Verwendbarkeit für die Telefonseelsorge – zunächst unter beraterischem Aspekt – demonstriert wird.

Das abschließende fünfte Kap. (245–325) führt das biblische Verständnis von hörender Seelsorge und den personzentrierten Beratungsansatz zusammen auf der Folie der Arbeit der Telefonseelsorge. Zuerst werden Konvergenzen und Unterschiede zwischen biblisch-christlichem und personzentriertem Ansatz herausgearbeitet: Sie können mit Gewinn aufeinander bezogen werden, ohne dass sie vermischt oder Unterschiede (z.B. in der Frage nach der Verantwortung und der Schuldfähigkeit des Menschen) vernachlässigt werden sollten. Sodann wird die Telefonseelsorge auf dem Hintergrund der beiden vorangegangen Kap. pastoralpsychologisch begründet: Weil Gott uns hört und weil der Mensch das Bedürfnis hat, gehört zu werden, entspricht die Telefonseelsorge in besonderer Weise dem Vorbild und dem Auftrag Gottes, hörend anderen Menschen zur Seite zu stehen. Dieses Hören kann heilsame Wirkungen entfalten, muss sich aber auch seiner Grenzen bewusst sein. In jedem Gespräch innerhalb der Telefonseelsorge ereignet sich Zuhören im Sinn von Theologie *und* Psychologie, ein diakonischer „Hör-Dienst" (263) der Kirche. Auch ohne explizite Verkündigung wird Gott im Da-sein am Telefon für andere Menschen in Not erfahrbar, so dass die Transparenz auf Gott hin kein Anhängsel oder ideologischer Überbau, sondern in den Gesprächen der Telefonseelsorge zutiefst enthalten ist (vgl. 274). G. bedenkt auch die Konsequenzen für eine pastoralpsychologische Ausbildung der Telefonseelsorger/innen, die das Hören auf das Gesagte und das Ungesagte, das Unerhörte und das Schweigen schulen soll. Abschließend fasst die Vf.in ihre These („Zuhören verwandelt") zusammen im Blick auf die heilsamen Wirkungen für die Anrufenden, die Bereicherungen für die Seelsorger/innen selbst und die Veränderungen, die die Kirche als ganze betreffen: Sie ist herausgefordert zu einer hörenden Grundhaltung, die im Vergleich zum anderen Pol des Redens, des Verkündigens und Predigens oft viel zu wenig beachtet wird.

G.s Studie liefert einen wichtigen pastoralpsychologischen Beitrag zu einem bislang im öffentlichen Diskurs wenig wahrgenommenen und mit hoher Diskretion behafteten Feld diakonischen Handelns der Kirche. Sie ist durchgängig informativ, gut lesbar und erfah-

rungsgesättigt. Von der Architektur der Arbeit her scheinen die beiden Pfeiler der biblischen und der personzentrierten Aspekte des Hörens zunächst sehr für sich zu stehen und werden erst im letzten Kap. korreliert. Hier wäre ggf. eine noch stärkere Verzahnung und Zusammenführung der beiden Stränge im Sinne einer innertheologischen Interdisziplinarität wünschenswert (vielleicht aber auch den Rahmen der Arbeit sprengend) gewesen. Sehr positiv hervorzuheben ist G.s Verfechtung einer hörenden Grundhaltung und damit auch ihre Ermutigung und Ermahnung zu einer hörenden Kirche, die die Realität, die Fragen und Leiden der Menschen ernst nimmt. Dies stünde der Kirche im Sinne ihres Auftrags zum Dienst an den Notleidenden gut an.

Münster Tobias Kläden

Kürzeder, Christoph: **Als die Dinge heilig waren.** Gelebte Frömmigkeit im Zeitalter des Barock. – Regensburg: Schnell & Steiner 2005. 208 S., 174 farb. Abb., geb. € 66,00 ISBN: 3 – 7954 – 1769 – 4

Den Glauben verkündigen heißt zum einen: ihn ‚lehrend' weitersagen. Den Glauben verkündigen heißt zum anderen: in sein faszinierendes Geheimnis *so* einführen, dass sich die Angesprochenen ganzheitlich, d. h. innerlich wie äußerlich der christlichen Glaubenswahrheit fest verbunden fühlen. Die Forderung, den Glauben der Vorfahren unverkürzt und Lebenswelt bezogen weiterzugeben – und das meint ‚mit Herz und Hirn' –, ist fester Bestandteil der alttestamentlichen und neutestamentlichen Schriften. Unbestritten war dies auch die Magna Charta der Kirche(n) während ihrer nunmehrigen 2000-jährigen Wegstrecke.

Dabei sind die Glaubensboten bei der Vermittlung des Glaubensgutes stets nach dem Beispiel Jesu verfahren, wonach der stärkste Impuls zur Glaubensannahme vom einladenden „Kommt und seht!" (Joh 1,39) ausgeht.

So wie Jesus einst zu den Zeitgenossen in Bildern und Gleichnissen vom Reich Gottes gesprochen hatte, so wie er in deren Häuser eingekehrt und ihnen auf den Straßen und Plätzen des Lebens begegnet war, so war es in seiner Nachfolge auch für die (allermeisten) Jünger das analoge Bestreben. Gleichwohl darf nicht verschwiegen werden, dass immer wieder einmal das berühmte Pendel aus der Mitte geriet und – in praxi – zum einen mehr in Richtung rationaler Aufklärung oder zum anderen mehr in Richtung sinnenhaft-gefühlsmäßiger Frömmigkeit ausgeschlagen ist. Wie auch immer. Jedenfalls muss das gegenwärtig boomende Phänomen der Esoterik-Welle als ein echtes Menetekel für die kirchliche Verkündigung begriffen werden, dass wieder einmal das ausgewogene ‚Sowohl als Auch' bei der Glaubensweitergabe nicht zu stimmen scheint.

Christoph Kürzeder, der Vf. der hier angezeigten und von der Kath.-Theol. Fak. der LMU im SoSe 2004 angenommenen Diss.-schrift, war für die Bearbeitung vorliegender Thematik biographisch gewissermaßen prädestiniert: zwei abgeschlossene Studiengänge – sowohl in Volkskunde als auch in Theologie – qualifizierten ihn, jenes gleichermaßen der Volkskunde zugehörige und der Seelsorge zuzuordnende wichtige Phänomen „Gelebte Frömmigkeit in Vergangenheit und Gegenwart" aufzugreifen. Näherhin geht es K. in seiner Untersuchung religiöser Brauchformen – konkret: um die einstmals prägende Kraft von Sachsakramentalien und Devotionalien im Barock – um die Frage, ob es sich dabei um Relikte überholter Frömmigkeitsformen handelt oder um einen „Schatz, den es nicht nur zu bewahren, sondern für die Pastoral der Gegenwart neu zu heben und zu entdecken gilt" (9). Der Rez. begab sich eingestimmt auf eine spannende Lektüre.

Lässt man Einleitung (7–11) und Aufbau der Untersuchung (11–12) sowie die Schlussbetrachtung (151–152) mit dem Literaturverzeichnis (153–160) und dem den Text vertiefenden Abbildungspart (161–207) außer Betracht, dann bewältigt der Vf. seine Aufgabe didaktisch in fünf in sich wiederum subtil untergliederten Kap.n. Das *erste* Kap. (13–19) – überschrieben mit „Die ‚Einäugigkeit' von Theologie und Volkskunde als Problemansatz" – skizziert eröffnend zwei Phänomene: Zunächst beschreibt es das sachsakramentale Untersuchungsobjekt „Wettersegen" und „Breve" als Vielfalt heiliger Dinge in der bäuerlichen Alltagskultur des Spätbarock in Bayern. Sodann stellt es die defizitäre Einäugigkeit dieser beiden Disziplinen als die Erkenntnis leitenden interdisziplinären Forschungsansatz heraus. Das *zweite* Kap. (21–38) situiert die „heiligen Dinge von „Wettersegen" und „Breve" im ungesicherten Lebenskontext der Menschen jener Zeitepoche, was sich in deren elementarem Bedürfnis nach Schutz im Alltag (gegenüber Krankheit, Unwetter, Missernten) und in der Sehnsucht nach ewigem (Seelen-)Heil artikuliert. Die „Heiligkeit der Sachsakramentalien" resultiert dabei aus zwei Momenten: zum einen aus der Benediktion (als liturgischem Akt der Heiligung) und zum anderen aus der ‚praxis pietatis' der Menschen (Rosenkranzgebet). Das *dritte* Kap. (39–56) stellt die Frage nach den Merkmalen, Qualitäten und typischen Eigenschaften der Sachsakramentalien. Durchwegs behaftet mit einer durch den Segen vermittelten „Aura der Faktizität" bilden v. a. Vielfalt und Anpassungsfähigkeit die entscheidenden Grundparameter. Die schöpfungstheologische Begründung liegt im Anliegen der „consecratio mundi". Das *vierte* Kap. (57–107) – vom Umfang wie von der theologisch-systematischen Aufarbeitung her eindeutig das Herzstück der Diss. – erschließt im Anschluss an Hugo von St. Viktor († 1141) und an Jakob Gretser († 1615) die Theologie der Sakramentalien als „sacramenta minora" (noch einmal untergliedert in: „res", „facta", „dicta"). Während die Sakramente von Jesus Christus gestiftete Gnadenmittel sind und dementsprechend „ex opere operato" wirken, sind die Sakramentalien von der Kirche eingesetzt. Sie erhalten ihre Kraft von der Fürbitte der Kirche und von der inneren Beteiligung der Gläubigen her. Die Theologie qualifiziert deren Wirkweise als „ex opere operantis". Deswegen sind die Sakramentalien so geschätzt, weil sie einerseits keine ethisch-moralischen Vorleistungen postulieren und andererseits den Menschen in allen biographischen Stationen Sicherheit und Orientierung aus dem Glauben zusprechen. Das *fünfte* Kap. (109–150) richtet abschließend noch einmal den Blick auf die Volkskunde. Anders als die Theologie, die die „Heiligkeit bzw. die Heiligungsdimension der Sakramentalien" thematisiert, spricht die Volkskunde als kulturwissenschaftliche Disziplin korrekt von der „Bedeutsamkeit [jener] heiliger Dinge im Leben der Menschen." Wenn sie jedoch heutzutage, wie zunehmend der Fall, den religiösen Phänomenen das Etikett „kurios bis exotisch" anheftet, dann offenbart sie damit einen fatalen Niveauverlust als „innere Selbstsäkularisierung", weil sie nichts mehr weiß von der ursprünglichen Prägekraft der Sachsakramentalien (ob als „Wettersegen-" oder als „Breverl"-Frömmigkeit) im einst bäuerlichen Milieu des Barock. Eingedenk dieser Kritik muss jedoch auch die Pastoral der zurückliegenden 40 Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil sich den Vorwurf gefallen lassen, dass sie aufgrund einer einseitig kopfbetonten rationalen Theologie das elementare Bedürfnis der Menschen nach zeichenhaften Sachbenediktionen sträflich vernachlässigt hat. Eine Revitalisierung der vielfältigen Formen des heilbringenden Segens Gottes unter selbstverständlicher Beibehaltung der rationalen Theologie würde jedoch den Zeitgenossen eine große Hilfe sein, „die Dinge des Lebens [...] im Horizont der Erlösungsbotschaft Christi zu deuten und für das Leben [...] fruchtbar zu machen" (152).

Gilt es ein Fazit zu ziehen, dann sei uneingeschränkt konstatiert: Christoph Kürzeders pastoralgeschichtliche Studie besitzt aufgrund ihrer detailgenauen Kundigkeit und sensiblen analytischen Präzision höchste pastoraltheologische Gegenwartsrelevanz. Überzeugend wird dem Leser erschlossen, dass auch in säkularisierter Zeit und Umgebung der Glaube für die Menschen ein kostbarer Lebensschatz sein kann, wenn nur dessen Vermittlung mit ‚Herz und Hirn' erfolgt.

München Ehrenfried Schulz

Ökumene

Berger, Klaus: **Glaubensspaltung ist Gottesverrat.** Wege aus der zerrissenen Christenheit, – München: Pattloch 2006. 319 S., geb. € 19,90 ISBN: 3–629–02135–2

V. a. durch seine Artikel zur Ökumene in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung im Sommer und Herbst 2005 hat Klaus Berger Staub aufgewirbelt, hohe kirchliche Kreise bis hin zum Vorsitzenden des Rates der EKD, Bischof Wolfgang Huber (Berlin), und dem Präsidenten des Päpstlichen Einheitsrates, Kardinal Walter Kasper, sahen sich veranlasst, die Vorschläge B.s für eine Überwindung der Glaubens- und Kirchenspaltung zurückzuweisen. Schon auf Grund dieser Kontroversen ist es zu begrüßen, dass B. nun seine Vorstellungen von der Ökumene als der Bemühung um die Einigung der christlichen Kirchen nicht nur in der essayistischen Form von Zeitungsaufsätzen vorlegt, sondern in der Ausführlichkeit einer Monographie, die besser geeignet ist, pointierte Einseitigkeiten zu vermeiden und ein umfassendes Bild von B.s ökumenischen Visionen zu umreißen.

Bereits der Titel verrät es: B. sieht in der Spaltung der Kirche nicht einen marginalen Schönheitsfehler, an den man sich gewöhnen könnte, sondern einen fundamentalen Verstoß gegen die Botschaft Jesu. Die ökumenische Verpflichtung wird hier mit den stärksten Begriffen unterstrichen, die der Theologie zu Gebote stehen. „Eine getrennte Christenheit [ist] ein tief greifender Verstoß gegen die Einheit Gottes selbst" (37). „Wer die Gemeinde spaltet, tötet Gott" (38), „Wer die Kirche spaltet, liebt Gott nicht" (39), „Der Streit um die Spaltung ist [...] die schwerste Schuld der Christen" (308). B. kann aus seiner Kompetenz als Exeget und seiner reichen Kenntnis der Rezeption biblischer Aussagen in der Geschichte der Kirche eindrucksvolle Mahnungen für die Einheit der Christenheit darstellen. Er zeigt, dass diese Einheit als sichtbare und erfahrbare Einheit verstanden werden muss und sich nicht in der Ungreifbarkeit einer unsichtbaren civitas platonica erschöpfen darf, die hinter den konkreten Kontroversen ungreifbar bleibt.

Mit den bisherigen ökumenischen Bemühungen setzt sich B. kritisch auseinander. Er wirft ihnen v. a. vor, angesichts einer diffusen Religiosität einem unverbindlichen Pluralismus zu verfallen. Das Leitmotiv einer „versöhnten Verschiedenheit" sieht er „eindeutig einem deistischen Gottesbild" verpflich-

tet (41), dem gegenüber er ein trinitarisches Gottes- und Einheitsverständnis entwirft. Er kritisiert eine „Theologenphalanx" (56), die eine „Einheit der Oberflächlichkeit" (57) und eine „Wohlfühl-Ökumene" (60) anstrebt und lediglich den Status quo legitimieren will. Andererseits wendet er sich auch dagegen, „beide Konfessionen einfach zusammenzuwerfen". Ein „‚Zusammenschmeißen' der beiden Christentümer" (91) könne nur zu Frustrationen führen. Als Neutestamentler lässt B. den Heiligen Paulus heute formulieren: „Garniert euch nicht schick mit Ökumene", sagt „Nein zu Schnellschüssen aus Profilierungssucht" (294).

Die Zielvorstellung, die B. entwirft, ist „eine sichtbare Einheit unter größtmöglicher Bewahrung der Individualität nicht nur des Einzelnen sondern auch der verschiedenen Gruppen" (133). Diese Beschreibung entspricht weithin dem, was in der ökumenischen Diskussion unter dem Begriff „versöhnte Verschiedenheit" abgehandelt wird. Diese Einigung will B. erreichen durch den Versuch, fremdes Denken zu verstehen. Hier formuliert er Hinweise aus der hermeneutischen Diskussion, die Ökumene als „Vermittlungsprozess zwischen Kulturen" (89) begreift und sie so aus der Einzelkontroverse und der Fixierung auf Detailprobleme befreien könnte. Diesen Versuch des Begreifens konkretisiert B. vor allem in der Bemühung, katholische Positionen auch für Protestanten verständlich zu machen. Eine Überwindung der Kirchenspaltung erscheint ihm nur möglich in christlicher Radikalität, weil biblisch „das Martyrium die Messlatte ist" (262). Diese Radikalität wird dann unversehens identifiziert mit einem Katholizismus, der bestimmt ist durch das „Prinzip der Überfülle" (95) und von neuzeitlichen Aufweichungen und Anpassungsversuchen nicht angekränkelt ist.

Von diesem Standpunkt her werden in dem Buch Positionen verteidigt und auch für evangelische Christen angepriesen, die in ihrer Schärfe und Isoliertheit auch innerhalb der katholischen Theologie nur von Minderheiten vertreten werden. Dies gilt v. a. für die hier vorgelegte Theologie des Amtes, die in einen schroffen Gegensatz zum angeblich protestantischen Amtsverständnis gestellt wird. Während nach B.s Darstellung die katholische Priesterweihe einen dauerhaften, heiligen Stand im Gegenüber zur Gemeinde verleiht, der Priester also in apostolischer Sukzession Christus repräsentiert, delegiert demnach zufolge dem evangelischem Verständnis die souveräne Gemeinde „Prediger zur Verkündigung des Wortes und zur Spendung der Sakramente" (212).

Spätestens an dieser Darstellung muss die Kritik an B.s Arbeit einsetzen. Dabei sei nicht bezweifelt, dass in den evangelischen Kirchen derartige Vorstellungen vom kirchlichen Amt bestehen mögen, in den ökumenischen Texten werden sie jedoch zu mindest seit dem Text „Das geistliche Amt in der Kirche" (1981) und dem „Lima-Papier" des ÖRK (1982) eindeutig zurückgewiesen. Ob aus der Idee der Repräsentation, von dem her B. seine Amtstheologie entwickelt, nun wirklich so eindeutig folgt, dass nur ein Mann Christus repräsentieren kann und darum die Vorstellung, auch eine Frau könne „an Christi statt" handeln, als „Heidentum" (205) abqualifiziert werden muss, das kann mit Fug und Recht bezweifelt werden.

Gerade auch in innerkatholisch umstrittenen Fragestellungen zur Ökumene, wie der einer Eucharistiegemeinschaft in Sonderfällen, nach dem Umfang hierarchischer Autorität und einem verbindlichen Lehramt, nach einer mariologischen Ausrichtung der Frömmigkeit entscheidet sich B. durchwegs im Sinne einer dezidiert konservativen Richtung und begründet das mit der biblischen Forderung nach Radikalität der Nachfolge. Abgelehnt werden neben den bisherigen Bemühungen ökumenischer Theologie Initiativen wie ökumenische Kirchentage, die Einheitsübersetzung der Schrift sowie Bemühungen um Eucharistiegemeinschaft über Konfessionsgrenzen hinweg (302).

Als konkreten Vorschlag für die Einigung der Kirchen wiederholt B., was er schon in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung gefordert hatte, das „wechselseitige Sich-Unterwerfen der streitenden Parteien" (266). Konkret: „Die nicht-katholischen Bischöfe unterwerfen sich dem Papst – und der Papst unterwirft sich ihnen" (278). An dieser Forderung hatte sich im Herbst 2005 die Kontroverse entzündet. B. beklagt nun in dem Buch, dass von seiner Unterwerfungsforderung nur der erste Teil gehört wurde, nicht aber, dass der Papst sich den „nicht-katholischen Bischöfen" unterwerfen müsse. Doch auch im vorliegenden Buch bleibt der zweite Teil dieser Forderung blass. Sie wird begründet mit der Sklaven-Metaphorik der Bibel, dem Gehorsam Jesu, der Benediktus-Regel, der Liturgie der Priesterweihe, überhaupt dem Verhältnis von Gott und Mensch. Die Tatsache, dass bei einer Unterwerfung unter den Papst die gesamte Wucht des Kirchenrechts und des Anspruchs lehramtlicher Vollmacht impliziert ist, und die wechselseitige Unterwerfung höchst ungleichgewichtige Konsequenzen zeitigen würde, arbeitet B. nicht auf. Das Problem besteht ja gerade darin, dass die nicht-katholischen Kirchen im Papst und seinem Anspruch nicht oder jedenfalls nicht immer die Unterwerfung unter den Willen Gottes zu erkennen vermögen und dass sie deshalb überzeugt sind, sich um des Glaubens willen nicht unterwerfen zu dürfen. Dass ein konservativ agierender Katholizismus für manchen evangelischen Christen, der in seiner Kirche v. a. Auflösung und Verfall zu erkennen glaubt und diese Erscheinungen beklagt, durchaus attraktiv sein kann, wird niemand bezweifeln. Dass er als Modell für eine Einigung der Christenheit zu dienen vermag, erscheint jedoch als ausgeschlossen.

B.s Ökumenebuch ist in vielen Einzelfragen weiterführend und anregend, als Gesamtentwurf bleibt es in weiten Passagen hinter dem derzeit erreichten Standard der ökumenischen Diskussion zurück. Wer mit solch pauschalen Angriffen auf die Theologenzunft um sich wirft, wie sie B. spielerisch leicht aus der Feder fließen, hat sicher viele Lacher auf seiner Seite. Doch gerade angesichts solcher Polemik stellt sich die Frage, was oder wen er mit dieser Kritik trifft. Die ökumenische Theologie in ihrer Gesamtheit vertritt jedenfalls nicht den blanken „Pluralismus", der ihr von B. angelastet wird, und sie will auch nicht die Konfessionen in Deutschland einfach „zusammenschmeißen". In der Methodik der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre formuliert kann gesagt werden, dass diese Kritik „nicht trifft". Man kann sich bei der Lektüre des Buches verschiedentlich kaum des Eindrucks erwehren, dass B. die einschlägige Literatur nicht kennt, oder dass er sie bewusst nicht zur Kenntnis nimmt, weil er sie für die Kirchen in ihrer Ganzheit als irrelevant erachtet.

V. a. aber will B. provozieren, und das ist ihm gelungen. Ob seine Existenz zwischen den Konfessionen und seine abwechselnden Beteuerungen, der evangelischen bzw. der katholischen Kirche anzugehören, ihn dazu prädestinieren, die ökumenische Sache zu befördern, soll dahingestellt bleiben. Im vorliegenden Buch zeigt er sich jedenfalls als dezidiert konservativer Katholik, der protestantische Christen von der Legitimität dieser Position überzeugen, diese eventuell gar zum Modell für eine geeinte Kirche machen will. Der mehrmals vorgetragenen Forderung nach einer „ehrlichen Ökumene" (11, 60f) vermochte der Autor, jedenfalls so, wie er sich der Öffentlichkeit präsentierte, bisher nur sehr begrenzt zu entsprechen.

Eine Richtigstellung verlangen jedenfalls die autobiographischen Vorbemerkungen B.s, die seine Stellung zwischen der katholischen Kirche, in der er aufgewachsen ist und als deren Glied er zum Dr. theol. promoviert wurde, und der Evang. Fak. in Heidelberg, in der er als Professor lehrte, klären sollen. Er wirft der Kath.-Theol. Fak. der Uni. München vor, sie hätte die Rechtgläubigkeit seiner Diss. bezweifelt und über ihn „kaum Geringeres als ein Berufsverbot" (15) verhängt. Um seiner Leidenschaft für die Heilige Schrift treubleiben zu können, habe er konvertieren und in das evangelische Exil auswandern müssen, ohne dass er aus der katholischen Kirche ausgetreten wäre. Dagegen ist festzuhalten, dass er von der Kath.-Theol. Fak. der Uni. München zum Dr. theol. promoviert wurde, und das mit dem höchsten Prädikat „summa cum laude". Auflagen für die Publikation, die ihm gemacht wurden, bezogen sich vorwiegend auf eine Kürzung der weit über 1000 S. umfassenden Diss., nicht auf Probleme der Rechtgläubigkeit. Offensichtlich hat sich B. bei der Erfüllung dieser Vorgaben mit seinem Lehrer Otto Kuss überworfen. Keine Frage: Otto Kuss war eine höchst komplizierte Persönlichkeit, der Streit mit Klaus Berger war nicht der einzige, den er vom Zaun brach. Ob die Schuld damals allein bei ihm lag, oder ob auch B. das Seine dazu beigetragen hat, dass die Kontroverse eskalierte – und dabei dann wohl auch bedauerliche Worte gefallen sind – lässt sich heute nicht mehr klären. Aber die Aussage B.s, dass er Priester werden wollte, es aber aufgrund eines Einspruchs der Münchener Fakultät nicht werden durfte, weil er in seiner Diss. „wissenschaftliche Positionen vertreten habe, die die katholische Kirche nicht hören wollte" (15), kann so nicht unwidersprochen bleiben.[1]

Letztlich liegt eine Tragik über dem Buch, das B.s Existenz oder seine Heimatlosigkeit zwischen den Konfessionen widerspiegelt[2]. Es führt plastisch vor Augen, zu welchen Konsequenzen die Trennung der Christenheit führen kann. Insofern macht es nicht nur von seinem theoretischen Ausgangspunkt her, sondern auch vom biographischen Hintergrund des Autors her deutlich, dass die Ökumene vordringliche Pflicht der Kirchen und der Theologie ist, und dass ihre Missachtung zum Menschen- und Gottesverrat werden kann.

München Peter Neuner

[1] Zu Einzelheiten siehe hier meine Stellungnahmen zu Bergers Artikel in der FAZ: Gegen eine Legendenbildung im „Fall Berger", in: Stimmen der Zeit 224 (2006) S. 57–60; Abschließende Stellungnahme zur Debatte mit Klaus Berger, in: Stimmen der Zeit 224 (2006) S. 281–282.

[2] Nach dem Erscheinen des Buches ist B. wieder in die katholische Kirche eingetreten (Meldung KNA 28. 11. 2006).

„Bonhoeffer weiterdenken …" Zur theologischen Relevanz Dietrich Bonhoeffers (1906–1945) für die Gegenwart, hg. v. Andreas Klein / Matthias Geist, – Wien: LIT 2006. 187 S. (Theologie: Forschung und Wissenschaft, 21), pb € 19,90 ISBN: 3–8258–9279–4

Die Hg. des hier zu besprechenden kleinen Bdes sind Mitarbeiter am Institut für Systematische Theologie (Prof. Dr. Ulrich H. J. Körtner) in Wien. Der Bd geht zurück auf ein im Frühjahr 2005 ins Leben gerufenes Projekt, mit dem jüngere Theologen und Theologinnen der deutschsprachigen theologischen Fakultäten und darüber hinaus eingeladen wurden, „die vielschichtigen Herausforderungen des Denkens Bonhoeffers aufzunehmen und in verschiedene Richtungen kritisch und produktiv fortzuführen" (V). An dem Projekt beteiligten sich neun jüngere TheologInnen, von denen vier in Wien bzw. in Österreich arbeiten, während die übrigen fünf Beiträge aus Deutschland (Heidelberg, Kiel, Saarbrücken), aus der Schweiz (Zürich) bzw. aus Dänemark (Aarhus) kommen. Ulrich Körtner hat selbst einen Essay beigesteuert, mit dem der Bd eröffnet wird.

Da die Hg. darauf verzichteten, einen thematischen Rahmen vorzugeben, bietet der Bd in der Tat ein sehr vielgestaltiges Spektrum von Versuchen, Bonhoeffers Gedanken weiterzudenken.

Ulrich Körtners einleitender Essay steckt in gewisser Weise das Feld ab, in dem sich die verschiedenen Beiträge bewegen, d. h. die Grundfrage nach der Möglichkeit eines nichtreligiösen Redens von Gott, die Suche nach einer Ethik christlicher Verantwortung, und schließlich die Erfahrung des fragmentarischen Lebens. Die systematisch-theologische Frage nach der Gestalt eines „religionslosen Christentums" wird v. a. von Andreas Klein aufgenommen in seinem Beitrag „Etsi deus non daretur. Zum Ende einer Arbeitshypothese" (67–95), der in sehr konzentrierter Weise versucht, Bonhoeffer weiterzudenken. Drei Aufsätze nehmen die ethischen Impulse Bonhoeffers auf und führen sie in unterschiedliche Richtungen weiter. Die übrigen Beiträge sind geschrieben auf dem Hintergrund von spezifischen Praxiskontexten und setzen sich mit Bonhoeffers Gedanken und Erfahrungen zum Lebensvollzug des Glaubens auseinander.

Der wichtigste Bezugspunkt für die AutorInnen dieses Bdes sind die Briefe und Aufzeichnungen Bonhoeffers aus der Haft (veröffentlicht als „Widerstand und Ergebung"), die mit ihren fragmentarischen Reflexionen über ein „religionsloses Christentum" auch für die nachgerückte TheologInnengeneration ihre Anziehungskraft nicht verloren haben. Ulrich *Körtner* eröffnet das Gespräch in seinem Essay „‚… Auf die Anfänge des Verstehens zurückgeworfen' Was ich von Bonhoeffer gelernt habe" (1–16) mit der rückblickenden Einordnung Bonhoeffers in die theologische Landschaft seiner Zeit, wie sie durch Karl Barth und Rudolf Bultmann geprägt war und vergleicht dann Bonhoeffers Kritik an der Wort-Gottes-Theologie mit späteren Neuansätzen etwa bei Pannenberg, Moltmann und Rendtorff. Er sieht Bonhoeffers Kritik an einem Christentum, das als Erlösungsreligion interpretiert wird, in Parallele zu Franz C. Overbecks „Christentum und Kultur" (1919), dessen christentumskritische Gedanken bereits einen starken Einfluss auf Karl Barth ausgeübt hatten. Aber wo Overbeck resigniert hatte, „fragt Bonhoeffer, ob es möglicherweise jenseits alles bisher Bekannten eine neue Gestalt von Christentum geben könne" (8). Bonhoeffer thematisiert zwar schonungslos die Sprachnot, die sich im Misslingen christlicher Rede von Gott äußert, aber Körtner stellt fest, dass „das Sprachproblem der Theologie, welches mit der Krise ihrer traditionellen metaphysischen Denkmodelle verbunden ist, auch bei Bonhoeffer keine befriedigende Lösung gefunden hat". Dennoch konzediert er: „Was aber von Bonhoeffer zu lernen ist, das ist die Bereitschaft zur Redlichkeit, die uns dazu führt, unsere Lage vor Gott wahrhaftiger zu erkennen" (10).

Diesem Anspruch der Redlichkeit sucht Andreas *Klein* zu entsprechen, wenn er in seinem Beitrag über das von Körtner konstatierte fundamentale Sprachproblem hinaus weiterdenkt. Er beginnt mit einer zusammenfassenden Interpretation der Äußerungen Bonhoeffers in „Widerstand und Ergebung" zur mündig gewordenen Welt, in der die Arbeitshypothese Gott sich erledigt hat. Er weist die These von einer Rückkehr der Religion mit Bonhoeffer als „unredlich" zurück und will stattdessen Bonhoeffers Forderung ernst nehmen, dass der Mensch „mitten im Leben […] mit Gott konfrontiert werden [müsse], nicht an seinen Grenzen oder Schwächen" (71). Über Bonhoeffer hinaus stellt er fest, dass „die ehemalige Säkularisierungsdebatte [inzwischen] in eine Pluralisierungsdebatte übergegangen" ist (73). Damit stellt sich zwar neu die Frage nach übergreifenden Sinnzusammenhängen, aber auch hier ist „der christliche Glaube nur eine Stimme im Konzert der Möglichkeiten und diese Pluralisierungsschübe treffen darüber hinaus tief in das christliche und kirchliche Leben hinein" (73). Bonhoeffers Konsequenz für das christliche Reden von Gott war der Verweis auf das Kreuzesgeschehen: „Gott lässt sich aus der Welt herausdrängen ans Kreuz" (W/E 191). Aber was heißt das für den Glauben, wenn die Arbeitshypothese Gott und mit ihr die großen Worte der christlichen Tradition unverständlich geworden sind?

Bonhoeffers eigene Versuche einer Antwort auf diese Frage kreisten um die Stichworte „nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe" und „religionsloses Christentum". Klein verortet zunächst Bonhoeffers Ansätze in der Auseinandersetzung mit Barth und Bultmann. Religion ist für Bonhoeffer durch die Formeln „Metaphysik" und „Innerlichkeit" charakterisiert. „Christlicher Glaube unterscheidet sich in der Perspektive Bonhoeffers von Religion zentral dadurch – und hier durchaus im Unterschied zu Barth –, als der Mensch in seiner Not nicht aus der Welt hinausgeführt wird, sondern das Leiden Gottes in der Welt mitleidet […] Insofern ist für Bonhoeffer der christliche Glaube eben keine ‚Erlösungsreligion', sondern das Zurückfinden und Zurückgewiesenwerden in die Welt, in der Gott als Leidender präsent ist" (78). Der christliche Glaube ist für Bonhoeffer ein „Lebensganzes"; er wird verstanden als „Teilnahme am Leiden und an der Ohnmacht Gottes und als Weltlich-sein-Dürfen gegenüber der Religiosität, die Gott als deus ex machina funktionalisiert" (79). Diese Hinweise behalten für Klein ihre Gültigkeit, auch wenn die radikale Diastase zwischen Religion und Glaube inzwischen einer neuen, übergreifenden Verwendung des Religionsbegriffs Platz gemacht hat. Nach wie vor lässt sich von Bonhoeffer (und Barth) lernen, dass jede Religion immer zweideutig oder mehrdeutig ist; aber „es war jedenfalls äußerst unproduktiv, Religionen generell als Unglaube und Werkgerechtigkeit von der einen Offenbarung abzusetzen. Das wird schlicht und einfach dem Phänomen und dem Selbstverständnis auch der anderen Religionen nicht gerecht" (80).

Klein geht dann auf unterschiedliche Wege des Weiterdenkens in der neueren Bonhoefferinterpretation ein. Zentral ist bis heute die christologische, bzw. soteriologische Deutung, die insbesondere im Kreuzesgeschehen ihren Fluchtpunkt findet. Diesen Ansatz verfolgt im vorliegenden Bd besonders der Beitrag von Ulrik B. *Nissen* „Dietrich Bonhoeffers Ethik in einer säkularen Welt des Terrors. Auf dem Weg zu einer Ethik der Fülle" (17–32). Andere Interpretationen gehen Bonhoeffers Betonung der „Diesseitigkeit" und seinem zunehmenden Interesse am Alten Testament nach. Hier knüpft Rebekka A. *Klein* an mit ihrem Beitrag „Der Andere und der Liebende. Bonhoeffers Hermeneutik des christlichen Lebens als Welt-Verständnis" (55–65), aber sie verbindet damit zugleich die soziale Interpretationslinie, die das „Dasein-für-andere", die menschliche Sozialität als den Ort der „Transzendenzerfahrung" kennzeichnet. Schließlich weist Andreas Klein auf die Bemühungen um neue Wege christlicher Verkündigung angesichts des von Bonhoeffer konstatierten Sprachproblems hin. Er stellt freilich die Frage, ob es sich wirklich um ein Problem der Sprache und nicht viel mehr um die Suche nach Formen authentischen und gelebten Glaubens handelt (85).

Im letzten Teil seines Aufsatzes versucht Klein, das Thema des religionslosen Christentums auf eine eigene, neue Weise weiterzuführen. Er setzt sich zunächst mit F. Wagners Kritik der protestantischen Wort-Gottes-Theologie auseinander und sieht sie trotz aller Nähe zu Bonhoeffers „religionsloser Interpretation" letztlich in „steriler Religionsphilosophie" enden. Gegenüber der beiden gemeinsamen Metaphysikkritik greift Klein an dieser Stelle auf die Positionen des philosophischen Konstruktivismus zurück, wonach es eine voraussetzungslose Erkenntnis der Wirklichkeit nicht geben kann. Jede Wirklichkeitserkenntnis ist perspektivisch geprägt; ein externer Beobachterstandpunkt steht uns nicht zur Verfügung. Wird diese kritische Einsicht auf die Theologie und ihre Rede von Gott angewandt, so heißt das, dass wir *„hier auf Erden* keine Möglichkeit [haben], unsere Gottes*gedanken* an der *Wirklichkeit* Gottes zu messen, sondern nur die, unsere Interpretationskonstrukte auf der Grundlage bestimmter Kriterien mit anderen Interpretationskonstrukten zu vergleichen und diejenigen vorzuziehen, die bestimmten Kriterien am besten genügen" (92). Dem steht freilich die Alltagsebene gegenüber mit ihrem „naiven Realismus", für den die Konstruktionalität latent bleibt.

Mit Johannes Fischer folgert Klein, dass sich „Gottes Wirklichkeit allein in dem […] Kommunikationszusammenhang des Glaubens erschließt und der Vernunft entzogen bleibt – auch der theologischen Vernunft" (93; s. J. Fischer, Pluralismus, Wahrheit und die Krise der Dogmatik, ZThK 91 (1994), 522). Christliche Theologie hat „dann allerdings die Aufgabe, kohärente und konsistente Gottes*gedanken* zu erarbeiten und damit eine eigene Orientierungsleistung zu erbringen, nämlich ein normatives Bezugssystem für die verantwortliche Rede von Gott" (93). Auf diesem Hintergrund versucht Klein Bonhoeffer weiterzudenken: „Wir müssen insofern ‚ohne Gott' leben, weil uns kein externer Gottesstandpunkt zugänglich ist, der uns helfen könnte, sich über unsere Konstruktbildungsprozesse zu erheben und einen letztgültigen Standpunkt zu beziehen […] Die steile Berufung auf Offenbarung hebt uns jedenfalls nicht schon als solche aus der Problematik heraus, da Offenbarung selbst schon eine (konstruktionale) Deutungskategorie ist, und erst recht die Deutungen dieser Deutung" (93f). Dennoch gibt es für den christlichen Glauben bestimmte Deutungen, die einen privilegierten Status einnehmen. Das gilt insbesondere für „die Deutung des Lebens und Geschicks Jesu als Offenbarung Gottes respektive als Offenbarung der heilsamen und heilsstiftenden Liebe Gottes" (94).

Ist damit der zentrale theologische Beitrag dieses Bdes vorgestellt, so sollen nun noch kurz die übrigen, noch nicht erwähnten Aufsätze charakterisiert werden. Karl-Reinhart *Trauner* geht in seinem Beitrag über „Moderne Militärethik in der Nachfolge Dietrich Bonhoeffers" (33–53) als Militärpfarrer Bonhoeffers Ansätzen zu einer Friedensethik nach und führt sie kritisch weiter angesichts der inzwischen eingetretenen Veränderungen im Blick auf die friedenserhaltenden Aufgaben militärischer Verbände heute. Patrick *Fries* („… etwas ganz Fremdes, Neues, Unbegreifliches", 97–111) versucht angesichts postmoderner Medienreligion Bonhoeffers Schrift „Gemeinsames Lebens" neu zu lesen als Wegweisung zu glaubwürdiger Spiritualität. Irmelin *Felde* („Zur Gültigkeit und Aktualität der Finkenwalder Vorlesungen über Seelsorge, 113–124) vergleicht Bonhoeffers Seelsorgelehre kritisch mit heutigen kirchlichen Leitlinien und bekräftigt seine Unterscheidung zwischen diakonischer und kerygmatischer Seelsorge. Matthias *Geist* (Zur Entzauberung hoher Theologie im Praxisfeld des Strafvollzugs. Religionsloses Hören und Reden im Gefängnis, 125–137) nimmt Bonhoeffers theologisch reflektierten Lebensvollzug in der Haft zum Ausgangspunkt für eine Praxis „religionsloser" Gefängnisseelsorge. Dagmar *Kreitzscheck* (Bonhoeffer und der Umgang mit dem angekündigten Tod, 139–156) liest aufgrund eigener, langjähriger Erfahrungen als Klinikseel-

sorgerin Bonhoeffers Ringen um Widerstand und Ergebung angesichts des drohenden gewaltsamen Todes neu als Impuls für die Begegnung mit Menschen, die ihrem kommenden Sterben entgegensehen. Martin *Fischer* schließlich („Dass der Mann innerhalb der Ehe der Herr ist". Überlegungen zu Dietrich Bonhoeffers Männerbild, 157–178) zeigt auf dem Hintergrund heutiger Genderforschung, dass Bonhoeffer aufgrund zeitgeschichtlicher und biographischer Einflüsse auf weite Strecken ein „hegemoniales Männlichkeitsverständnis" repräsentierte, das sich erst durch seine Begegnung und Verlobung mit Maria v. Wedemeyer veränderte.

Wie dieser Überblick zeigt, bietet der Bd vielfältige Anregungen und Impulse zum Weiterdenken. Die Beiträge sind für das weitergehende wissenschaftliche und auch praktisch-theologische Gespräch geschrieben und verlangen einige Konzentration bei der Lektüre. Ein wenig störend ist zudem eine Vielzahl von typographischen Fehlern. Das Projekt „Bonhoeffer weiterdenken ..." selbst und sein Niederschlag in diesem Bd verdienen jedoch sehr positive Würdigung. Das Projekt ist außerdem verbunden mit einer Bonhoeffer-Wanderausstellung „Dem Rad in die Speichen fallen", die von dem nach Dietrich Bonhoeffer benannten Evangelischen Studentenheim in Linz zusammengestellt worden ist und bereits an über 30 Orten im In-und Ausland gezeigt worden ist.

Berlin Konrad Raiser

Turunen, Maija: **Faith in the Heart of Russia.** The Religiosity of Post-Soviet University Students. – Saarijärvi: Kikimora Publications 2005. 279 S., kt € 25,00 ISBN: 952–10–2276–0

Maija Turunen will mit dieser Studie in die Religiosität der postsowjetischen Generation in Russland einzuführen und wählt als Bezugspunkt ihrer Untersuchung die Religiosität der heutigen russischen Studierenden. Dabei nimmt sie für sich in Anspruch, die erste religionssoziologische Untersuchung auf diesem Feld verfasst zu haben, in der auch versucht wird, den Einfluss von nicht-christlichen Religionen zu berücksichtigen – ein Anspruch, der nicht an allen relevanten Stellen eingehalten werden kann. Gemäß ihrem eigenen Anspruch, den Schwerpunkt der Untersuchung auf die soziale Veränderung zu legen und Geschichte als einen wichtigen Kontext für die Gegenwartssituation zu verstehen, gestaltet die finnische Autorin den Aufbau ihrer Studie:

Nach einem einführenden Rückblick auf die religiöse Situation Jugendlicher in der sowjetischen und der frühen nach-sowjetischen Zeit (Kap. 1) gibt sie Rechenschaft über ihren theoretischen Ansatz, ihre Ziele und Arbeitsmethoden sowie über die Konstruktion von Religion in den Bereichen Familie, Gesellschaft und Individuum (Kap. 2 bis 4), bevor sie in drei Schritten die Ergebnisse ihrer Felduntersuchung anhand der Kriterien religiöse Organisation, Glauben und Religion im Alltagsleben darstellt (Kap. 5 bis 7) und ihre Untersuchung mit der Formulierung eines Endergebnisses und einer kritischen Betrachtung abschließt (Kap. 8). Im Sinne der Transparenz ihrer Ergebnisse fügt die Autorin eine Auflistung und ein Schema der von ihr geführten Interviews an, die sie in den Jahren 2001 und 2002 in verschiedenen russischen Universitätsstädten führte. Das Vorgehen der Vf.in, über jedes Stadium ihrer Forschung Rechenschaft abzulegen, ist ausdrücklich zu würdigen, bietet sie doch auf diese Weise nicht nur eine Diskussion ihrer Untersuchungsergebnisse, sondern auch ihres theoretischen Ansatzes und ihres Vorgehens in der Feldforschung an. Zudem ist sie sich bewusst, dass die von ihr formulierten Ergebnisse nicht mehr als einen ersten Zugriff auf die Thematik einer post-sowjetischen Religiosität bieten und nur einen sehr begrenzten Teil der jüngeren Bevölkerung Russlands erfassen. Dies ist zu bedenken, wenn T. etwa einen Zusammenhang zwischen akademischer Bildung und Ausübung von Religiosität formuliert oder wenn sie die – von ihr selbst als bisher gängig bezeichnete – These verwirft, nach der russische Männer weniger religiös seien als die russischen Frauen, und dahingehend abändert, dass die russischen Männer bislang nicht als religiös erfasst werden konnten, weil man allein die konventionellen Wege der Religiosität erfragte – die Männer ihrer Meinung nach aber gerade nach eigenen und neuen Wegen der religiösen Praxis suchen. So besteht ein weiteres Verdienst T.s darin, nicht nur auf das Problem hinzuweisen, dass Religiosität schwer zu erfassen ist, da nicht alle Gesprächspartner und Gesprächspernarinnen in einer bestimmten Definition von Religion übereinstimmen; sie versucht mit diesem Problem produktiv umzugehen, indem sie versucht, verschiedene Typen religiöser Identifikation auszuarbeiten und zu erfassen. Eine grundsätzliche Anfrage drängt sich allerdings auf: An Hand der von T. beigefügten Übersicht über die interviewten Studierenden wird deutlich, dass sie zum einen nicht in allen Städten Studierende derselben Fakultäten interviewte und zum zweiten nicht in allen Städten männliche und weibliche Studierende befragte. Hier stellt sich also die Frage nach der Vergleichbarkeit ihrer Interviewergebnisse. Allerdings bleibt festzuhalten, dass T. ihr Ziel erreicht hat, eine Studie zu verfassen, die sowohl hinsichtlich der theoretischen wie der inhaltlichen Ergebnisse einen Ansatz- und Vergleichspunkt für weitere Diskussionen und Forschungen darstellen kann.

Münster Heiko Overmeyer

Philosophie

Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation. Nord- und Ostmitteleuropa, hg. v. Helmut Holzhey und Wilhelm Schmidt-Biggemann unter Mitarbeit v. Vilem Mudroch. – Basel 2001. Erster und Zweiter Halbband, XVIII, 1507 S. (Grundriß der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts. Band 4,1–2.), geb. € 203,00 ISBN: 3–7965–1035–3

Als exakte Beschreibung des gegenwärtigen Forschungsstandes kann der erste Satz der Einleitung zu Leibniz dienen, der vom Hauptherausgeber Helmut Holzhey stammt: „Es kann nicht bloß als zufällig betrachtet werden, daß sich für das Leibniz-Kap. niemand fand, der es allein verfassen wollte, so daß an seiner vorliegenden Gestalt neun Autoren mitgewirkt haben" (995). Die inzwischen erreichte Differenziertheit der Forschung lässt es immer weniger zu, auch nur einen freilich herausragenden Autor noch überblicken zu können, geschweige denn ganze Epochen.

Umso mehr ist zu begrüßen, dass nun als Abschluss der Bde über das 17. Jh. mit diesen beiden Halbbänden neben der nordischen und ostmitteleuropäischen (1221–1394) auch die deutsche Philosophie dieses Jh.s erschienen ist, die die zwischen 1570 und 1670 geborenen Autoren umfasst. Es hat mich gereizt, zu diesen Bden Stellung zu nehmen, nachdem ich die zwischen Philosophie und Theologie oszillierende Geschichte des Religionsbegriffs dieser Zeit verfolgt habe. Der Einblick in diese beiden Halbbände zeigt eine für niemanden mehr im Detail überschaubare, bislang aber weithin übersehene Fülle von Autoren, die nach dem Vergehen der Philosophie des Mittelalters und der Renaissance und der Reduktion durch Reformation und Gegenreformation nunmehr vielfältige neue Wege suchen. Demnach genügt es nicht, für dieses Jh. nur einige Autoren wie Comenius und Böhme, Spener und die Pietisten, Althusius, Pufendorf, Thomasius und einige Juristen sowie vor allen anderen noch Leibniz zur Kenntnis zu nehmen.

Der erste Halbband beginnt etwas unverhofft mit einem Kap. „Spiritualität und Mystik" (3–142) und hier zunächst mit einem Abschnitt zur „Hermetisch-platonischen Naturphilosophie" (7–60). Vorgestellt wird die Rezeption etwa von Paracelsus oder V. Weigel, ehe dann Autoren wie J. A. Comenius als Physiker (wobei man einen Hinweis auf eine spätere ausführliche Würdigung gewünscht hätte) oder Chr. Knorr von Rosenroth behandelt werden. Der zweite Abschnitt gilt, zeitlich wieder in der Zeit vor Knorr, J. Böhme mit seinen primär theologischen Themen sowie seinen Nachfolgern etwa A. Frankenberg und v. a. J. G. Gichtel und dessen Wirkung auf den Pietismus besonders in seiner radikalen Ausprägung (61–102). Der letzte Abschnitt bringt aufschlussreiche Einblicke in die Barockmystik und hier v. a. zu Fr. Spee sowie zu dem zum Katholizismus konvertierten, wenig ökumenischen J. Angelus Silesius (103–122).

Im zweiten Kap. geht es um „Erneuerungsbewegungen" (143–233) (wobei sich die Problematik einer Gliederung zeigt, hätte doch Böhme eher hierher gehört und wohl auch Gichtel mit seiner Nähe zum Pietismus, vgl. 207). Im Abschnitt „Die Utopie einer christlichen Gesellschaft" (147–199) finden sich Ausführungen v. a. zu J. V. Andreae und nun ausführlich zu J. A. Comenius sowie den Rosenkreuzern. Es folgt die (eher zu kurze) Behandlung des Pietismus (200–218) mit J. Arndt und Ph. Spener, dem Ehepaar Petersen und G. Arnold. Hier wird kurz auf Straßburg hingewiesen (wozu die Erwähnung von J. Schmidt [1594–1658] wünschenswert gewesen wäre).

Das dritten Kap. stellt den „Lullismus" vor (235–285), der katholische wie protestantische Anhänger fand, und hier J. H. Alsted (der später, 427, noch einmal und hier als Ramist vorkommt) sowie v. a. A. Kircher. Gerade er zeigt exemplarisch die umfassende Rezeption der Tradition nicht nur Lulls, sondern auch des platonischen Humanismus von Nikolaus von Kues oder M. Ficino, gebündelt in dem Bestreben, eine Gott und Natur umfassende Universalwissenschaft zu formulieren. (Man fragt sich dann, ob es nicht auch eine eigene Darstellung zum Ramismus hätte geben sollen, der jeweils in der „Schultheologie" und der „Politischen Philosophie" genannt wird.)

Um diese beiden geht es in den folgenden beiden Kap.n, die die umfangreichsten und gewichtigsten dieses Halbbandes sind (und ihn deswegen wohl hätten eröffnen können). Dem ersten zur „Schulphilosophie" (291–606) ist ein instruktiver Abschnitt über die Universitäten vorangestellt (294–301) (deren mehr als nur 10 im 17. Jh. gegründet wurden, gegen 295, so etwa Altdorf). Gegliedert ist das Kap. dann nach katholischen, reformierten und lutherischen

Territorien (wobei auch hier die Reihenfolge am besten umgekehrt gewesen wäre). Der erste Abschnitt (302–391) beginnt mit einer allgemeinen Charakterisierung katholischer Schulphilosophie mitsamt der herausragenden Stellung der Jesuiten, die sehr wohl bereit waren, neue Erkenntnisse aufzunehmen (so die frühe Rezeption der Thesen Galileis, 309), ohne daraus Schlüsse für die Lehre zu ziehen. Besonders zu notieren ist die langsame Lösung von der Dominanz des Aristotelismus (und Thomismus) zugunsten des Cartesianismus (311). Nach Ausweis der Biogramme der Lehrenden besteht angesichts des häufigen Wechsels zwischen Philosophie und Theologie eine sehr enge Verbindung zwischen beiden. Im Anschluss daran werden die einzelnen Orden dargestellt, zuerst und am ausführlichsten die Jesuiten v. a. mit ihrer Tätigkeit in Prag besonders mit R. de Arriaga (wobei auch Mitglieder anderer Orden genannt werden, so H. Hirnhaim OPraem, 357 ff); es folgen die Benediktiner mit L. Babenstuber, sodann u. a. die Franziskaner mit B. Sannig und die Kapuziner mit V. Magni.

Es schließt sich an die Behandlung der reformierten Schultheologie (392–474) (deren Anordnung vor der lutherischen sich vielleicht damit begründen lässt, dass in letzterer eine weit problematischere Relation von Philosophie und Theologie bestand, 475–479). Sie war mindestens zunächst bestimmt durch eine vom Ramismus geprägte Enzyklopädistik, ehe sich nachhaltiger cartesianischer Einfluss bemerkbar machte (395). Gegliedert ist dieser und der nächste Abschnitt nach Universitäten mit jeweils zahlreichen Lehrenden, so etwa für Marburg R. Goclenius, für Heidelberg R Keckermann (der bei der Politischen Philosophie noch einmal behandelt ist), für Herborn J. H. Alsted. Interessant ist der gelegentliche Konfessionswechsel, so von Marburg, das lutherisch (399) und später gemischt wurde (400), oder die zeitweilige Schließung und Rekatholisierung von Heidelberg (409). Erwähnt werden auch weithin in Vergessenheit geratene Universitäten etwa in Steinfurt oder Duisburg. Vorgestellt werden schließlich die schweizerischen und sämtliche reformierten Universitäten, die freilich keine überregional bedeutenden Lehrenden hatten.

Von besonderem Interesse ist sodann die Schulphilosophie in den lutherischen Territorien (475–587). Zu Beginn findet sich eine aufschlussreiche Darstellung ihrer Eigenart mit ihren vielfältigen Spannungen aufgrund der Bemühungen um eine Etablierung der Metaphysik in Ablösung von Melanchthon und vom Ramismus, aber auch aufgrund einer neuen Wertschätzung der Erfahrung wie einer noch mehr im Hintergrund bleibenden Wirkung der Frömmigkeitsbewegungen. Genannt werden die verschiedenen Disziplinen wie Enzyklopädie, Logik, Metaphysik, Physik und Ethik. Sodann folgt die Vorstellung der einzelnen Universitäten (an denen es noch nirgends „religionsphilosophische Entwürfe" gegeben hat, gegen 503) mit jeweils an ihnen Lehrenden (wobei für den Straßburger J. K. Dannhauer die besonders Bedeutung für Spener hätte genannt werden sollen, 544, vgl. 207). Es fällt auf, dass insgesamt nur wenige bekannte Namen vorkommen, so etwa A. Calov (der als Philosoph Königsberg zugeordnet ist, nicht aber Wittenberg, wo er als Theologe fungierte). (Der Grund dafür liegt wohl darin, dass die Schultheologen bekannter und wirkungsvoller gewesen sind.) Schließlich werden die Akademischen Gymnasien behandelt. (Redaktionell fällt auf, dass die Biogramme hier mit den Werken petit vorangestellt sind.)

Der erste Halbband schließt mit einem nicht minder aufschlussreichen Kap. über „Die Politische Philosophie" 607–748). Im ersten Abschnitt werden die „Monarchomachen" behandelt (623–638), unter denen J. Althusius hervorragt (wobei für ihn wie für andere mit der Überschrift nur ein Teilaspekt genannt wird, geht es doch eher um die Konstitution der Gemeinwesen, um Souveränität und die Rechte der Magistrate und Fürsten bzw. der Bürger und hier auch um deren Widerstandsrecht). Es folgt die Erörterung der politischen Philosophie im Gefolge v. a. von Aristoteles (639–672), wozu besonders H. Arnisäus, B. Keckermann und H. Conring beitrugen; gerade diese Richtung führte Konzepte der Renaissance weiter zur Aufklärung (656). Verzeichnet zu werden verdient die allgemein angenommene grundsätzliche Bedeutung der „Religion" für das Gemeinwesen bei gleichzeitiger Ablehnung ihrer Instrumentalisierung; für eine solch ablehnende Haltung steht v. a. D. Clasen (711, vgl. 642). Wie der nächste Abschnitt über „Das christliche Gemeinwesen" (673–693) zeigt, spielten Kirche und Christentum eine herausragende Rolle für eine „Politica christiana" (680) (wobei zu Recht „Gemeinwesen" gesagt ist, während zuvor eher zu undifferenziert schon für das 17. Jh. von „Staat" die Rede ist); v. a. hier zeigt sich das der „Religion" zugemessene Gewicht (so dass die Differenz zwischen den verschiedenen Konfessionen und dem weithin auch als politisch unzuverlässig geltenden Atheismus hätte deutlich gemacht werden müssen, 678). Daher wurde zugleich die „Toleranz" dringendes Desiderat (etwa 679 f, 686). Unter den Autoren sind speziell zu nennen D. (Th.) Reinking(k) und L. von Seckendorff (die auf S. 684 ff nur sehr kurz behandelt sind). Hervorgehoben sind A. Contzen SJ und J. A. von Werdenhagen. Ein nunmehr kurzer Abschnitt handelt über die Rezeption von Stoa und Tacitus sowie über „Staatsräson" (694–714), wobei gerade die letztere besondere Beachtung verdient (freilich verbunden mit der kritischen Anfrage, ob man die ursprünglichen Bezeichnungen „ragion di stato", 707, oder „ratio status", so besonders in Buchtiteln, 697 f, mit „Staatsräson" wiedergeben darf, da die „Vieldeutigkeit des Begriffes ‚Status'", 714, später definiert als das, „wodurch eine Substanz besteht und sich erhält", 846, damit eliminiert ist – inwiefern kann „ragion" bzw. „ratio" schon „-räson" bedeuten? –; vgl. auch die durchaus mögliche Doppelung „ratio status publica" und „privata", 712, ferner „Status ratio tam imperantium quam parentum", 697; es fehlt die Frage nach der Entwicklung des Begriffs im 17. Jh. bis hin zu einem absolutistischen Verständnis). Zu Recht werden hier auch die „arcana imperii" betont (die inhaltlich des näheren hätten erläutert werden können). Beschlossen wird das Kap. mit einem wiederum knappen Abschnitt über „Theorien göttlichen Rechts der Monarchie" (715–724), der sich eng an den Abschnitt über das „christliche Gemeinwesen" anschließt.

Der zweite Halbband beginnt im Anschluss an das voraufgegangene mit einem wiederum wichtigen und umfangreichen Kap. zum „Naturrecht" (749–866), von dem selbstverständlich schon zuvor vielfach die Rede war. Neben dem speziellen Abschnitt zu S. Pufendorf (757–812) folgen die beiden weiteren zum „Christlichen Naturrecht" (813–835) und zum „Naturrecht als politische Philosophie" (836–848) mit vielen Autoren, von denen hier nur H. und S. von Cocceji und J. Chr. Becmann genannt seien. Beschlossen wird das Kap. mit einem eigenen Abschnitt über U. Huber (849–853) (der wohl zuvor hätte eingeordnet werden können). (Hier heißt es erläuternd „Staat (civitas, respublica)", 788, dann zu Recht „Gemeinwesen", 837; ungenau ist hingegen „fromme Beziehung zu Gott (pietas)", 820; bei S. Stephani hätte man sich einen Hinweis auf die juristische Formel ‚cuius regio eius religio? gewünscht, 842.) In diesen Zusammenhang gehört auch der hier vielfach genannte, aber erst nach G. W. Leibniz in einem eigenen Kap. behandelte Chr. Thomasius und seine Schule (1161–1220, zu Thomasius 1165–1202) v. a. mit F. Budde (diese Texte sind wohl wegen der näheren Zuordnung zur Aufklärung nachgestellt, zu der aber wohl auch z. B. Pufendorf schon in Beziehung gestanden sein dürfte, 1164). In wünschenswerter Deutlichkeit wird man auf die Konzeptionen des Naturrechts verwiesen, das von seinem Ursprung her nicht abgetrennt ist vom göttlichen Gesetz und folglich etwa bei Pufendorf nicht als Säkularisierung verstanden werden darf (797, vgl. f. Thomasius 1194, dann aber anders 1195). Korrekt wird für Thomasius festgestellt, er habe keine „Schule (secta)" gründen wollen (1187, vgl. schon 476) (wobei allerdings der etymologische Hinweis auf die Differenz zur neuzeitlichen ‚Sekte' angebracht gewesen sein dürfte). Auffällig und unzutreffend ist für diese Zeit die Charakterisierung der wahren Religion, sie bestehe in der „innerlichen Gottesliebe" (1201).

Im Anschluss an das Kap. über das „Naturrecht" folgt dasjenige über „Religion und Vernunft" (867–898). Hier geht es zunächst um den „Sozinianismus" (871–881), der dann ausführlicher im zweiten Teil bei der Philosophie Polens zur Sprache kommt, wo er entstanden ist (1265–1287) (und wohin man wegen des ständigen Austauschs zwischen den verschiedenen Ländern auch die Ausführungen für Deutschland hätte einordnen sollen). Das besondere Anliegen dieser von F. (und vorher von L.) Sozzini (1273 f) geprägten Antitrinitarier war ihr Rationalismus, wie er speziell von A. Wiszowaty in seiner „Religio rationalis" (seit 1670) formuliert ist (1278, 1280ff); durch ihre heterodoxen und erst recht durch ihre gesellschaftlichen Konzepte, etwa ihre Ablehnung des Kriegs (1284), galten sie als höchst verdächtig und hatten dementsprechende Sanktionen, so schließlich die Verbannung aus Polen, hinzunehmen (1272, 1284). Es schließt sich an der Abschnitt über „Philosophische Clandestina und Religionskritik" mit Autoren wie M. Knutzen, J. G. Wachter oder Th. L. Lau (890–894), die zu Unrecht bislang so unbekannt geblieben sind (wobei es eine „deistische, die Offenbarungsreligion zugunsten einer Vernunftreligion verwerfende Religionsphilosophie" erst recht zu Bodins Zeit noch nicht gegeben haben dürfte, gegen 886). Hier wird ein „Atheismus" im strikten Sinn vorgestellt (885 f, 889 ff), der dann Geschichte gemacht hat.

Das nächste Kap. handelt über „Das neue naturphilosophische Denken und seine Methode" (899–994) und hier über „Astronomie" (903–919) und „Physik" (920–947) sowie über die Autoren E. Weigel (948–957), E. W. von Tschirnhaus (958–966) und Jakob und Johann Bernoulli (967–979). Hier werden die mathematischen und naturwissenschaftlichen sowie die philosophischen Aspekte v. a. in der zweiten Hälfte des Jh.s vorgestellt.

Es schließt sich an das vorletzte (und hier als letztes für den deutschen Sprachraum zu besprechende) Kap. „G. W. Leibniz" (995–1139). Aufgeführt werden ebenso die Bemühungen, die Leibniz für Universalwissenschaft, Logik und Metaphysik aufgewandt hat, wie jene für die Einzelwissenschaften (wobei die Reihenfolge der Abschnitte nicht diskutiert wird, etwa, warum Mathematik auf Physik / Technik und Biologie / Medizin folgt). Interessanterweise werden die Themen „Gott", „Schöpfung, Individuen, Monaden" bereits im Rahmen der „Metaphysik" behandelt, während innerhalb der „Theologie" dann „Ekklesiologie", „Soteriologie", „Lehre von Gott" (!) sowie „Vernunft und Glaube" zur Sprache kommen. Innerhalb der „Naturrechtslehre" werden neben den zwei allgemeinen Prinzipien „jus strictum" und „aequitas" als drittes „pietas", „Frömmigkeit" genannt wird (ohne Hinweis, dass und warum es nicht ‚religio' heißt). (Bei der Erörterung der Werke wird für die „Theodizee" von „religionsphilosophischen […] Hauptgedanken" gesprochen, während es eine ‚Religionsphilosophie' noch keineswegs gab.)

Der zu Recht sehr kurze, eigentlich nur als Anhang fungierende zweite Teil behandelt zunächst „Skandinavien" (1223–1258), „Polen" (1259–1346) und das „Königreich Ungarn" (1347–1388). Aus diesen Kap.n ragt der schon genannte „Sozinianismus" heraus wegen seiner überregionalen Bedeutung besonders für Deutschland und wohl noch mehr für die Niederlande.

Im Rückblick auf diese beiden Halbbände verdient zunächst die Durchführung hervorgehoben zu werden. Die einzelnen Abschnitte beginnen durchweg mit der Auflistung der Primärliteratur, einem Biogramm sowie vielfach mit der Vorstellung wichtiger Werke der jeweiligen Autoren und dann der thematischen Darstellung ihrer Positionen. Die Sekundärliteratur ist, gegliedert nach den voraufgegangenen Abschnitten, jeweils am Ende des Kap.s angegeben. Schon hierdurch, v. a. aber durch den Materialreichtum und die Differenzierung der Darstellung, erweist sich dieses Werk als unerlässlich und unersetzlich für die Beschäftigung mit dem 17. Jh., das über philosophi-

sche Interessenten hinaus alle zu Rate ziehen sollten (und müssten), die sich über ihren eigenen Standpunkt vergewissern wollen und dazu einen Rückgriff auf die Geschichte – zu Recht – für unerlässlich halten. Alles in allem erweist sich dieser Teil des neuen „Überweg" als herausragende Leistung.

Über die Gliederung und Aufteilung kann man ggfs. anderer Meinung sein, wie verschiedentlich vermerkt ist. Die übersichtliche Präsentation ermöglicht, die jeweils interessierenden Abschnitte aufzufinden. Das Namenregister sowie das Sachregister (dieses für die Bde 1–4) (und das man sich ausführlicher gewünscht hätte) unterstützen die Suche nach bestimmten Personen und Themen (leider nicht nach Orten, da das Ortsregister fehlt).

Kritisch vermerken möchte ich drei Punkte: Einmal ist die Überschrift des siebten Kap.s „Religion und Vernunft" (867) falsch; denn hier werden Heterodoxie und Atheismus vorgestellt, während das Verhältnis von „Religion" bzw., wie es genauer heißen müsste, von „Glaube" und „Vernunft" sich an vielen Stellen findet (und daher eine zusammenhängende Erörterung verdient hätte).

Zum anderen aber überzeugt – trotz der einleitenden Begründung (XIX) – die Subsumtion der Darstellung unter den Titel „Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation" nicht. Gelegentlich schimmert die geringe oder gar fehlende Bedeutung des „Reichs" durch, so etwa in der Feststellung, das „Reichsrecht" werde „an den katholischen Universitäten [...] kaum gepflegt" (682), oder in der Bemerkung zu Leibniz, das „Reich" sei ihm „lediglich als Gemeinschaft (societas) selbständiger Gliedstaaten (civitates)" erschienen (1135). Nicht von ungefähr gibt es im Register kein Stichwort zu diesem Terminus und auch nicht zu einem seiner Komposita.

Schließlich hätte man sich gewünscht, die jeweiligen Termini strikter im Sprachgebrauch der Zeit und des Autors zu belassen, um jede „retrospektive Anwendung eines später entstandenen Klassifikationssystems" zu vermeiden (so 1202). Seit wann und in welchem Sinn lässt sich von „Religionsphilosophie" oder von „Staat" sprechen?

Gilching bei München Ernst Feil

Pieper, Josef: **Über die Tugenden.** Klugheit – Gerechtigkeit – Tapferkeit – Maß, – München: Kösel 2004. 255 S., geb. € 19,95 ISBN: 3–466–40172–0

Im Sinne der klassischen Tradition versteht Pieper Ethik in erster Linie nicht als eine Lehre über das Handeln, sondern über den Menschen selbst: Was ist ein guter Mensch? Wie werde ich glücklich? „Natürlich handelt sie auch vom Tun, von Pflichten, Geboten und Sünden", räumt er ein. „Aber ihr primärer, alles andere begründender Eigengegenstand ist: das richtige Sein des Menschen, das Bild des guten Menschen." In seiner bekannten, im vorliegenden Bd neu, unter Verzicht auf die Anmerkungen aufgelegten Darstellung der vier Kardinaltugenden erarbeitet er einen ebenso gründlichen wie umfassenden Einblick sowohl in die Fundamente als auch in die subtilen Einzelheiten und Vernetzungen der abendländisch-christlichen Lebenslehre. „Jedermann weiß – ausdrücklich oder nicht –, daß das wesenseigentümliche Gut des Menschen ‚das Sein gemäß der Vernunft' ist", lehrt er. Oder etwa, dass Tapferkeit nicht deshalb die höchste Tugend sei, weil sie schwer ist. „Nicht das Schwere und nicht die Anstrengung machen die Tugend, sondern einzig das Gute." Die insbesondere von I. Kant verbreitete Überbewertung des Schweren und der Anstrengung bezeichnet P. als Bazillus, der bis in die Liebe hinein wirksam ist. Dass Tugend die innere, auf allen Seinsstufen durchdringende Harmonie im Menschen darstellt, verdeutlicht sich beispielsweise an P.s Lehre, dass Tugend, ja sogar die Tugend der Maßhaltung, zur Erhöhung des sinnlichen Genusses und der Freude an sinnlicher Schönheit beiträgt.

Über P. schreibt der ehemalige Bundespräsident Johannes Rau im Vorwort: „Wenn Hörerzahl und Auflagenhöhe ein Ausweis von Erfolg sind, dann ist Josef Pieper einer der erfolgreichsten philosophischen Lehrer und Autoren überhaupt. Es gehört zu den besonders schätzenswerten Eigenarten von Josef Piepers Stil, daß er alle Umwege, alle Abschweifungen, alles Wortgeklingel, alles Unwesentliche beiseite lässt. Er kommt zum unmittelbaren Kern der Sache und er bleibt bei der Sache. Sein klarer Stil ist Ergebnis intensiver Lektüre und intensiven Denkens."

Die vier Kardinaltugenden – Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Maß – sind nicht Elemente, sondern Strukturen der menschlichen Person, d. h. grundsätzliche Haltungen des Bewusstseins. Zudem repräsentieren sie nicht einfach vier wichtige Tugenden, sondern vereinigen in sich alle moralischen Tugenden. Sie bringen die Gesamtstruktur von Moralität überhaupt zum Ausdruck, das nämlich, was einen Menschen zu einem guten Menschen macht.

Da das einschlägige Vokabular eine Umdeutung erfahren hat, setzt P. provokativ gerade dort an. Dass der Tugendbegriff heute kaum positiv verwendbar ist, veranlasst ihn zu einer Neuentdeckung der ursprünglichen Idee, insbesondere so wie sie bei Aristoteles und Thomas von Aquin verstanden wurde. „Tugend bedeutet nicht die ‚Bravheit' und ‚Ordentlichkeit' eines isolierten Tuns oder Lassens", hebt er somit hervor. „Sondern Tugend bedeutet: daß der Mensch richtig ‚*ist*', und zwar im übernatürlichen wie im natürlichen Sinne."

Eine aktuelle Gefahr sieht P. beispielsweise in einem „Moralismus", der eine Verselbständigung der Handlung bedeutet, d. h., wenn diese so gesehen wird, als könne man sie von den innerlichen Zusammenhängen innerhalb der menschlichen Person selbst trennen und zum Wesen der Moral machen. Die umgekehrte Gefahr, die für das Christentum eine besondere Bedrohung darstellt, nennt er den „Supranaturalismus", der darin besteht, ganz natürliche, „niedere" Bereiche zu entwerten und von den „höheren", geistigen Bereichen zu trennen. Tugend ist das Äußerste dessen, was ein Mensch *sein* kann, ist die Erfüllung menschlichen Seinkönnens. Sie ist also nicht etwas anderes als das Natürliche, das Triebhafte, das Instinkthafte, sondern: dessen Erfüllung.

Als verbale Bezeichnung für diese Tugendstruktur wählt P. das traditionelle Wort *Klugheit*, wohlwissend, dass dieses Wort heute ungefähr das Gegenteil von dem meint, was er sagen will. Im heutigen Bewusstsein hat es negative Bedeutungen angenommen wie etwa Verschlagenheit, Schalkheit, Bauernschläue, die Schlauheit des gewieften Taktikers angenommen. Das Wort wird in der Umgangssprache behalten, wird aber geradezu als Waffe gegen den klassischen Begriff benutzt, wie er etwa von Aristoteles und Thomas von Aquin definiert wurde. Dies bietet also einen Kristallisationspunkt für eine gezielte Auseinandersetzung. In den Worten P.s: „Unser Sprachgebrauch, der, wie immer, auch Denkgebrauch ist, hat sich ziemlich weit von diesen Sachverhalten entfernt. Das Kluge scheint uns eher eine Umgehung als eine Voraussetzung des Guten zu sein. Es fällt uns sehr schwer, zu denken, daß es immer und wesensnotwendig ‚klug' sein soll, gerecht und wahrhaftig zu sein. Und gar Klugheit und Tapferkeit scheinen geradezu unvereinbare Dinge zu sein: tapfer zu sein, ist meistens ‚unklug'."

Klugheit, d. h. Sein gemäß der Vernunft, bedeutet, der Auffassung P.s zufolge, Wirklichkeitsgemäßheit. Sie wird deshalb als erste Kardinaltugend angeführt, weil sie alle Tugenden umfasst. Sie legt die tugendhafte Haltung insgesamt fest. Die Kardinaltugenden stellen eigentlich nicht ein Viergespann, d. h. ein Nebeneinander, dar, zumal sie auf verschiedenen Ebenen vorkommen. Klugheit ist die in allen herrschende Dimension. Moralische Erziehung ist somit im Grunde „Erziehung und Selbsterziehung zur Tugend der Klugheit, das heißt, zu der Fähigkeit, die Wirklichkeiten, die unser Tun umstehen, sachlich zu sehen und sie, je nach Art und Gewicht, maßgebend werden zu lassen für die Tat".

Die Erfahrung eines Sollens lässt sich demnach begründen: Jedes (moralische) Sollen ergibt sich aus dem Sein. „Der Kern und das eigentliche Anliegen der Lehre von der Klugheit liegt", nach P.s Überzeugung, „gerade darin: den Zusammenhang des Sollens mit dem Sein als notwendig zu erweisen; im Akt der Klugheit wird ja das Sollen bestimmt durch das Sein. Der Moralismus sagt: das Gute ist das Gesollte, weil es gesollt ist. Die Lehre von der Klugheit sagt: das Gute ist das Wirklichkeitsgemäße; es ist gesollt, weil es so der Wirklichkeit entspricht." Die Natur bildet die Grundlage der Moral: „Alles sittlich Gute ist ja nichts anderes als eine Art ‚Verlängerung' naturhafter Seinsneigungen."

Die Gerechtigkeitsauffassung, die P. im Sinne hat, ist zwar durch die Besonderheit gekennzeichnet, dass sie gerade das Andere betrachtet, aber die Betrachtung selbst ist dabei das Wesentliche. P. übernimmt die subjektbezogene Definition des Thomas von Aquin: „Gerechtigkeit ist die Haltung [*habitus*], kraft deren einer standhaften und beständigen Willens einem Jeden sein Recht zuerkennt." Gerechtigkeit ergänzt gewissermaßen die Klugheit dadurch, dass sie das konkrete Feld, in dem die Handlung des guten Menschen wirklich stattfindet, berücksichtigt. P. erklärt die Rolle der Gerechtigkeit in der moralischen Struktur wie folgt: „Die Klugheit begründet die reale Möglichkeit, gut zu sein; nur der Kluge hat die Voraussetzung dafür, gut sein zu können; darin gründet der hohe Rang der Klugheit. Der Rang der Gerechtigkeit aber liegt darin, daß sie die höchste und eigentlichste Form dieses Gutseins selbst ist. Man muß das mit Nachdruck betonen, nachdem das ‚christliche' Bürgertum seit einigen Menschenaltern ganz andere Dinge, nämlich die sogenannte ‚Sittlichkeit', als das eigentliche und erste Kennzeichen eines guten Menschen, hingestellt hat. Der gute Mensch ist primär gerecht."

Um die Tapferkeit in die Struktur der Kardinaltugenden einzuordnen, muss man anders als bei Klugheit und Gerechtigkeit ansetzen. Tapferkeit, wie auch Maß, bezieht sich nicht direkt auf das Gute, sondern auf Hindernisse, die bei der Verwirklichung des Guten auftreten. Zusammenfassend stellt er fest: „Im Befehl der Klugheit wird das Gut des Menschen verbindlich sichtbar. Die Gerechtigkeit verwirklicht es erstlich und eigentlich in die reale Existenz hinein. Tapferkeit also ist in sich selbst *nicht* erstliche Verwirklichung des Guten. Sondern: Tapferkeit schützt diese Verwirklichung oder macht den Weg für sie frei."

Ferner darf Tapferkeit nicht mit Masochismus verwechselt werden. Der Tapfere sucht nicht Leid um des Leidens willen. Der Tapfere verachtet nicht das Leben bzw. das, worauf er zu verzichten bereit ist. Er bewertet andere Werte höher. Man kann einen Märtyrer nicht verstehen, wenn man annimmt, er schätze das Leben gering. Wenn er sein Leben nicht liebte, gäbe es keinen Grund für Tapferkeit. „Und das ist nicht wie eine Entschuldigung gesagt", erklärt P. „Gemeint ist nicht, daß der Mensch sein natürliches Leben liebe, weil er eben ‚nur ein Mensch' sei; sondern: daß er es liebe, just weil und sofern er ein *guter* Mensch sei."

Vor diesem Hintergrund hebt P. nun kritisch hervor, dass die klassische Tugendlehre gerade den Charakterzug des Privaten als Grund ansah, die Tugend des Maßes an die *letzte* Stelle unter den Kardinaltugenden zu setzen. P. prägt

eine schöne Charakterisierung der Bedeutung der Mäßigung in der Gesamtstruktur der Person: selbstlose Selbstbewahrung. „Aus verschiedenartigen Teilen ein einiges geordnetes Ganzes fügen – das ist der erste und eigentliche Sinn von *temperare*; und erst auf dem Untergrunde dieser umfassenderen Bedeutung kann *temperare* – negativ – ‚zügeln' und ‚Einhalt-tun' besagen."

„Schwer begreiflich", bemerkt P., „ist v.a., dass wirklich das innerste menschliche Selbst es ist, das sich selber bis zur Selbstzerstörung in Unordnung zu bringen vermag." Die Ironie offenbart sich allerdings nur, wenn man eine grundsätzlich positive Bewertung der menschlichen Triebe nachvollzieht: „Gerade diejenigen Kräfte des menschlichen Wesens, die am ehesten als die eigentlichsten Kräfte der Selbstbewahrung, Selbstbehauptung, Selbsterfüllung zu bezeichnen wären, sind zugleich die ersten, das Entgegengesetzte zu bewirken: die Selbstzerstörung der sittlichen Person."

Um diese Negation zu verstehen, muss man unbedingt das Positive dabei begreifen. Das thomistisch christliche Prinzip lautet: Alle sinnlichen Neigungen sind an sich gut. Das ist für P. ein Grundsatz des Menschenbildes, wobei Christen mit ihrer Schöpfungslehre es relativ leicht haben, ihn einzusehen. Es ist für P., wie für Thomas von Aquin, „eine bare Selbstverständlichkeit", „daß die Geschlechtskraft nicht ein notwendiges Übel ist, sondern ein Gut". P. folgt Thomas sogar in der Überzeugung, dass sinnliche Empfindungslosigkeit lasterhaft sein kann. Thomas hält die Logik seiner Position durch, indem er etwa lehrt, dass es Sünde sei, wenn ein Mann durch zu strenges Fasten seine Geschlechtskraft schwächt.

„Ziel und Norm der Zucht ist die Glückseligkeit", lehrt Thomas von Aquin. Glückseligkeit ist überhaupt das Ziel der Moral ganz allgemein. Die vier Kardinaltugenden bestimmen die Moral insgesamt, aber sie bestimmen nicht das menschliche Leben insgesamt. Der Mensch besitzt von Natur aus die Fähigkeit, eine Harmonie in seiner Person herbeizuführen, indem er eine Harmonie mit der Wirklichkeit anstrebt. Die Frage, wozu Moral gut ist, erzwingt die Frage nach Religion. Dem thomistischen Axiom zufolge wird die Natur nicht nur von der Gnade vorausgesetzt, sondern auch vollendet. Das Vermögen des Menschen reicht zwar im Prinzip, um ein guter Mensch zu werden, nicht aber um glücklich zu sein. Es genügt, um die Sehnsucht nach Glück, nicht aber um das Glück selbst zu verwirklichen.

Münster William J. Hoye

Schupp, Franz: **Geschichte der Philosophie im Überblick.** Bd 1: **Antike,** Bd 2: **Christliche Antike, Mittelalter** und Bd 3: **Neuzeit.** – Hamburg: Meiner 2003. 444, 548 und 584 S., Ln € 124,00 ISBN: 3–7873–1653–1

Mit der Frage „Wozu brauchen wir noch heute die Geisteswissenschaften?" müssen sich in unserer Gegenwart nicht allein die Klassischen Philologen, sondern v.a. auch die Philosophen auseinandersetzen. Die Legitimationskrise, in die die geisteswissenschaftlichen Disziplinen in den letzten Jahrzehnten geraten sind, ist folglich auch eine Krise des Faches Philosophie. Denn während die technisch, industriell und medizinisch nutzbaren Resultate der naturwissenschaftlichen Disziplinen im gesamtgesellschaftlichen Bewusstsein kaum um Anerkennung zu kämpfen haben, steht die Forschung der Geisteswissenschaften unter dem generellen Verdacht einer betriebsamen Sinnlosigkeit. Dieser Mangel an öffentlicher Anerkennung und Geltung deutet zweifelsohne seinerseits auf eine Krise der (post-)modernen Gesellschaft hin, in der jedes Wissen, das nicht technisch verwertbar oder multimedial konsumierbar ist, seine Daseinsberechtigung einzubüßen scheint; aber es darf ebenfalls nicht verschwiegen werden, dass der etwas ameisenhaft anmutende Forschungsbetrieb zahlreicher Geisteswissenschaftler, die ein solitäres Spezialistentum von überaus zweifelhafter Bedeutsamkeit betreiben, zu den wichtigsten Auslösern der besagten Legitimationskrise gezählt werden darf. Folglich ist der Rückzug der Geisteswissenschaftler – und somit auch der Philosophen – in das Schneckenhaus ihrer Spezialforschungen sicherlich keine besonders wirksame Reaktion auf die kaum noch vorauszusetzende soziale Akzeptanz.

Ein möglicher Ausweg aus dieser Legitimationskrise liegt in der Vermittlerrolle der geisteswissenschaftlichen Disziplinen, die den Brückenschlag zwischen der geistig-kulturellen Überlieferung der Vergangenheit und den aktuellen Gegebenheiten der Gegenwart im Sinne einer historischen Bildung unternehmen, und somit in einem zugegebenermaßen gewagten Spagat den Expertendiskurs an das soziale Bedürfnis nach historischer Bildung anbinden.[1] Ein solcher Spagat ist dem an der Universität Paderborn lehrenden Philosophen Franz Schupp mit der vorliegenden Philosophiegeschichte bestens gelungen! Sch. vermag es, seinen Leser in klarer, aber dennoch gepflegter sprachlicher Form auf einem anspruchsvollen Niveau in zentrale Problemstellungen und Argumentationsfiguren der abendländischen Philosophie von Thales von Milet bis Ludwig Wittgenstein einzuführen. Bedingt durch den didaktisch sinnvollen Einsatz von Schaubildern, die Verwendung phantasiereicher Beispiele und die immer wieder eingeschobenen Querverweise zwischen zeitlich fernliegenden Gedankensystemen wird die Lektüre der drei voluminösen Bde auch für den philosophisch interessierten Leser zu einem überaus tiefsinnigen und im besten Sinne des Wortes belehrenden Unternehmen.

Diese Einschätzung deckt sich auch mit der Intention des Autors, der an keiner Stelle seines Werkes seinen Leser aus den Augen verlieren möchte. Ihre Bewährung hat diese Philosophiegeschichte im Hörsaal erfahren, denn Sch. hat in seinen philosophiehistorischen Vorlesungen von 1979 bis 2002 seiner Studentenschaft immer wieder in zyklischer Form die großen Denker des Abendlandes präsentiert. „Am Beginn dieser Vorlesungen stand eine – von beiden Seiten wohlwollend geführte – Diskussion mit Studenten für das Lehramt der Philosophie. Sie erklärten mir, in der Schule werde später von ihnen erwartet, daß sie einen Überblick über die Geschichte der Philosophie hätten, aber keiner ihrer Dozenten an der Universität traue sich zu, ihnen diesen Überblick zu bieten. Die Studenten schlossen daraus, daß die Dozenten selbst keinen solchen Überblick hätten – eine Ansicht, die ich ihnen nicht verübeln konnte." (Bd 1, XI) Bereits dieses Zitat deutet auf die oben erwähnte Vermittlungsfunktion geisteswissenschaftlicher Bildung hin, die sich ebenfalls in der explizit formulierten Intention des Werkes wiederfinden lässt: „Das Hauptziel dieser Vorlesungen war es, einem Publikum, das sich bisher noch nicht mit Philosophie beschäftigt hatte, Grundlinien von Problemstellungen und Argumentationsformen vorzulegen, es ging nicht um Präsentation von Forschungsergebnissen." (Bd 1, XII) Der Vf. beabsichtigt dabei keine objektive Darstellung der philosophiehistorischen Gedankengebäude, er spart nicht mit „Sympathie-Bekenntnissen" gegenüber einzelnen Denkern – die sich im Übrigen in den meisten Fällen *nicht* mit den Wertschätzungen des Rez.en decken: „Bei der Auseinandersetzung etwa zwischen Aristoteles und Platon wußten meine Hörer genau, daß ich auf der Seite des Aristoteles stand. Und damit war schon die Linie vorgezeichnet, die mich auf die Seite von Abaelard, Ockham, Leibniz und Wittgenstein stellten, während ich etwa Bonaventura, Spinoza oder Hegel ziemlich reserviert gegenüberstand." (Bd 1, XI) Ohne Sch. in seinen Werturteilen, die v.a. durch sein Verständnis von Philosophie vorgeprägt sind, folgen zu müssen, wird man zugestehen, dass diese Form engagierten Philosophierens einer protokollarischen Bestandsaufnahme vergangener Philosopheme ohne weiteres vorzuziehen ist.

Der Aufbau des Gesamtwerkes folgt dem schlichten Chronologieprinzip: Der erste Bd ist der antiken Philosophie von Thales bis zum spätantiken Neuplatonismus gewidmet, der zweite Bd umfasst die christliche Philosophie von der antiken Patristik bis zu Nikolaus von Kues, und der dritte – umfangreichste – Bd enthält die neuzeitliche Philosophie von den Humanisten der Italienischen Renaissance bis zur Sprachphilosophie des frühen Wittgenstein. Ein schmerzlicher Mangel des Werkes liegt in der ein wenig willkürlich gesetzten Zeitgrenze im frühen 20. Jh.! Wichtige Philosophen des letzten Säkulums wie etwa Edmund Husserl, Martin Heidegger, Karl Jaspers, Theodor W. Adorno, Max Scheler, Nicolai Hartmann, Hans-Georg Gadamer usw. werden in diesem Werk zur Philosophiegeschichte nicht behandelt. Die nicht sonderlich überzeugende Begründung Sch.s, dass es sich aus seiner Sicht dabei um keine historischen, sondern um gegenwärtige Denker handle, vermag kaum zu überzeugen, da die von ihm beim Ersten Weltkrieg gezogene zeitliche Demarkationslinie keine Rücksicht auf die oben herausgestellten Bedürfnisse seiner Hörer bzw. Leser nimmt: Kaum ein Student für das Lehramt des Faches Philosophie wird heute von Heidegger oder Adorno als einem gegenwärtigen Philosophen sprechen – der Rekurs des Autors auf die Kontingenz des „jeweiligen Geburtsdatum[s]" (Bd 1, XVII) erscheint da als ein wenig arbiträr. Vielleicht wird Sch. diesem Desiderat in Zukunft mit einem vierten Bd nachkommen, in dem er dann die *Zeit*geschichte der Philosophie im 20. Jh. darstellt.

Fixpunkte der drei Bde sind die einzelnen großen Philosophen, die teilweise in großzügig angelegten Einzelkapiteln präsentiert werden: Platon auf 52, Aristoteles auf 68, Augustinus auf 48, Leibniz auf 31, Kant und Hegel auf jeweils 30 und Wittgenstein auf 31 Seiten. In der thematischen Auswahl überwiegen die logischen, erkenntnistheoretischen und sprachphilosophischen Problemfelder, während beispielsweise Fragen zur Ästhetik eher unterrepräsentiert bleiben. Bei der Behandlung der einzelnen Denker sind nach dem Dafürhalten des Rez.en manchmal deutliche Niveauunterschiede festzustellen,

[1] Signifikant sind in diesem Zusammenhang die unzähligen Biographien berühmter historischer Persönlichkeiten.

was vermutlich mit den bereits angedeuteten „Sympathien" des Autors zusammenhängen dürfte. Obgleich auch bei den aus der Sicht Sch.s weniger „sympathischen" Philosophen offenkundige Differenzen in der jeweiligen Präsentation existieren: Während beispielsweise die Ausführungen zum späten Schelling (Bd 3, 410–424) ganz vorzüglich ausfallen, lässt die Darstellung Kierkegaards (Bd 3, 460–472) ein gewisses hermeneutisches Wohlwollen vermissen. Auch der Gnosis-Verdacht, den der Vf. gegenüber so disparaten Denkern wie Hegel auf der einen und dem Anti-Hegelianer Kierkegaard auf der anderen Seite erhebt, scheint dermaßen pauschal zu sein, dass er viel von seiner Aussagekraft verliert und ferner möglicherweise mehr über die theologische Einstellung des Autors als über die Philosophie der besagten Denker verrät.

Alles in allem sollen diese leise formulierten Vorbehalte in keiner Weise die enorm hohe Qualität dieser Philosophiegeschichte schmälern, die auf eindrucksvolle Weise zeigt, dass Geisteswissenschaftler wie Franz Schupp in überaus konstruktiver Weise Auswege aus der Legitimitätskrise der Geisteswissenschaften eröffnen, indem sie dem philosophisch interessierten Lesepublikum historische Bildung auf höchstem Anspruchsniveau anzubieten vermögen.

Steinfurt Robert Jan Berg

Westerhorstmann, Katharina: **Selbstverwirklichung und Pro-Existenz**. Frausein in Arbeit und Beruf bei Edith Stein, – Paderborn: F. Schöningh 2004. 400 S. (Paderborner Theol. Stud., 43), kt € 49,90 ISBN: 3–506–71337-X

Die Stärke der Analysen Katharina Westerhorstmanns über das Phänomen der Frau bei Edith Stein ist die Beschreibung der gründlichen historischen Entwicklung der Frauenfrage mit ihrem je kulturellen Hintergrund. Zunächst wird sachlich untersucht, wieso Frauenbewegungen entstehen, und wie weit die Kirche, oder das Christentum daran partizipieren oder nicht.

Die sogenannte Freiheits-Revolution in Frankreich 1789 war da nur eine Freiheit für Männer, wenn man z. B. an das Frauenbild von Rousseau oder Napoleon denkt. Man kann sich als denkende Frau heute schlecht in Männer hineinfühlen, die die Frauen nur zur Emotion, zur Lust, oder zur Versorgung benützten.

W. stellt die Frage nach der Geschlechteridentität. Sie würdigt das Werk von Simone de Beauvoir, oder den Poststrukturalismus, also Ansätze des Feminismus.

Es kommt im 19. Jh. eine Frauenbewegung in Gang, von der auch Edith Stein Anfangs des 20. Jh.s als Philosophin und berufstätige Frau geprägt war.

Es ist ein Glücksfall, dass Edith Stein durch ihr großes Verlangen nach Gebet und Versenkung in die katholische Kirche eintrat. In der Weimarer Republik entfaltete sie ein sehr lebendiges seelsorgliches Wirken in persönlicher Beratung, in geistlicher Führung und in der Förderung von Frauen und Männern. In der Enge, in der sie leben musste, hat sie Gewaltiges geleistet. Schon in den zwanziger Jahren lebte sie ein Frauen- und Menschbild, das wir erst seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil reflektieren oder ernst nehmen.

Edith Stein sah souverän, dass ein Mann stärker sogenannte weibliche Eigenschaften haben kann, und eine Frau die mehr Männern zugesprochenen Eigenschaften. Wie schon philosophisch und anthropologisch bei ihr angelegt war, z. B. im Gegensatz zu Husserls oder Diltheys Vorstellungen über die Frau, sah sie, wahrscheinlich von ihrem jüdischen Erbe her, die Frau als völlig gleichwertig gegenüber dem Mann, ähnlich wie Teresa von Avila.

Es ist klar, auch heute, z. B. im Islam, gibt es oft sehr anerkannte Frauen, besonders im wirtschaftlichen Bereich. Was im 19. Jh. erwacht, ist das Bewusstsein, dass Ausnahmesituationen nicht genügen, dass alle Menschen, auch alle Frauen, die gleichen Rechte haben.

Als Edith Stein als Studentin einer Gruppe von Frauen beitrat, die politisch dafür eintraten, dass Frauen endlich das gleiche Wahlrecht zugestanden wird wie den Männern, stellte Edith Stein fest, dass dieser Gruppe mehr Sozialistinnen angehörten als Christinnen oder gebildete Frauen aus dem Bürgertum. Das stellte sie einfach als Tatsache fest.

Edith Stein hat sehr früh erkannt, dass Frauen genau so einen eigenen Beruf haben sollen wie Männer. Als Edith Stein, etwas verblüfft über Ihre Berufung in einen Gebetsorden, den Karmel, feststellt, nie hätte sie als Frau auf ihren Beruf verzichtet, nur für den Karmel, ist das auch cum grano salis zu nehmen. Nirgends wurde sie so stark von der Philosophie heimgeholt. Denken wir an ihre große Ontologie „Endliches und Ewiges Sein", an ihre Studien über Dionysius den Areopagiten oder Johannes vom Kreuz. Das war reine Berufsarbeit. Nur hatte man zu ihrer Zeit ein etwas gespaltenes Frauenbild in den kirchlichen Orden, weil man die Spiritualität des Karmel mit dauerndem Beten und Abgeschlossenheit von der Welt sah, im Gegensatz zu den sogenannten tätigen Frauenorden.

Dabei war Teresa von Avila im 16. Jh. schon berufstätig, sie schrieb mehrere Bücher, unzählige Briefe, ließ Häuser umbauen, um für ihre Schwestern kleine Klosterzellen zu errichten. Bei ihren 15 Klostergründungen setzte sie Priorinnen und Novizenmeisterinnen ein, die nach ihr Ähnliches taten wie sie.

Der Konzilspapst Johannes XXIII. sagte, die Kirche muss vom ständischen Denken wegkommen. Das heutige Menschenbild verlangt andere Kommunikationsformen als eine Gesellschaft, die vom Adel geleitet wurde. Darum nahm Teresa von Avila schon im 16. Jh. keine adeligen Frauen auf, sondern wünschte einen von demokratischen Lebensformen geprägten Alltag. Sie wollte nicht „Mutter Gründerin" genannt werden, sondern Schwester. „Ich bin eine von euch" sagte sie.

Edith Stein hat dieses Lebensmodell im 20. Jh. zu leben versucht.

Die Rolle als Pionierin beschreibt W. wie folgt:

„Viel wird zur Zeit Edith Steins von namhaften Schriftstellerinnen und Gelehrten zur Frage der Frauenbildung und der Rolle der Frau geschrieben. In ihrem eigenen Ansatz, sich der Berufung der Frau und ihrer Eigenart von der Phänomenologie anzunähern, kann sich Edith Stein jedoch auf keinerlei wissenschaftliche Vorarbeiten stützen. Sie entwickelt durch phänomenologische Wahrnehmungsfähigkeit, psychologische Menschenkenntnis und religiöse Einsicht eine ganzheitliche Sicht der Frau und ‚gehört damit zu den geisteswissenschaftlichen Wegbereitern […] für bessere Bedingungen und Möglichkeiten der Frau im öffentlichen Leben.'"

W. hält sich hier an die Forschungen von Sabine Düsen und sieht etwas sehr Wesentliches an Edith Stein, was in der heutigen Forschung oft übersehen wird. Edith Stein war Vordenkerin des Zweiten Vatikanischen Konzils. Sie war für demokratisches und entwicklungsgeschichtliches Denken in der Kirche. Ihre Definition über die Kirche ist einmalig, wenn sie sagt: Wie sich zuerst das Volk entwickelt und dann staatliche Formen dazu kommen, so hat nach ihr auch die Kirche die Aufgabe, den Wachstumsprozessen in der Kirche geduldig und lange Zeit zuzusehen, und dann erst kirchenrechtliche Formen zu benennen.

Längst vor dem Konzil hat sie erkannt, dass die Kirche kein Zweiklassensystem aufbauen darf und dass in den Orden das Brüderliche und Schwesterliche überwiegen soll.

In drei großen Hauptteilen gliedert W. alle anstehenden Fragen, die heutige Anthropologie, die heutigen philosophischen Strömungen und Veränderungen, die für Mann und Frau gleicherweise neue Herausforderungen schaffen, oder neue Lebensqualität suchen. Eindrucksvoll ist, wie W. die personale Kraft Edith Steins aufzeigt, auch versucht, ihre philosophische Kompetenz zu deuten, andererseits aber schon zu der Generation gehört, die bei aller Größe eines Menschen die geschichtliche Einordnung vornehmen kann, die Bedürfnisse in einer sich wandeln müssenden Kirche offen und sachlich darlegt.

„Die von Edith Stein postulierte geschlechtsspezifische Eignung für eine bestimmte berufliche Tätigkeit, die nicht nur von radikalfeministischer Seite als unrechtmäßige ‚Arbeitsmarktsegregation' empfunden wird, erfährt heute zunehmend eine deutliche Absage. Zwar geht Stein von einer besonderen auf geschlechtsspezifischen basierenden Merkmalen und Befähigungen aus, dennoch erscheint ihr diese Differenzierung als nicht naturgemäß notwendig." Positiv erwähnt W. die Forschungen von Ulrich Beck in einer Risikogesellschaft, wenn sie ihn zitiert: „Ständisch geprägte Sozialmilieus und klassenkulturelle Lebensformen verblassen. Es entstehen der Tendenz nach individualisierte Existenzformen und Existenzlagen, die die Menschen dazu zwingen, sich selbst, um des eigenen Überlebens willen, zum Zentrum ihrer eigenen Lebensplanungen und Lebensführung zu machen."

Von der Forschung zu bedenken wären Werke wie:

„Studien zur Philosophie von Edith Stein", mit Namen wie Reto Luziu Fetz, Karl Schuhmann, E. W. Orth u. a. Ein ausgezeichnetes Edith-Stein-Symposion an der Universität Eichstätt 1991.

Waltraud Herbstrith, Edith Stein, Theologische Realenzyklopädie, Berlin, New York 2000 In: Band XXXII.

Dies., Erinnere Dich – Vergiss es nicht, Edith Stein – Christlich-Jüdische Perspektiven, Annweiler 1990, Washington 1998.

Dies., Edith Stein – ihr wahres Gesicht? Jüdisches Selbstverständnis – Christliches Engagement – Opfer der Shoa, Berlin 2005.

Elisabeht Gössmann, in: Festschrift für Bachl, Salzburg. Hier hat sie aufgezeigt, dass der Begriff „Mütterlichkeit" von evangelischen Frauen im 19. Jh. extra für gebildete Frauen ausgesagt werden sollte, gegenüber der bis dahin nur literarisch anerkannten „Väterlichkeit". Wahrscheinlich ist Edith Stein davon beeinflusst.

Tübingen Waltraud Herbstrith

Kurzrezensionen

Blumenthal-Barby, Kay: **Ratgeber zur Begleitung Sterbender.** – Baden-Baden: Humboldt Verlag 2006. 128 S., kt € 7,90 ISBN: 3–89994–079–2

Das Sterben, dessen wissenschaftliche Untersuchung zwar in den letzten Jahren zugenommen hat, wird besonders im Bereich der Medizin und der Pflege umgangen und oft nur allzu stiefmütterlich behandelt. Blumenthal-Barby stellt hier eine zu begrüßende Ausnahme dar. Mit diesem kleinen Ratgeber hat der Vf. eine weitere Veröffentlichung zu seinen wichtigen Schriften hinzugefügt. Trotz des begrenzten Umfangs werden die wichtigsten Aspekte der Sterbebegleitung differenziert angesprochen. Als zentral und besonders gelungen kann m. E. das Kap. 3 bezeichnet werden. Der Vf. geht detailliert auf die gegebene Situation im Bereich des Krankenzimmers ein. Welche Bedürfnisse haben Sterbende? Wie gestaltet sich ihr Alltag? Im Vergleich mit anderen Veröffentlichungen zu diesem Themenfeld bleibt dieser Ratgeber nicht im seichten Gewässer und verliert sich auch nicht in schönfärberischen Geschwätz. Die Ausführungen scheinen vielmehr pragmatisch: Wozu lohnt eine Darstellung der „äußeren Bedingungen der Pflege" (55 ff)? Wozu eine Darstellung der notwendigen einfachen Verhaltensweisen beim Kranken? Weil sie entscheidend sind und heute, dies nehme ich momentan wieder nur allzu deutlich war, besonders vom medizinischen Personal immer noch falsch gehandhabt und eingeschätzt werden. Diese Veröffentlichung kann Unsicherheit nehmen und verdeutlichen, dass in der Sterbebegleitung auch die kleinen Zeichen und alltäglichen Handlungen zählen und sie für den Alltag des Sterbenden bezeichnend sind. Al.

Hammond Bammel, Caroline P.: **Der Römerbriefkommentar des Origenes.** Kritische Ausgabe der Übersetzung Rufins. Buch 4–6, zum Druck vorbereitet und gesetzt von H.J. Frede und H. Stanjek. – Freiburg: Herder 1997. 284 S. (Vetus Latina, 33), pb € 85,00 ISBN: 3–451–21944–1. Buch 7–10, aus dem Nachlaß herausgegeben von H. J. Frede und H. Stanjek. – Freiburg: Herder 1998. 452 S. (Vetus Latina, 34), pb € 118,00 ISBN: 3–451–21945–X

Abgesehen von Fragmenten ist der Römerbriefkommentar des Origenes nur in der auf zehn Bücher gekürzten und zusammenfassenden Übersetzung Rufins erhalten. Der 1995 verstorbenen Vf.in. ist es zu danken, dass nunmehr eine vollständige kritische Ausgabe von Rufins Übersetzung vorliegt. Nachdem die Vf.in selbst noch den ersten Bd zu den Büchern 1–3 publizieren konnte, erlebte sie die Herausgabe der beiden anzuzeigenden Bde nicht mehr; diese besorgten H. J. Frede und H. Stanjek. Sie haben es ermöglicht, dass die Frucht einer über dreißigjährigen Forschungstätigkeit der Vf.in zur Überlieferungslage des Werkes der Nachwelt erhalten geblieben ist. Die überaus gründliche und gewissenhafte Arbeit, die bereits den ersten Band auszeichnete, zeigt sich auch hier wieder im umfangreichen textkritischen Apparat, der viele Varianten aufweist und erkennen lässt, wie intensiv sich die Vf.in mit den verschiedenen Handschriften auseinandergesetzt hat. Über die Nennung der für die entsprechenden Textabschnitte verfügbaren Handschriften und Varianten hinaus findet sich ein knapper Kommentar mit Verweisen auf Bibelstellen, andere Texte des Origenes, Sekundärliteratur u. Ä. C. U.

Hoerster, Norbert: **Die Frage nach Gott,** – München: C. H. Beck 2005. 125 S. (Beck'sche Reihe, 1635), kt € 9,90 ISBN: 3–406–52805–8

Der kleine Bd prüft die rationale Stichhaltigkeit der Argumente für (Gottesbeweise, Kap. II-VI) und gegen Gott (Theodizeeproblem, Kap. VII – Auseinandersetzung v. a. mit Kreiner). In der Einleitung formuliert er: „Die Frage nach Gott wird auch durch noch so intensives Nachdenken und Argumentieren nicht zu einer Frage, auf die es eine eindeutige und sichere Antwort gibt." (10) Am Schluss kommt er mit seiner „kompromißlose[n] Denkweise" (Buchrückseite) zum Fazit: „Es gibt *keine* ausreichenden rationalen Gründe, an die Existenz Gottes zu glauben." (114) Das Buch, das verständlich geschrieben ist, eignet sich für alle, die die Argumente gegen den (monotheistischen) Gotteglauben in der Tradition des skeptischen Rationalismus kennen lernen wollen. Zu dieser Tradition gehört freilich auch der Mangel an historischem Bewusstsein und damit der Ausfall der hermeneutischen Reflexion. Diese Argumentationsweise wirkt auf mich seltsam vorkritisch. HGJ

Ioannis Calvini Opera Omnia. Denuo recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata. Auspiciis praesidii conventus internationalis studiis calvinianis fovendis ediderunt B.G. Armstrong et al. Series IV: Scripta didactica et polemica. Vol. 1: **Contre la secte phantastique et furieuse des Libertins qui se nomment spirituelz .... Response à un certain holandois ....** Ed. Mirjam van Veen. – Genf: Droz 2005. 286 S., Ln sFr. 96,00 ISBN: 2–600–00966–3

Unter das Verdikt „Libertinismus" fallen im 16. Jh. verschiedene Positionen und Gruppen, deren genaue Identität nicht leicht auszumachen ist, da wir sie gleichsam nur als „Feindbild" kennen. Johannes Calvin bekämpfte die Libertinisten mit der Schrift „Contre la secte des libertins" (1545) und mit dem „Epistre contre un cordelier" (1547), der uns als zweiter Teil einer erneuten Ausgabe der Schrift von 1545 überliefert ist. Die Einleitung zu diesen Texten in der kritischen Calvin-Ausgabe wirft Licht auf die unter dem Vorwurf des Libertinismus anvisierten Personen (aus dem niederländischen Bereich) und die Entstehungsgeschichte der beiden Schriften, die im Kontext von ähnlichen Streitschriften von Guillaume Farel und Pierre Viret stehen. Da Libertinismusvorwurf und Kritik am Nikodemitentum miteinander verbunden auftauchen, lag es nahe, im selben Bd eine weitere polemische Schrift Calvins, die „Response à un certain Holandois" (Dirck Volckertsz Coornhert) von 1562, zu edieren. E.-M. F.

Kaiser, Otto: **Jenseits des Nihilismus.** Christliche Existenz nach der Postmoderne – Stuttgart: Radius 2004. 116 S., geb. € 18,00 ISBN: 3–87173–292–3

Die Frage nach den Möglichkeiten eines gelingenden Lebens, die im vorliegenden Buch verhandelt wird, erhält im Zeitalter gestiegener Kontingenz neues Gewicht. Schon der Antike war bekannt, dass *Glück* kein Zustand ist, der sich etwa durch den Besitz bestimmter Güter herstellen lässt – eine Erfahrung, die gegenwärtig wieder besonders diejenigen Menschen machen, welche sich in individualisierten, wiewohl ‚nihilistischen', d. h. von Leistung und Konsum bestimmten sozialen Räumen bewegen. Eines steht dem Glücklichsein heute ganz offensichtlich im Weg: die strukturell erzwungene Einsamkeit. Wer nach Heilung sucht, weiß, dass etwa die nietzscheanische Weisung eines ästhetisch befreiten Individualismus keine tragfähige, weil Übermenschliches abfordernde Lebensstrategie bietet. Was wir heute brauchen, ist etwas ganz anderes: „Treue Liebe und feste Freundschaft bewirken das höchste Glück" (70). Als Einsame sind wir auf jenen anderen angewiesen, der uns – auch dies ist bereits antikes Erfahrungsgut – als echter Freund beisteht und uns aus den empfundenen Nöten erlöst; letztendlich wird er damit gar zum Vertreter eines barmherzig handelnden Gottes, der jedem Menschen unbedingtes Angenommensein zusagt.

Der Vf. macht auf eine grundlegende Ambivalenz unserer Kultur aufmerksam, muss den vielen Menschen, die darunter leiden, allerdings konkretere Antworten schuldig bleiben. Auch dies scheint ein Signum der Gegenwart zu sein. Kr.

Schymiczek, Regina E. G.: **Höllenbrut und Himmelswächter.** Mittelalterliche Wasserspeier an Kirchen und Kathedralen. – Regensburg: Schnell und Steiner 2006. 136 S., geb. € 29,90 ISBN: 3–7954–1807–0

Wasserspeier verhalten sich gegenüber wissenschaftlichen Deutungen bekanntermaßen recht widerborstig. Daher ist die zur Verfügung stehende (ernstzunehmende) Literatur entsprechend schütter (im angelsächsischen Sprachraum weniger als im deutschen), die Lage wird aber zumindest im eher dokumentarischen Bereich stetig besser (die Autorin über den Kölner Dom; Birgit Frener über den Regensburger; Heike Mittmann über das Freiburger Münster; Birgit Bergander und Marcellus Kaiser über das Ulmer [19. Jh.]). Ursache sind einmal die hohen Verluste im Bereich dieser der Verwitterung äußerst stark ausgesetzten Marginalkunst, aber auch die Diversität der Formen und Motive und deren offensichtliche ikonographische Ferne von den übrigen Kunstgattungen.

Der anzuzeigende Bd präsentiert exemplarisch in Abbildungen und Beschreibungen mittelalterliche Wasserspeier in Deutschland, die nach Haupttypen geordnet werden: Tiere, ‚Fabel-' bzw. Hybridwesen, Menschen. Zu den einzelnen Typen und deren Untergruppen werden stets Charakteristika der Darstellung genannt und aus verschiedenen Bereichen (kirchliche Lehre, Volksglauben, Mythologie) Deutungsansätze zu formulieren versucht, wobei sich freilich keine klare Linie erkennen lässt – wahrscheinlich liegt das am Forschungsgegenstand. Der Bd kann somit als ein erster Formenüberblick seine Dienste leisten.

Einigermaßen ärgerlich sind die nicht wenigen unscharfen und ISO-gekörnten Fotos in diesem Buch. Wenn nicht Hebebühnen oder Einrüstungen zur Verfügung stehen, muss man auf Wasserspeiersafari nun einmal adäquate Brennweiten im Gepäck haben. Jo. B.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

Biblica Vol. 87 Fasc. 4, hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 2006. 600 S., € 50,00 pro Jahr ISSN 0006–0887: 457–476: Parker, V. L.: Judas Maccabaeus' Campaigns against Timothy; 477–492: Körting, C.: Sach 5,5–11 – Die Unrechtmäßigkeit wird an ihren Ort verwiesen; 493–510: Pitta, A: Il „discorso del pazzo" o periautologia immoderate? Analisi retorico-letteraria di 2 Cor 11,1–12,18; 511–515: Gignilliat, M. S.: Working Together with Whom? Text-Critical, Contextual, and Theological Analysis of συνεργει in Romans 8,28; 516–522: den Dulk, M.: The Promises to the Conquerors in the Book of Revelation; 523–525: Martin, M.: A Note on the Two Endings of John; 526–530: Riecker, S.: Ein theologischer Ansatz zum Verständnis der Altarnaunotizen der Genesis; 531–541: Assis, E.: Haggai: Structure and Meanings.

Egger, Klaus: Credo. Impulse für ein Leben aus dem Glaubensbekenntnis. – Innsbruck: Tyrolia 2006. 143 S., kt € 14,90 ISBN 3–7022–2742–3/ 978–3–7022–2742–5.

Europäische Union. Erwartungen – Befürchtungen, hg. v. Bernhard Mensen SVD. – Nettetal: Steyler Verlag 2005. 110 S. (Akademie Völker und Kulturen St. Augustin, 29.), kt Euro 14,90 ISBN 3–8050–0538–5 / 978–3–8050–0538–8 ISSN: 0930–9209: 9–22: Theising, J.: Die EU als Wertegemeinschaft; 23–42: Fastenrath, U.: Wie wird die EU regiert?; 43–58: Teufel, E.: Europa eine bessere Verfassung bringen; 59–72: Jaschinski, S.: Finanzielle Probleme der EU; 73–82: Walter, N.: Wirtschaftsprobleme der EU; 83–95:Link. W.: Die Rolle Europas im Wettstreit der Weltmächte.

Kistner, Peter: Glaubenspluralität – Glaubenswahrheit. Zur Frage eines theologischen Wahrheitskriteriums. – Berlin: Lit 2006. 244 S. (Theologie, 80), br. € 24,90 ISBN 3–8258–9702–8.

Lubac, Henri de: Mémoire sur l'occasion de mes écrits. – Paris: Cerf 2006. 506 S. (Œuvres completes, XXXIII) pb € 44,00 ISBN: 2–204–07916–2.

Martini, Carlo Maria: Mein Leben.. – Freiburg i. Br.: Neue Stadt 2007. 92 S. kt € 10,90 ISBN 978–3-87996–693–6.

Maxwell, David: African Gifts of the Spirit. Pentecostalism & the Rise of a Zimbabwean Transnational Religious Movement. – Oxford: James Currey / Harare: Weaver Press / Athens, OH: Ohio University Press 2006. £ 18,95 (Paper) / £ 50,00 (Cloth) ISBN 0–85255–966–6 / 0–8214–1738-X

Schmidt, Ricarda: Wenn mehrere Künste im Spiel sind. Intermedialität bei E. T. A. Hoffmann. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006. 221 S., geb. € 39,90 ISBN 3–525–20848–0.

Theologie der Gegenwart 49, 4/2006, hg. v. der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2006. € 30,00 pro Jahr. ISSN: 0342–1457: 242–255: Merks, K.-W.: Ethik und Politik. Aspekte eines Paradigmenwechsels; 256–266: Halter, H.: Ethikberatung der Politik in der Schweiz aus kirchlicher Perspektive; 267–276: Hossfeld, F.-L.: Glaube und Alter; 277–279: Pilvousek, J.: Die vergessene Synode? Anmerkungen zur Rezeption der Pastoralsynode der Jurisdiktionsgebiete (1973–1975) in der DDR; 280–286: Friemel, F. G.: Erinnerung an die Beziehung Johann Michael Sailers zur Allgäuer Erweckungsbewegung und zu Johannes Ev. Goßner; 287–297: Fürst, G.: Die katholische Kirche und die Anfragen der Biotechnologie. Zwischen dem technisch Machbaren und dem Prinzip der Verantwortung.

Zeitschrift für katholische Theologie 128 (2006) Heft 4, 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: 361–388:Rahner, J.: „... et fiat ‚Design'"; 389–406: Gangl SJ, P.: „Gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört"; 407–430: Söding, Th.: Der biblische Kanon; 431–450: Körner, K.H.: Wie handelt Gott durch die Sakramente?

Bibelwissenschaft

Kessler, Rainer: Gotteserdung. Beiträge zur Hermeneutik und Exegese der Hebräischen Bibel. – Stuttgart: Kohlhammer 2006. 246 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Neunte Folge Heft 10 (der ganzen Sammlung Heft 170), kt € 39,80 ISBN 3–17–019332–5/ 978–3–17–019332–1.

Qumran – Bibelwissenschaften – Antike Judaistik, hg. v. Ulrich Dahmen / Hartmut Stegemann / Günter Stemberger. – Paderborn: Bonifatius 2006. 119 S. (Einblicke. Ergebnisse – Berichte – Reflexionen aus Tagungen der Katholischen Akademie Schwerte, 9), kt € 14,90 ISBN-10: 3–89710–347–8 / ISBN13: 978–3–89710–347–4: 11–29: Fabry, H-J.: Die Handschriften vom Toten Meer und ihre Bedeutung für den Text der Hebräischen Bibel; 33–65: Frey, J.: Zur Bedeutung der Qumran-Funde für das Verständnis des Neuen Testaments; 67–87: Lichtenberger, H.: Messiasvorstellungen in Qumran und die neutestamentliche Christologie; 91–100: Schwartz, D.: Die Bedeutung der Qumranschriften für das Verständnis des antiken Judentums; 101–118: Stemberger, G.: Die Frage nach einem „mainstream Judaism" in der Spätzeit des Zweiten Tempels.

Schneemelcher, Wilhelm Peter: Zwischen Apokalyptik und Gnosis. Untersuchungen zu gnostischen Apokalypsen aus Nag Hammadi. – Bonn: Borengässer 2006. 158 S., geb. € 23,50 ISBN 3–923946–73–2.

Waddell, Robby: The Spirit of the book of Revelation. – Blandford: Deo 2006. 226 S. (Journal of Pentecostal Theology Supplement Series, 30), kt € 19,95 ISBN 90–5854–030–8.

Altes Testament

Staszak, Martin: Die Asylstädte im Alten Testament. Realität und Fiktivität eines Rechtsinstituts. – Wiesbaden: Harrassowitz 2006. 372 S. (Ägypten und Altes Testament, 65), pb. € 78,00 ISBN 978–3–447–05402–7

Neues Testament

Bauckham, Richard: La théologie de l'Apocalypse. – Paris: Cerf 2006. 199 S., pb € 26,00 ISBN 2–204–08120–5 / ISSN 0761–4330

Berger, Klaus: Evangelium unseres Herrn Jesus Christus. Meditationen zu den Sonntagsevangelien. – Freiburg i. Br.: Herder 2006. 315 S. (Lesejahr C), geb. € 19,90 ISBN 978–3–451–29242–2.

Bovon, François: The Last Days of Jesus. – Louisville / London: Westminster John Knox Press 2006. 101 S. pb. $ 17,95 ISBN13 978–0–664–23007–4 / ISBN10 0–664–23007–5

Devillers, Luc: La saga de Siloé. Jésu et la fête des Tentes (Jean 7,1–10,21). – Paris : Cerf 2005. 224 S. (Lire la Bible, 143), pb € 17,00 ISBN 2–204–07932–4

Holzbach, Mathis-Christian: Plutarch: Galba-Otho und die Apostelgeschichte – ein Gattungsvergleich. – Berlin: Lit 2006. 321 S. (Religion und Biographie, 14), kt € 29,90 ISBN 3–8258–9603–X.

Löning, Karl: Das Geschichtswerk des Lukas. Bd 2. Der Weg Jesu. – Stuttgart: Kohlhammer 2006. 272 S. (Urban Taschenbücher, 456), kt € 22,00 ISBN 3–17–013122–2/978–3–17–013122–4.

Malzoni, Cláudio Vianney: Jesus: Messias e vivificador do mundo. Jo 4,1–42 na Natiga Tradição Siríaca. – Paris: J. Gabalda et C^{ie} Éditeurs 2005. 546 S., pb € 75,00 ISBN: 2–85021–162–X.

Schenke, Ludger: Das Markusevangelium. Literarische Eigenart –Text und Kommentierung. – Stuttgart: Kohlhammer 2005. 357 S., pb € 32,00 ISBN: 3–17–018938–7.

Watson, Duane F.: The Rhetoric of the New Testament. A Bibliographic Survey. – Brandford: Deo 2006. 182 S. (Tools for Biblical Study series, 8), kt € 24,95 ISBN 90–5854–028–6.

Dogmatik

Boss, Günther: Verlust der Natur. Studien zum theologischen Naturverständnis bei Karl Rahner und Wolfhart Pannenberg. – Innsbruck / Wien: Tyrolia 2006. 372 S. (Innsbrucker Theologische Studien, 74), kt € 36,00 ISBN 3–7022–2799–7 / 978–3–7022–2799–9.

Daub, Hans Friedrich: Die Stellvertretung Jesu Christi. Ein Aspekt des Gott-Mensch-Verhältnisses bei Dietrich Bonhoeffer. – Berlin: Lit 2006. 621 S. (Theologie), brosch. € 39,90 ISBN 3–8258–8463–5.

Gockel, Matthias: Barth and Schleiermacher on the Doctrine of Election. A Systematic-Theological Comparison. – New York: Oxford University Press 2006. VIII / 229 S., geb. £ 45,00 ISBN 0–19–920322–9.

Wer ist Gott? Unser Glaube an den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist, hg. v. Rolf Hille. – Wuppertal: Bockhaus 2007. 127 S., pb € 9,95 ISBN: 978–3–417–29105–6. 7–8: Hille, R.: Vorwort. 9–21: Hahn, E.: Der dreieinige Gott – Zentrum christlichen Glaubens, Lebens und Lehrens. 23–47: Hille, R.: Gottes Dreieinigkeit –Reichtum und Tiefe der Erkenntnis Gottes. 49–82: Recherger, U.: Trinität Biblische Perspektiven. 83–105: Kern, S.: Der dreieinige Gott in Verkündigung und Unterricht. 107–122: Sons, R.: Die Bedeutung des trinitarischen Bekenntnisses für das geistliche Leben.

Metz, Johann Baptist: Armut im Geiste. Passion und Passionen. – Münster: Aschendorff 2007. 78 S., kt € 8,80 ISBN 3–402–00244–2/ 978–3–402–00244–5.

O'Collins, Gerald SJ: Jesus Our Redeemer. A Christian Approach to Salvation. – New York 2007. X / 280 S., geb. £ 55,00 ISBN 0–19–920312–1.

Raming, Ida: Gleichrangig in Christus anstatt: Ausschluss von Frauen „im Namen Gottes". Zur Rezeption und Interpretation von Gal 3,27f in vatikanischen Dokumenten. – Berlin 2006. 108 S. (Theologische Plädoyers, 1), pb. € 10,00 ISBN 3–8258–9706–0

Scola, Angelo: Das Hochzeitliche Geheimnis. – Einsiedeln / Freiburg: Johannes 2006. 554 S. (Theologia Romainica, XXVII), geb. € 34,00 ISBN: 13 978–3–89411–395–7 / ISBN10 3–89411–395–2

Vorgrimler, Herbert: Und das ewige Leben. Amen. Christliche Hoffnung über den Tod hinaus. – Münster: Aschendorff 2007. 96 S., kt € 9,80 ISBN: 3–402–00228–0 / 978–3–402–00228–5.

Fundamentaltheologie

Missing God? Cultural Amnesia and Political Theology, hg.v. John K. Downey, Jürgen Manemann, Stefen T. Ostovich – Berlin: Lit 2006. VI / 183 S. (Religion-Geschichte-Gesellschaft, 30). pb. € 19,90 ISBN: 3–8258–7651–9 / 987–3–8258–7651–7. 1–3 : Downey, J. K. / Ostovich, St. T.: Introduction – Missing God? Doing Political Theology; 5–10: Metz, J. B.: Under the Spell of Cultural Amnesia? An Example from Europe and Its Consequences; 12–18: Peters, T. R.: Johann Paptist Metz – Theology of the Missing God. 19–33: Manemann, J.: Abandoned by God? Reflections on the Margins of Theo-

logy. 36–58: Morrill SJ, B. T.: Reading Texts of Terror: Mystical Imagination and Political Conviction. 59–78: Copeland, M. Sh.: Knowing Christ crucified: Dark Wisdom from the Slaves; 79–92: Vento, J. M.: Not in Vain: Metz' Memoria Passions and Violence against Women. 93–101: Ostovich. St. T. : Melancholy History. 104–124: Lamb, M. L.: Modern Liberalism, Authority and Authoritarianism. Political Theology against Deceptive Modern Categories. 125–138: Downey J. K.: Can we Talk? Globalization, Human Rights, And Political Theology. 139–158: Ashley, J. M.: Environmental Concern and the „New Political Theology". 159–168: Reikerstorfer, J.: What Price God-Talk? A Theological-Politiocal Assessment. 169–183: Appendix.

Papon, Louis-Georges: L'incidence de la vérité chez Thèrese de Lisieux. L'épreuve spirituelle du savoir et son enseignement pour la psychanalyse. – Paris: Cerf 2006. 245 S. (Catholicisme, psychanalyse), pb € 23,00 ISBN: 2–204–07983–9.

Stinglhammer, Hermann: Libertas semper bona. Gottesgedanke und menschliche Freiheit bei Gabriel Biel. Ein Beitrag zur christlichen Legitimität der Neuzeit. – Winzer: tre fiume 2006. VII / 277 S. geb. € 34,90 ISBN 3–933047–97–8.

Willeke, Michaela: Lev Šestov: Unterwegs vom Nichts durch das Sein zur Fülle. Russisch-jüdische Wegmarken zu Philosophie und Religion. – Berlin: Lit 2006. 345 S. (Religion – Geschichte – Gesellschaft, 37), brosch. € 29,90 ISBN 3–8258–9012–0.

Kirchengeschichte

Gropper, Johannes: Briefwechsel II 1547–1559. – Münster: Aschendorff 2006. XXIX / 828 S. (Corpus Catholicorum, 44), pb € 93,00 ISBN 3–402–03458–1

Zum 90. Gedenkjahr des Völkermords an den Armeniern 1915–2005. Stimmen aus Deutschland. Antworten, Aufsätze, Essays, Reden, armenische Augenzeugengberichte, hg. v. Ischchan Tschiftdschjan. – O.O. 2005. 417 S., pb. ISBN: 3–00–017182–7: 11–14: Aram I: Geleitwort; 15–25: Tschiftdschjan, I.: Einleitung; 27–146: von Aretin, O. / Barth, G. / Biermann, F. / Dullstein, M. / Gafga, H. / Giordano, R. / Goltz, H. / Grunow, Chr. / Gust, W. / Hecker, P. / Hilsenrath, E. / Holtz, H. / Jacoby, V. / Kässmann, M. / Klingner, D. / Kühn, U. / Latchinian, A. / Lepsius, M. R. / Lodemann, J. / Löffler, P. / Moltmann, J. / Nelskamp, M. / Nowak, D. / Pannenberg, W. / Preissler, H. / Raiser, K. / Reinhardt, W. / Richter, M. / Ritter, A. M. / Ritter, R.-P. / Rohloff, W. / Sanders, W. / Tamcke, M. / Wagner, W. / Wehler, H.-U. / Weltecke, D. / Wilzki, H.: Antworten; 149–157: Kaiser, H.: Aspekte eines Völkermordes; 158–166: Schmuhl, H.-W.: Deutschland, Armenien und die Türkei. Anregungen zu einem kritischen Trialog unter Historikern; 167–176: Luchterhandt, O.: Die Feststellung des Völkermordes an den Armeniern – kein „Historikerstreit", sondern Sache und Aufgabe des Juristen; 177–195: Schulz-Goldstein, E.: Das Tabu als Basis paranoider Phantasmen in der türksichen Scham; 196–201: Schaller, D. J.: Der Völkermord an den Armeniern und der Holocaust – Grenzen und Möglichkeiten des Vergleichs; 202–214: Meggle, G.: Was gehen uns die Armenier an? Der Völkermord an den Armeniern – unser Schweigen; 217–232: Hofmann, T.: Den stimmlos Gemachten eine Stimme geben; 233–236: Benz, W.: Verweigerte Erinnerung. Zur Aktualität des Völkermordes an den Armeniern; 237–242: Just, W.-D.: Von der schweren Last der Geschichte. Bericht von den Erfahrungen einer Evangelischen Akademie bei der Aufarbeitung des Völkermordes an den Armeniern; 243–248: Latchinian, A.: Der deutsche DichterArmin T. Wegner – ein besonders mutiger Zeitzeuge des Armenischen Völkermordes; 249–261: Gospert, J.: „Sonne der Gerechtigkeit, Strahl des Segens, umsorgter Wunsch ..." Gedanken zum Film „Ararat" von Antom Egoyan; 262–267: von Voss, H.: „Niemand kann aus der Geschichte seines Volkes austreten" (Jean Améry); 268–274: Mangelsen, J.: Rote Wollmützen in Amassia; 275–280: Oesterle, K.: Mein Armenien. Eine Erinnerung; 281–283: Reichelt, B.: Gegen den augenblick des Zorns; 287–292: Huber, W.: „Porträt einer Hoffnung. Die Armenier" Vorstellung des Buchs von Huberta v. Voss; 293–297: Donat, H.: Wunden der Vergangenheit – Zeichen für die Zukunft; 301–305: Indschearabjan, P: Martyrium der Kinder; 306f.: Baljan, H.: Stark wie der Tod; 308–319: Theotig: Golgatha. Das katastrophale Jahr der türkisch-armenischen Geistlichen und ihrer Herde (Die Neu-Ghewontiden); 320–328: Balakjan, A. K.: Der Plan, die Armenier in der Türkei zu vernichten; 329–341: Chrajan, G.: Auf dem Weg des Blutes; 342–369: Faradschjan, K.: Erzählungen aus einem wahren Leben; 373–417: Anhang.

Liturgiewissenschaft

Cornehl, Peter: Der Evangelische Gottesdienst – Biblische Kontur und neuzeitliche Wirklichkeit. Bd. 1: Theologischer Rahmen und biblische Grundlagen. – Stuttgart: Kohlhammer 2006. 344 S., kt € 24,00 ISBN 3–17–0179697–9 / 978–3–17–0179697–1.

Kunzler, Michael: Christus ist unter uns. Einführung in Geist und Gestalt der byzantinischen Liturgie. – München: Paulinus 2006. 358 S. (Sophia. Quellen östlicher Theologie, 34), kt € 24,90 ISBN 3–7902–1458–2.

Moraltheologie

Ethische Fragen heute, hg. v. Bernhard Mensen SVD. – Nettetal: Steyler Verlag 2005. 126 S. (Akademie Völker und Kulturen St. Augustin, 28), kt € 14,80 ISBN 3–8050–0531–8 ISSN: 0930–9209: 9–24: Schockenhoff, E.: Wie frei ist der Mensch? Zum Dialog zwischen Hirnforschung und theologischer Ethik; 25–48: Lob-Hüdepohl, A.: Sittliche Normen und ihre Begründung heute; 49–62: Ockenfels OP, W.: Wirtschaft zwischen Macht und Ethik; 63–72: Hengsbach SJ, F.: Gleichheit – eine erste Vermutung der sozialen Gerechtigkeit; 73–92: Schuster, J.: Der Schutz des menschlichen Lebens an seinem Anfang; 93–110: Zimmermann-Acklin, M.: Menschenwürdig sterben. Ethische Fragen am Lebensende.

Ebeling, Klaus: Militär und Ethik. Moral- und militärische Reflexionen zum Selbstverständnis der Bundeswehr. – Stuttgart: Kohlhammer 2006. 90 S. (Beiträge zur Friedensethik, 41), kt € 18,00 ISBN 3–17–019733–9 / 987–3–17–019733–6.

Justenhoven, Heinz-Gerhard: Internationale Schiedsgerichtsbarkeit. Ethische Norm und Rechtswirklichkeit. – Stuttgart: Kohlhammer 2006. 302 S. (Theologie und Frieden, 30), geb. € 29,80 ISBN 3–17–019529–8 / 978–3–17–019529–5

Philosophie

Gire, Pierre: Maître Eckhart et la métaphysique de l'Exode. – Paris: Cerf 2006. 420 S. (Patrimoines christianisme), pb € 45,00 ISBN:

Ricœur, Paul: Das Böse. Eine Herausforderung für Philosophie und Theologie. – Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2006. 61 S., kt € 11,80 ISBN 3–290–17401–8.

Jesus bei den Philosophen. Blicke von außen bei Kant, Hegel, Nietzsche, Camus, Bloch und anderen, hg. v. Ulrich Sonderfeld. – Berlin: Lit 2006.162 S. (Einführungen Philosophie, 7), pb € 17,90 ISBN: 3–8258–9245–X. 1–2: Einleitung; 3–8: Rousseau, J.-J.: Jesus, die Stimme höchster natürlicher Weisheit; 9–18: Kant, I.: Jesus, die personifizierte Guten; 19–28: Schleiermacher, F.: Jesus vermittelt das sehnsuchtsvolle Endliche mit dem Universum; 29–44: Hegel, G. W. F.: Christus hat die ewige Geschichte des Geistes gezeigt; 45–56: Schopenhauer, A.: Jesus Christus, die Personifikation der Verneinung des Willens zum Leben; 57–64: Feuerbach, L.: Christus, die Erfüllung aller Bitten des Gemütes, die Identität von Herz und Phantasie; 65–80: Mill, J. S.: Religion unter dem Nützlichkeitskalkül – Jesus ein außerordentlicher Genius und Reformator; 81–91: Nietzsche, F.: Jesus, der décadent und heilige Anarchist; 94–99: Spengler, O.: Jesus und Pilatus – zwei Welten treffen einander; 101–116: Scheler, M.: Das Wesensgesetz Jesu: der ursprünglich Heilige; 117–127: Whitehead, A. N.: Jesus, ein inspirierter Augenblick der Evolution; 129–142: Bloch, E.: Jesus, das aufgedeckte Angesicht unserer guten Sache; 143–150: Camus, A.: Jesus verkörpert die Absurdität des menschlichen Daseins; 151–162: Jaspers, K.: Jesus, ein maßgebender Mensch.

Troeltsch, Ernst: Fünf Vorträge zu Religion und Geschichtsphilosophie für England und Schottland. Der Historismus und seine Überwindung (1924) / Christian Thought. Its History and Applicaiton (1923). Ernst Troeltsch. Kritische Gesamtausgabe, 17. hg. v. Gangolf Hübinger in Zusammenarbeit mit Andreas Terwey – Berlin: Walter de Gruyter 2006. 268 S., geb. € 128,00 ISBN 3–11–018232–7 / 978–3–11–018232–3.

Pastoraltheologie und Religionspädagogik

Derenthal, Birgitta: Medienverantwortung in christlicher Perspektive. Ein Beitrag zu einer praktisch-theologischen Medienethik. – Berlin: Lit 2006. 244 S. (Theologie und Praxis, 29), brosch. € 24,90 ISBN 3–8258–9409–6.

Schmitz, Stefan: Religion vermitteln. Theologische Orientierungen zur Qualitätssicherung des Religionsunterrichts. – Münster: Lit 2004. 459 S. (Theologie, 55), brosch. € 29,90 ISBN 3–8258–6988–1.

Religionswissenschaft

Mailahn, Klaus: Der Fuchs in Glaube und Mythos. – Berlin, Lit 2006. 448 S. (Religionswissenschaft, 11), pb € 49,90 ISBN 3–8258–9483–5.

Scheele, Paul-Werner: Unser Vater. Gebete aus allen Religionen und Regionen. – Paderborn / München / Wien / Zürich 2006. 374 S., pb. € 12,90 ISBN13 978–3–506–75733–3 / ISBN10 3–506–75733–4.

Theologische Frauenforschung

Mannsbilder. Kritische Männerforschung und theologische Frauenforschung im Gespräch. hg. v. Marie-Theres Wacker / Stefanie Rieger-Goertz. – Berlin: Lit 2006. 389 S., br. € 24,90 ISBN 3–8258–9267–0: 21–42: Meuser, M.: Moderne Männlichkeit? Kontinuitäten, Herausforderungen und Wandel männlicher Lebenslagen; 43–64: Volz, R.: Studie: Männer im Aufbruch. Männliche Identitäten, Rollenbilder und Geschlechterverhältnisse; 65–92: Ebach, J.: Elija. Ein biblisches Mannsbild; 93–114: Wacker, M.-Th.: Wann ist der Mann ein Mann? Oder: Geschlechterdisput vom Paradiese her;115–134: Weiss-Flache, M.: Männerleben zwischen Gnade und Ungnade. Grundlagen und Perspektiven einer befreienden Männerpastoral; 135–158: Söderblum, K. / Brinkschröder, M.: Andere Anrufungen. Lesbische und schwule Theologie im Dialog; 159–178: Früchtl, J.: ‚... und räche und vergib unsere Schuld' Negative Theologie und patriarchaler Feminismus bei Clint Eastwood: 179–200: Rieger-Ladich, M.: Militärische Initiationsriten, männliche Identität und symbolische Gewalt: Auf Spurensuche in James Salters „Verbrannte Tage"; 201–222: Rieger-Goertz, S.: Wie man Mädchen und Jungen bildet. Über die Praxis im Kindergarten und im

Übergang zur Grundschule; 223–236: Springer, B. / Schütz, M.: „Ein Fall für zwei" Die Zweiverbandlichkeit der J-GCL als Chance für Geschlechtergerechtigkeit; 237–246: Hofer, M.: Glauben Männer anders?; 247–268: Prömper, H.: Vom vergessenen Geschlecht zur Männerbildung. Männer in der kirchlichen Erwachsenenbildung; 269–284: Gentner, U.: Männliches und Weibliches in Balance?! Gendertrainings – Erfahrungen, Herausforderungen, Benefit; 285–298: Ruffing, A.: Ermutigung zum Mannsein. Männerbild und Männerarbeit in der Sicht der bischöflichen Richtlinien für die Männerseelsorge; 299–318: Ulonska, H.: Sexualisierte Gewalt im Kontext kritischer Priester- und Pfarrerforschung; 319–344: Schnabel, Ch. / Lehner, E.: Perspektiven für eine geschlechterbewusste Theologie. Bündelung und Ausblick.

Missionswissenschaft

Rivinius, Karl Josef SVD: Bischof J. B. Anzer im Spiegel seiner Briefe an Magdalene Leitner. Ein Beitrag zur Steyler Frömmigkeitsgeschichte. – Nettetal: Steyler 2006. 256 S. (Studia Instituti Missiologici SVD, 88), pb € 24,80 ISBN: 78–3–8050–0537–1

Sozialwissenschaft

Armut und Ungerechtigkeit. Krisenzeichen der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung weltweit. Vienna International Christian-Islamic Round Table, Wien, 3. bis 6. Juli 2004, hg. v. Andreas Bsteh / Tahir Mahmood. – Mödling: St. Gabriel 2006. 233 S. pb € 15,40 ISBN: 3–85264–606–5. 7–9: Bsteh, A. / Mahmood, T.: Vorwort; 11–26: Khidoyatov, G. A.: Ungerechtigkeit und Armut auf der ebene der Weltpoltik; 27–41: Gabriel, I.: Die verschiedenen Gesichter der Armut; 43–52: Mirdamadi, S. A.: Armut und Gerechtigkeit – Von Gerechtigkeit zu Ungerechtikeit; 53–64: Ott, H.: Geistliche Aspekte eines globalen politischen Ringens; 65–81: Iqbal, N.: Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung als Folgen extremer Armut und Ungerechtigkeit; 83–98: Potz, R.: Die Globalisierung sozial gerechter Strukturen als Herausforderung an die Religionsgemeinschaften; 99–127: Belarbi, A.: Bildung und globales Lernen – eine Herausforderung an Armut und Ungerechtigkeit; 129–129: Khodr, G.: Armut und Ungerechtigkeit. Eine gesellschaftliche Herausforderung im Bereich der Minderheitenfarge; 131–163: Mahmood, S. S.: Armut und Ungerechtigkeit – alarmierende Zeichen der weltweiten Gegenwartskrise unserer Gesellschaft; 165–188: Marboe, I.: Die Rolle nichtstaatlicher Akteure bei der Bekämpfung von Armut und Ungerechhtigkeit auf internationaler Ebene; 189–207: Mahmood, T.: Vorurteile als Brutstätte von Unrecht. Zur misslichen Lage der Minderheiten in der weltweiten Moderne; 209–226: Khoury, A. Th.: Ungerecht sind wir, wenn wir uns selbst und den Anderen etwas schuldig bleiben.

Kann Krieg erlaubt sein? Eine Quellensammlung zur politischen Ethik der Spanischen Spätscholastik, hg.v. Heinz-Gerhard Justenhoven / Joachim Stüben. – Stuttgart: Kohlhammer 2006. 547 S. (Theologie und Frieden, 27), geb. € 40,00 ISBN: 978–3–17–018324–7. 9–10: Justenhoven, H.-G.: Vorwort; 11–53: Scattola, M.: Konflikt und Erfahrung. Über den Kriegsgedanken im Horizont frühneuzeitlichen Wissens. 54–77: Stüben, J.: Die Kriegsethik der spanischen Spätscholastik anhand ausgewählter Quellen. 78–343: Quellen zur Bellum-iustum-Lehre in der frühen Neuzeit (lat. / dt.). 344–439: Anhang 1: Wichtige Referenztexte (lat. / dt.). 441–547: Anhang 2: Verzeichnisse, Anmerkungen, Register.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Edmund Arens, Gibraltarstr. 3, CH-6000 Luzern 7;
Prof. Dr. Knut Backhaus, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, D-93080 Pentling;
Dr. Robert Jan Berg, Amselstr. 57, D-48565 Steinfurt;
Dr. Stefan Böntert, Silbergraben 4, 99097 Erfurt;
Prof. Dr. Christoph Böttigheimer, Pater-Philipp-Jeningen Platz 6, D-85072 Eichstätt;
Prof. Dr. Ernst Dassmann, Herzogsfreudenweg 29, D-53125 Bonn-Röttgen;
Dr. Roland Deines Deines, 60 Shaw Road, Chilwell GB-Nottingham NG9 6RS;
Prof. Dr. Ernst Feil, Grubenweg 13, D-82205 Gilching;
Prof. Dr. Hubert Frankemölle, Helmarshauser Weg 2, D-33098 Paderborn;
Prof. Dr. Klaus Ganzer, Gärtnerweg 38, D-86825 Bad Wörishofen;
Prof. Dr. Manfred Gerwing, Habichtstr. 60, D-48683 Ahaus;
Sr. Waltraud Herbstrith, Neckarhalde 64, D-72070 Tübingen;
Prof. Dr. William J. Hoye, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Dr. Tobias Kläden, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Prof. Dr. Dr. habil. Manfred Lochbrunner, Kirchstr. 2, 86486 Bonstetten;
Prof. em. Dr. Peter Neuner, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Heiko Overmeyer, Kleihorststr. 14, D-48151 Münster;
Prof. Dr. Konrad Raiser, Zikadenweg 14, D-14055 Berlin;
Prof. Dr. Henning Graf Reventlow, Laerholzstr. 29, D-44801 Bochum;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Hansjörg Schmid, Keidelstr. 10, D-70597 Stuttgart;
Prof. Dr. Gury Schneider-Ludorff, Waldstr. 11, D-D-91564 Neudettelsau;
Prof. Dr. Ehrenfried Schulz, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Klaus von Stosch, Albertus-Magnus-Platz, D-50931 Köln;
Dr. Klaus Unterburger, 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

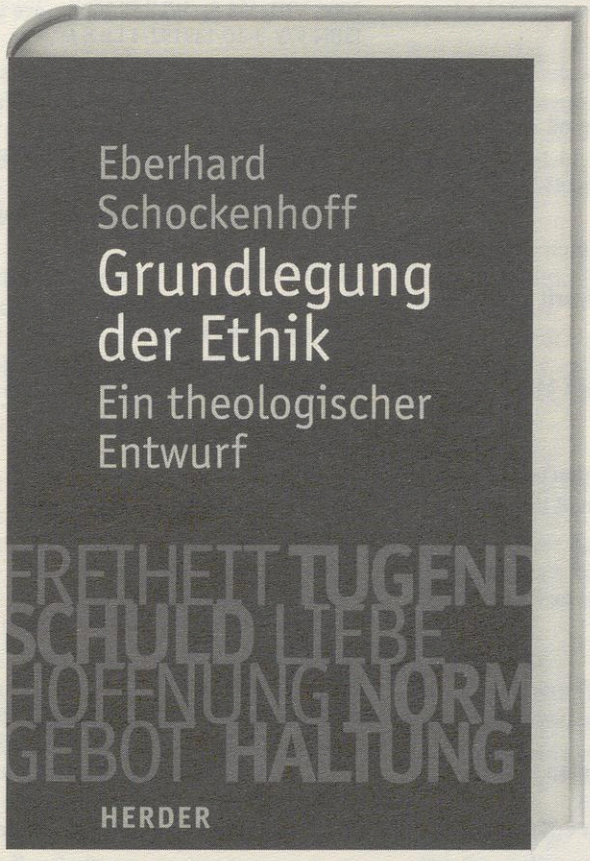
Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner
Mitarbeiter: Johannes Bulitta, Sabrina Herbecke, Thorsten Schulz, Sebastian Wendel
Sekretariat: Gundula Wittenborn

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 2007
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

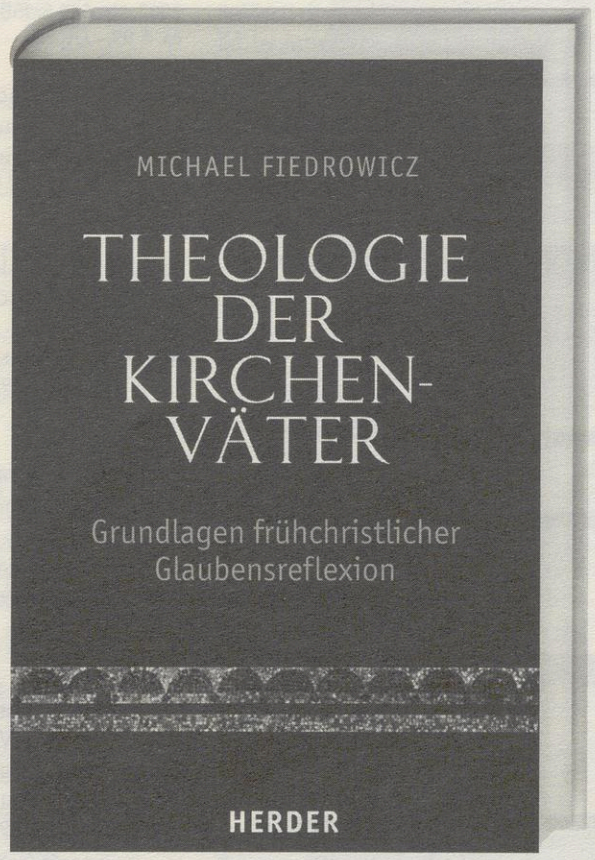
© 2007 Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, 48135 Münster
Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.
ISSN 0040–568 X

Grundlagenwerke



Eberhard Schockenhoff
Grundlegung der Ethik
Ein theologischer Entwurf
576 Seiten, gebunden mit Schutzumschlag
€ 39,90 */SFr 69.40 /€[A] 41,10*
ISBN 978-3-451-28938-5

Eberhard Schockenhoff präsentiert hier die erste zusammenhängende Darstellung der Grundlagenproblematik der theologischen Ethik. Dabei beendet er die Vorherrschaft der normativen Ethik, die seit den 70er Jahren die Debatten um autonome Moral und Glaubensethik bzw. teleologische Ethik oder deontologische Ethik dominierte, und löst sie ab durch einen erweiterten tugend-ethischen Ansatz. Das Buch bietet in allen Fragen der Ethik den aktuellen Stand theologischer Erkenntnis.



Michael Fiedrowicz
Theologie der Kirchenväter
Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion
384 Seiten, gebunden mit Schutzumschlag
€ 29,90 */SFr 52.20 /€[A] 30,80*
ISBN 978-3-451-29293-4

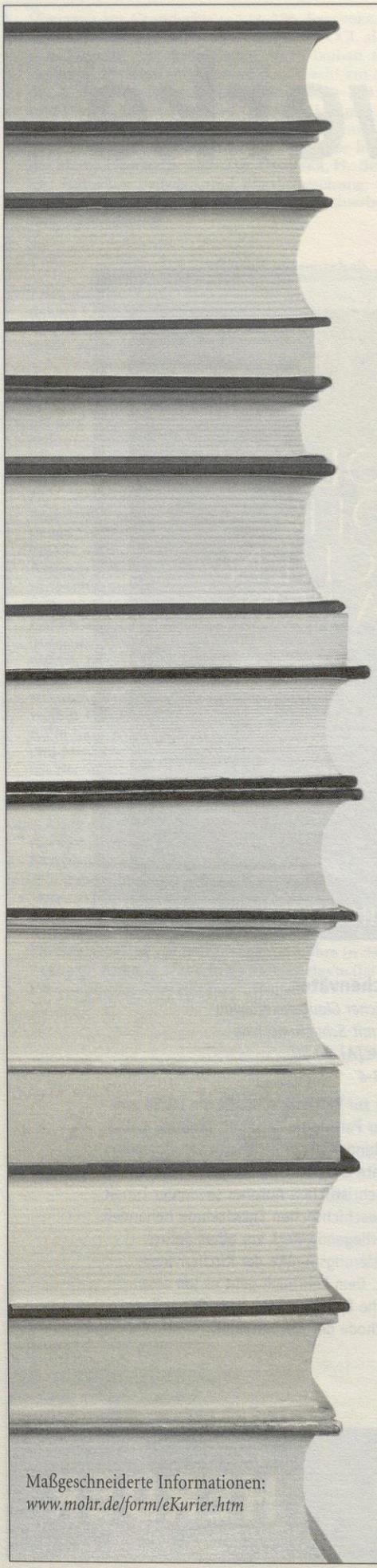
Die neue Monographie zur Patristik schließt die Lücke zwischen Handbüchern zur Patrologie (Altaner, Drobner, LACL) einerseits und Darstellungen der frühchristlichen Dogmen- und Theologiegeschichte andererseits. Während dort Leben und Schriften der frühchristlichen Autoren sowie der Inhalt ihrer Lehren in ihrer geschichtlichen Entwicklung behandelt werden, nimmt das vorliegende Werk vor allem Selbstverständnis und Orientierungspunkte der Kirchenväter-theologie in den Blick. Dem Lehrbuch geht es um eine die gesamte patristische Epoche umfassende Darstellung der theologischen Methode der Kirchenväter.

Erhältlich in jeder Buchhandlung!

Europreis Österreich [A] = unverbindliche Preisempfehlung

www.herder.de

HERDER



Neu bei Mohr Siebeck

Christoph Markschies
Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen
Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie
2007. Ca. 530 S. ISBN 978-3-16-149263-1 Ln ca. € 95,– (April)

Augustin Handbuch
Hrsg. v. Volker Henning Drecoll
2007. Ca. 750 S. ISBN 978-3-16-148269-4 Br ca. € 75,–; ISBN 978-3-16-148268-7 Ln ca. € 125,– (Juni)

Stefanie Ulrike Gulde
Der Tod als Herrscher in Ugarit und Israel
2007. XIV, 283 S. (FAT II/22). ISBN 978-3-16-149214-3 fBr € 54,–

Christophe Nihan
From Priestly Torah to Pentateuch
A Study in the Composition of the Book of Leviticus
2007. Ca. 690 S. (FAT II). ISBN 978-3-16-149257-0 fBr ca. € 95,– (April)

Martin Hengel
Studien zur Christologie
Kleine Schriften IV
Hrsg. v. Claus-Jürgen Thornton
2006. X, 650 S. (WUNT 201). ISBN 978-3-16-149196-2 Ln € 179,–

Jens Schröter
Von Jesus zum Neuen Testament
Studien zur urchristlichen Theologiegeschichte und zur Entstehung des neutestamentlichen Kanons
2007. VIII, 441 S. (WUNT 204). ISBN 978-3-16-149231-0 Ln € 89,–

Aufgabe und Durchführung einer Theologie des Neuen Testaments
Hrsg. v. Cilliers Breytenbach u. Jörg Frey
2007. XII, 364 S. (WUNT 205). ISBN 978-3-16-149252-5 Ln € 99,–

Memory in the Bible and Antiquity
Ed. by Loren T. Stuckenbruck, Stephen C. Barton and Benjamin G. Wold
2007. Ca. 450 S. (WUNT). ISBN 978-3-16-149251-8 Ln ca. € 110,– (Juni)

Giorgio Jossa
Jews or Christians?
The Followers of Jesus in Search of their own Identity
Translated from the Italian by Molly Rogers
2006. VIII, 175 S. (WUNT 202). ISBN 978-3-16-149192-4 Ln € 69,–

Sarah J.K. Pearce
The Land of the Body
Studies in Philo's Representation of Egypt
2007. Ca. 380 S. (WUNT). ISBN 978-3-16-149250-1 Ln ca. € 100,– (Juni)

Monika Bernett
Der Kaiserkult in Judäa unter den Herodiern und Römern
Untersuchungen zur politischen und religiösen Geschichte Judäas von 30 v. bis 66 n. Chr.
2007. XIII, 441 S. (WUNT 203). ISBN 978-3-16-148446-9 Ln € 99,–

Ulrike Mittmann-Richert
Der Sühnetod des Gottesknechts
Jesaja 53 im Lukasevangelium
2007. Ca. 360 S. (WUNT). ISBN 978-3-16-148792-7 Ln ca. € 95,– (Mai)

Enno Edzard Popkes
Das Menschenbild des Thomasevangeliums
Untersuchungen zu seiner religionsgeschichtlichen und chronologischen Einordnung
2007. Ca. 490 S. (WUNT). ISBN 978-3-16-149265-5 Ln ca. € 100,– (April)

Wolfgang Speyer
Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld
Kleine Schriften III
2007. Ca. 290 S. (WUNT). ISBN 978-3-16-149264-8 Ln ca. € 85,– (Mai)

Yuzuru Miura
David in Luke-Acts
His Portrayal in the Light of Early Judaism
2007. Ca. 320 S. (WUNT II). ISBN 978-3-16-149253-2 fBr ca. € 60,– (Mai)

Todd A. Wilson
The Curse of the Law and the Crisis in Galatia
Reassessing the Purpose of Galatians
2007. XIII, 175 S. (WUNT II/225). ISBN 978-3-16-149254-9 fBr € 44,–

Maßgeschneiderte Informationen:
www.mohr.de/form/eKurier.htm

Karl Friedrich Ulrichs
Christusglaube
Studien zum Syntagma pistis Christou und zum paulinischen Verständnis von Glaube und Rechtfertigung
2007. XI, 311 S. (WUNT II/227).
ISBN 978-3-16-149216-7 fBr € 64,–

Benjamin Schließer
Abraham's Faith in Romans 4
Paul's Concept of Faith in Light of the History of Reception of Genesis 15:6
2007. XIII, 521 S. (WUNT II/224).
ISBN 978-3-16-149197-9 fBr € 79,–

Matthew E. Gordley
The Colossian Hymn in Context
An Exegesis in Light of Jewish and Greco-Roman Hymnic and Epistolary Conventions
2007. IX, 295 S. (WUNT II/228).
ISBN 978-3-16-149255-6 fBr € 59,–

Scott D. Mackie
Eschatology and Exhortation in the Epistle to the Hebrews
2007. XI, 284 S. (WUNT II/223).
ISBN 978-3-16-149215-0 fBr € 54,–

Michael A. Daise
Feasts in John
Jewish Festivals and Jesus' »Hour« in the Fourth Gospel
2007. Ca. 240 S. (WUNT II). ISBN
978-3-16-149018-7 fBr ca. € 50,– (Juni)

Peter-Ben Smit
Food and Fellowship in the Kingdom
Studies in the Eschatological Meal and Scenes of Utopian Nutritional Abundance in the New Testament
2007. Ca. 480 S. (WUNT II). ISBN
978-3-16-149271-6 fBr ca. € 80,– (April)

R.M.M. Tuschling
Angels and Orthodoxy
A Study in their Development in Syria and Palestine from the Qumran Texts to Ephrem the Syrian
2007. Ca. 270 S. (STAC 40). ISBN
978-3-16-149179-5 fBr € 59,– (April)

Johan C. Thom
Cleanthes' *Hymn to Zeus*
Text, Translation, and Commentary
Unveränd. Studienausgabe 2006. XI, 207 S. (STAC 33). ISBN 978-3-16-149174-0
fBr € 39,–

Christian Ronning
Herrscherpanegyrik unter Trajan und Konstantin
Studien zur symbolischen Kommunikation in der römischen Kaiserzeit
2007. Ca. 400 S. (STAC). ISBN
978-3-16-149212-9 fBr ca. € 70,– (April)

Catherine Atkinson
Inventing Inventors in Renaissance Europe
Polydore Vergil's *De inventoribus rerum*
2007. XIII, 325 S. (SuRNR 33).
ISBN 978-3-16-149187-0 Ln € 84,–

Gottes Nähe unmittelbar erfahren
Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther
Hrsg. v. Berndt Hamm u. Volker Leppin
2007. X, 349 S. (SuRNR 36).
ISBN 978-3-16-149211-2 Ln € 89,–

Martin Krarup
Ordination in Wittenberg
Die Einsetzung in das kirchliche Amt in Kursachsen zur Zeit der Reformation
2007. XII, 354 S. (BHTh 141). ISBN
978-3-16-149256-3 Ln € 89,– (April)

Oswald Bayer
Martin Luthers Theologie
Eine Vergegenwärtigung
3., erneut durchges. A. 2007. XVIII, 354 S.
ISBN 978-3-16-149225-9 fBr € 29,–

Eberhard Jüngel
Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens
Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht
5. A. 2006. XXI, 244 S.
ISBN 978-3-16-149176-4 fBr € 19,–

Albrecht Beutel
Reflektierte Religion
Beiträge zur Geschichte des Protestantismus
2007. XI, 348 S. ISBN 978-3-16-149219-8 fBr € 34,–

Fragen nach dem einen Gott
Die Monotheismusdebatte im Kontext
Hrsg. v. Gesine Palmer
2007. Ca. 360 S. (RuA). ISBN
978-3-16-149234-1 fBr ca. € 60,– (Mai)

Johannes Corrodi Katzenstein
God and Passion in Kierkegaard's Climacus
2007. VIII, 251 S. (RPT 26).
ISBN 978-3-16-149195-5 fBr € 49,–

Subjectivity and Transcendence
Ed. by Arne Grøn, Iben Damgaard and Søren Overgaard
2007. VIII, 255 S. (RPT 25).
ISBN 978-3-16-149260-0 fBr € 59,–

Barbara Fuß
Neutestamentliches Griechisch
Ein Lernbuch zu Wortschatz und Formenlehre
2007. X, 161 S. (UTB Mittlere Reihe 2910).
ISBN 978-3-8252-2910-8 Broschur € 13,90

James T. Robinson
Samuel Ibn Tibbon's Commentary on Ecclesiastes
The Book of the Soul of Man
2007. X, 660 S. (TSMJ 20).
ISBN 978-3-16-149067-5 Ln € 149,–

René Girard
Wissenschaft und Christlicher Glaube
Lucas-Preis 2006
Hrsg. v. Eilert Herms
Übers. v. Shivaun Heath
2007. Ca. 110 S. ISBN 978-3-16-149266-2
gb ca. € 20,– (April)

Karl-Heinz Ladeur / Ino Augsberg
Toleranz – Religion – Recht
Die Herausforderung des »neutralen« Staates durch neue Formen der Religiosität in der postmodernen Gesellschaft
2007. IX, 153 S. ISBN 978-3-16-149072-9
fBr € 49,–

Staatskirchenrecht oder Religionsverfassungsrecht?
Ein begriffspolitischer Grundsatzstreit
Hrsg. v. Hans Michael Heinig u. Christian Walter
2007. IX, 367 S. ISBN 978-3-16-149136-8
fBr € 59,–



Mohr Siebeck
Tübingen
info@mohr.de
www.mohr.de



Alfred Bellebaum

Die sieben Todsünden

Über Laster und Tugenden in der modernen Gesellschaft

Die Lehre von den sieben Todsünden ist tief im abendländischen Denken verwurzelt. Über Jahrhunderte hinweg geht es nach der Lehre der Kirche um schwerwiegende Laster, die den Lebenssinn verfehlen und den Menschen in die ewige Verdammnis führen.

Zwar wird in der Moderne der Begriff »Todsünde« oft nur noch als geflügeltes Wort verwendet. Aber trotz erheblicher Säkularisierung sind die anthropologische und soziale Dramatik von Hochmut und Zorn, Neid und Geiz, Völlerei und Unkeuschheit sowie Trägheit im Geiste und im Verhalten nach wie vor aktuell – und das unangesehen überlieferter theologischer Lehren.

Die Beiträge des vorliegenden Bandes gehen dem Gehalt der alten Todsünden und ihrer Bedeutung in der modernen Gesellschaft nach. Es zeigt sich, dass die mit Laster und Tugenden gemeinten Verhaltensweisen ambivalent geworden sind – bis hin zur Umdeutung alter Laster zu modernen Tugenden. Damit stellt sich aber die Frage nach einem, gegenwärtig wieder viel diskutierten, zeitgemäßen tugendhaften Verhalten, wie es klassisch für verlässliche Beziehungen der Menschen untereinander unverzichtbar war.

Mit Beiträgen von Alfred Bellebaum, Holger Jacob-Friesen, Helena Flam, Manfred Prisching, Richard Geisen, Peter Schallenberg, Manfred Hennen, Laszlo Vaskovics, Robert Hettlage, Karl-Heinz Wiesemann, Erwin Hufnagel.

2007, 346 Seiten, gebunden, 29,80 € / sFr 52,10. ISBN 978-3-402-00426-5

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff.de/buchverlag

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 3 | **2007** | **103. Jahrgang**

Gottesglaube hier und heute. Empirische Erkundung und theologische Herausforderung (Rudolf Englert) Sp. 177

Allgemeines / Festschriften / Universallexika . . . . . Sp. 185

Esoterik und Christentum. Religionsgeschichtliche und theologische Perspektiven. Helmut Obst zum 65. Geburtstag, hg. v. Michael Bergunder / Daniel Cyranka (Kurt Meier)

Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments. Festschrift für Erich Zenger, hg. v. Frank-Lothar Hossfeld / Ludger Schwienhorst-Schönberger (Manfred Oeming)

Exegese AT . . . . . Sp. 189

Houtman, Cornelis / Spronk, Klaas: Ein Held des Glaubens? Rezeptionsgeschichtliche Studien zu den Simson-Erzählungen (Manfred Görg)

Luciani, Didier: Sainteté et pardon. Vol. I. Structure littéraire du Lévitique. Vol. II. Guide technique (Henning Graf Reventlow)

Exegese NT . . . . . Sp. 192

Der Gott Israels im Zeugnis des Neuen Testaments, hg. v. Ulrich Busse (Christian Frevel)

Kealy, Séan P.: The interpretation of the Gospel of Luke. Erster Band: From Apostolic times through the 19th century / Zweiter Band: In the 20th century (Rainer Kampling)

Merklein, Helmut: Der erste Brief an die Korinther. Kapitel 5,1–11

Merklein, Helmut / Gielen, Marlis: Der erste Brief an die Korinther. Kapitel 11,2–16,24 (Andreas Lindemann)

Zeigan, Holger: Aposteltreffen in Jerusalem. Eine forschungsgeschichtliche Studie zu Galater 2,1–10 und den möglichen lukanischen Parallelen (Burkhard Jürgens)

Kirchengeschichte / Patrologie . . . . . Sp. 199

Grande, Dieter / Straube, Peter-Paul: Die Synode des Bistums Meißen 1969 bis 1971. Die Antwort einer Ortskirche auf das Zweite Vatikanische Konzil (Klemens Richter)

Le Goff, Jacques: Der Gott des Mittelalters. Eine europäische Geschichte. Gespräche mit Jean-Luc Pouthier (Hubertus Lutterbach)

Godman, Peter: Der Vatikan und Hitler. Die geheimen Archive (Joachim Kuropka)

Hartmann, Martina: Aufbruch ins Mittelalter. Die Zeit der Merowinger (Thomas Bauer)

Mathieu-Rosay, Jean: Die Päpste im 20. Jahrhundert (Klaus Unterburger)

May, Georg: Das Priesterhaus in Marienborn (Claudius Stein)

Tloka, Jutta: Griechische Christen – Christliche Griechen. Plausibilisierungsstrategien des antiken Christentums bei Origenes und Johannes Chrysostomos (Alfons Fürst)

Dogmatik . . . . . Sp. 209

Wiedergeburt, hg. v. Reinhard Feldmeier (Helmut Zander)

Korsch, Dietrich: Religionsbegriff und Gottesglaube. Dialektische Theologie als Hermeneutik der Religion (Martin Wichmann)

Menke, Karl-Heinz: Die Frage nach dem Wesen des Christentums. Eine theologiegeschichtliche Analyse (Johanna Rahner)

Müller, Petro: Gemeinde: Ernstfall von Kirche. Historisch-systematische Annäherungen an eine reduzierte und verkannte Wirklichkeit (Paul M. Zulehner)

Negel, Joachim: Ambivalentes Opfer. Studien zur Symbolik, Dialektik und Aporetik eines theologischen Fundamentalbegriffs (Bernhard Dieckmann)

Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge I: Grundlagen und Grundfragen, hg. v. Theodor Schneider / Gunther Wenz (Bernd Jochen Hilberath)

Philosophie . . . . . Sp. 219

Barth, Ulrich: Gott als Projekt der Vernunft (Martin Wichmann)

Kant und die Theologie, hg. v. Georg Essen / Magnus Striet (Aloysius Winter)

Halbmayr, Alois / Mautner, Josef P.: Gott im Dunkeln. Religion in den Lebenswelten der späten Moderne (Thomas Ruster)

Das Sein als Gleichnis Gottes. Symposion zum 100. Geburtstag Gustav Siewerths, hg. v. Michael Schulz (Wolfgang Beinert)

Ökumene . . . . . Sp. 227

Haudel, Matthias: Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes (Burkhard Neumann)

Glaube und Taufe in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, hg. v. Walter Klaiber / Wolfgang Thönissen (Uwe Swarat)

Körtner, Ulrich H. J.: Wohin steuert die Ökumene? Vom Konsens- zum Differenzmodell (Gregor Maria Hoff)

Spehr, Christopher: Aufklärung und Ökumene. Reunionsversuche zwischen Katholiken und Protestanten im deutschsprachigen Raum des späteren 18. Jahrhunderts (Volker Leppin)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 235

Odenthal, Andreas: Die Ordinatio Cultus Divini et Caeremoniarium des Halberstädter Domes von 1591. Untersuchungen zur Liturgie eines gemischtkonfessionellen Domkapitels nach Einführung der Reformation (Harald Buchinger)

Richter, Olaf: Anamnesis-Mimesis-Epiklesis. Der Gottesdienst als Ort religiöser Bildung (Stefan Böntert)

Umbach, Helmut: Heilige Räume – Pforten des Himmels. Vom Umgang der Protestanten mit ihren Kirchen (Stefan Rau)

Christliche Sozialethik . . . . . Sp. 241

Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch, Band 2: Konkretionen, hg. v. Marianne Heimbach-Steins (Christian Spieß)

Seibel, Marc-Ansgar: Eigenes Leben? Christliche Sozialethik im Kontext der Individualisierungsdebatte (Stephan Goertz)

Mystik . . . . . Sp. 251

Panzig, Erik A.: Gelâzenheit und abegescheidenheit. Eine Einführung in das theologische Denken des Meister Eckhart (Eckard Wolz-Gottwald)

Religionspsychologie . . . . . Sp. 253

Heine, Susanne: Grundlagen der Religionspsychologie. Modelle und Methoden (Tobias Kläden)

Judentum . . . . . Sp. 257

Juden und Christen im Gespräch über „Dabru emet – Redet Wahrheit", hg. v. Hubert Frankemölle (Hans Hermann Henrix)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 260

Gottesglaube hier und heute.

Empirische Erkundung und theologische Herausforderung

Von Rudolf Englert

Man kann immer wieder die Forderung hören, die Gottesfrage müsse stärker ins Zentrum des Religionsunterrichts rücken (so schon Nipkow 1993). Hier habe der Religionsunterricht schließlich seine inhaltliche Mitte; an diesem Punkt gewinne er seine Unverwechselbarkeit; und von daher auch begründe sich seine Unersetzlichkeit. Die Frage ist: Wie kann das heute gehen – die didaktische Arbeit an der Gottesfrage?

Ich sehe vor allem zwei Zugänge, die vielfach erprobt sind. 1. Das „Theologisieren mit Kindern" (vgl. Oberthür 1995; Büttner / Rupp 2002) und 2. das sog. „umkreisende Verstehen" (vgl. Niehl 1993, 95f.). Das Theologisieren mit Kindern hat sich vor allem in der Grundschule bewährt. Es will die Kinder einladen, sich selbst ein Bild von Gott zu machen. Gott ist hier nicht mehr Gegenstand der Belehrung, sondern gedankliche Herausforderung. Bezeichnend für diesen Zugang ist das bekannte Gleichnis von den Blinden, die einen Elefanten ertasten (vgl. Oberthür 1995, 30). Dabei machen sie ganz unterschiedliche Entdeckungen, je nachdem ob sie Bein, Rüssel, Stoßzahn oder Ringelschwanz erwischt haben. Das heißt so viel wie: Über Gott kann man sehr Unterschiedliches sagen und denken und alles ist ein bisschen richtig. Aber nichts, was wir sagen und denken können, fängt das Ganze ein. Das ist eine bedeutende Erkenntnis; eine Erkenntnis, die sowohl theologisch wie auch pädagogisch fruchtbar ist. Denn sie

LS: Rel A 010

zwingt dazu, die je individuellen Wahrnehmungen einer göttlichen Realität ernst zu nehmen und miteinander ins Gespräch zu bringen.

Das „umkreisende Verstehen" ist im Grunde etwas Ähnliches auf Sekundarstufenebene. An die Stelle des anschaulichen Denkens der Kinder ist nun das diskursive Denken von Jugendlichen getreten. Dieses Denken wird didaktisch nicht mehr so sehr mit Bildern und Gleichnissen genährt, sondern vor allem mit Positionen aus Theologie oder Religionskritik, mit Prominentenstatements oder Songtexten usw. Bezogen auf die Gottesfrage heißt umkreisendes Verstehen: Wir nähern uns dieser Frage von verschiedenen Seiten, wir üben uns ein in die Mehrperspektivik des Sehens. Dabei entdecken wir: Über Gott kann man sehr Unterschiedliches sagen und denken und nichts ist so ganz falsch. Selbst die gläubige Christin spürt: Völlig unnachvollziehbar sind mir religionskritische Anfragen nicht. Und selbst der Skeptiker vom Dienst muss einräumen: Nicht jede Vorstellung von Gott ist gleichermaßen abwegig. Und auch das sind bemerkenswerte Erkenntnisse. In einer Epoche, in der wir weltweit wachsende Fundamentalismustendenzen beobachten, ist die Einsicht in die Mehrperspektivik theologischen Sprechens von größter Bedeutung.

Soweit die beiden Zugänge, die sich im Religionsunterricht, wenn ich recht sehe, besonders bewährt haben. Was sie miteinander verbindet, liegt auf der Hand. Beide versuchen erst gar nicht, auf die Frage nach Gott eine Antwort zu geben. Sie erschließen vielmehr die Einsicht in die letztliche Unerkennbarkeit Gottes. Den Schülern wird deutlich: Gott liegt jenseits dessen, was wir Menschen mit Bestimmtheit erkennen können. Das ist ein großer Gewinn gegenüber manchen älteren Ansätzen, die Gott wie einen Gegenstand sachkundlicher Erkenntnis behandelten. Man könnte hier geradezu von einem Rückgewinn der Transzendenz Gottes sprechen (vgl. a. Englert 1995, 55). Dies kann man gar nicht hoch genug schätzen. Aber – und nun kommt, worauf ich hier hinaus will: Vor zwanzig Jahren, denn etwa so lange gibt es diese Ansätze schon, war der Ausgangspunkt ein anderer, als er es heute ist. Mittlerweile nämlich rennt man mit der Botschaft von der Unbeantwortbarkeit der Gottesfrage offene Türen ein. Die einschlägigen empirischen Untersuchungen zeigen allesamt: Wenn sich irgendein Stück religiösen Wissens breitenwirksam durchgesetzt hat, dann eben dieses: Über Gott lässt sich nichts mit Bestimmtheit sagen. Bei einer großangelegten Befragung zu den Gottesbildern von Jugendlichen bekam folgende Aussage die stärkste Zustimmung: „Es gibt ein höheres Wesen, das wir nicht in Worte fassen können." (Ziebertz / Kalbheim / Riegel 2003, 337) In einer solchen Situation stellt sich die Frage: Braucht man da noch einen Religionsunterricht, der umständlich klar zu machen versucht, was eigentlich jeder und jede schon irgendwo und irgendwie weiß: dass man von Gott nichts im üblichen Sinne wissen kann? Das heißt für uns Religionspädagoginnen und Religionspädagogen: Benötigen wir nicht dringend einige Perspektiven, die über die (nach wie vor gut begehbaren) Zugänge des Theologisierens mit Kindern bzw. des umkreisenden Verstehens hinausführen? Oder *kann* es solche Zugänge heute gar nicht mehr geben? Um das zu prüfen, will ich zunächst die zentralen theologischen Herausforderungen aufgreifen, mit denen wir es, bezogen auf die Gottesfrage, aus meiner Sicht heute zu tun haben.

Herausforderung 1: Die Frage nach der Realität Gottes

Kinder fragen manchmal: Wie kommen die Menschen eigentlich auf Gott? Hat sich vielleicht irgendjemand vor langer Zeit einmal Gott ausgedacht? Oder hat sich Gott den Menschen in grauer Vorzeit etwa auf eine handfestere Weise gezeigt als uns Heutigen? Im Grunde geht es bei diesen Fragen um das Referenzobjekt unseres Gottesglaubens: Worauf also bezieht sich der Gottesgedanke eigentlich? Was an der Wirklichkeit dieser Welt und unseres Lebens ist es denn, das uns veranlasst, von einem Gott zu sprechen? Bzw. andersherum: Gibt es irgendetwas, das uns sprachlos sein ließe, wenn wir das Wort „Gott" nicht hätten? Und noch weiter zugespitzt: Gibt es irgendetwas, das uns fehlte, wenn wir uns sicher sein könnten, dass das Wort „Gott" bloß ein Wort ist, ein Wort ohne irgendeine Entsprechung in der Realität; wenn wir uns sicher sein könnten, dass es einen Gott *nicht* gibt?

Vor diesem Hintergrund möchte ich zu einem Gedankenexperiment einladen. Es heißt „Si deus non daretur", frei übersetzt: Wie würde sich ein Leben ohne Gott anfühlen? Welche Konsequenzen also hätte es für uns, wenn wir uns sicher sein könnten, dass kein Gott ist? Würde unsere Welt dann in einem Strudel des Nihilismus versinken? Würden wir moralisch hemmungslos über die Stränge schlagen? Würden wir mit Camus dann die Frage nach dem Selbstmord für die einzig philosophisch noch relevante Frage halten? Oder würde gar nichts passieren? Ginge es vielleicht nur noch um das ausdrückliche Eingeständnis, dass wir insgeheim schon lange mit Gott nicht mehr rechnen, dass wir ihn irgendwann klammheimlich abgeschrieben haben?

Bertolt Brecht hat eine berühmt gewordene Kalendergeschichte geschrieben, die zu diesem Experiment passt: „Einer fragte Herrn K., ob es einen Gott gäbe" (Brecht 1974, 110). Ihre Pointe läuft ja darauf hinaus zu sagen: Wenn der Glaube an die Existenz Gottes dein Verhalten verändert, dann *brauchst* du einen Gott, ganz egal, ob es einen gibt oder nicht. Das heißt doch offenbar: Auch ein bloß geglaubter Gott kann handfeste Realitäten schaffen. Ist also Gott möglicherweise nichts anderes als ein gigantisches Placebo? Für ein Placebo gilt ja: Ein chemisches Nichts bewirkt einen realen therapeutischen Effekt, einen Effekt, der allerdings nur eintritt, wenn man die Täuschung nicht durchschaut. Doch es gibt zwei deutliche Unterschiede zwischen dem Glauben an ein solches Medikament und dem Glauben an Gott: 1. Beim Placebo ist nachweisbar, dass da, wo der Patient ein chemisches Etwas vermutet hat, nichts ist. Beim Glauben an Gott dagegen ist dieses Nichts nicht nachweisbar. Wo sich aber ein Nichts nicht sicher nachweisen lässt, kann sehr wohl doch ein Etwas sein. 2. Beim Placebo hat die überlegene Vernunft eines Arztes die Täuschung arrangiert. Mindestens dieser Arzt weiß, wie sich die Dinge in Wirklichkeit verhalten. Beim Glauben an Gott dagegen ist keine derartig olympische Perspektive denkbar. Hier gibt es keine menschliche Instanz, die darüber urteilen könnte, wie es sich mit unserem Glauben in Wirklichkeit verhält.

Was heißt das nun? Vielleicht kann man so sagen: Gott ist ein Etwas, das allein schon dadurch Realität besitzt, dass Menschen diesem Etwas eine Existenz zusprechen. Ob sich Gottes Realität in dieser zugesprochenen Existenz erschöpft oder nicht, können wir mit Sicherheit weder behaupten noch in Abrede stellen. Wenn wir das verstanden haben, können wir eine Bejahung oder eine Verneinung der Existenz Gottes ohne erkenntnistheoretische Skrupel davon abhängig machen, ob diese Bejahung bzw. diese Verneinung uns hilft, unser Leben ins Ziel zu bringen (differenziert zu einer solchen „funktionalen Verifikation": Werbick 1983, 19–54). Ich würde sogar sagen: Wenn wir die Erfahrung gemacht haben, dass wir unser Leben im Lichte eines geglaubten Gottes auf eine reiche und sinnvolle Weise auszulegen vermögen, müssen wir nicht erst die Verneinungs-Erfahrung ausgetestet haben, um mit gutem Grund auf dieser Linie zu verbleiben. Und wenn die pädagogische Beziehung wesentlich darin besteht, dass Erfahrene Heranwachsende mit dem vertraut machen, was ihnen wertvoll und wichtig geworden ist, dann wäre es geradezu unverständlich, wenn wir ausgerechnet unsere Erfahrungen mit einem geglaubten Gott davon ausnähmen.

Herausforderung 2: Die Frage nach der Personalität Gottes

Es gibt viele Jugendliche, die dem Wort „Gott" durchaus eine Realität zusprechen, die es aber ablehnen, von Gott als „Person" zu sprechen. Die Personalisierung dessen, was sie als göttlich erfahren, erscheint ihnen ganz und gar unangemessen, vielleicht sogar kindlich. Sie selbst stellen sich Gott lieber als eine Art kosmischer Kraft oder als gewaltige Energie vor, die in und zwischen den Menschen Platz greift (vgl. schon Barz 1992, 120ff.). Vor diesem Hintergrund erscheinen dann Religionspädagog/innen, die im Rückgriff auf die biblische Tradition von einem väterlichen oder mütterlichen Gott sprechen, der zornig und barmherzig sein kann, der ein Auge auf den Menschen hat und sein Rufen hört, schnell als Vertreter eines alten, gewissermaßen im Märchenalter stecken gebliebenen Glaubens.

Der Weingartener Religionspädagoge Lothar Kuld hat ein interessantes Buch über die Entwicklung religiöser Vorstellungen bei Kindern und Jugendlichen geschrieben (vgl. Kuld 2001). Dessen Kernthese lautet: Wir Religionspädagogen lassen uns täuschen von den bunten anthropomorphen Gottesbildchen, die uns Kinder auf Wunsch malen; täuschen insofern, als sich schon diese Kinder von früh auf darüber klar seien, dass das Entscheidende *un*sichtbar ist, wenn es um Gott geht. Was sich im Laufe der Zeit verändert, sind lediglich die Ausdrucksformen, die Heranwachsende ihrem Unsichtbarkeits-Wissen geben: So etwa, wenn sie sagen, Gott sei „über den Wolken", „im Himmel", „wie ein Geist", „im Herzen" usw. Offensichtlich also übernehmen Kinder die traditionelle Vorstellung von der Menschlichkeit Gottes, die ihrem konkreten Denken ja auch sehr entgegenkommt; gleichzeitig aber haben sie doch eine sehr deutliche Ahnung von den *Grenzen* der Analogien zwischen Mensch und Gott. Auf diesem Hintergrund wird man fragen müssen: Stellt die für unsere jüdisch-christliche Tradition bezeichnende Personalisierung Gottes für heutige Kinder und Jugendliche nicht vielleicht sogar ein

Hindernis bei der Entwicklung abstrakterer und stärker symbolischer Gottesvorstellungen dar? Allgemeiner formuliert: Erweist sich die Vorstellung von der Personalität Gottes nicht mehr und mehr als Hindernis für das Gott-Denken heutiger Menschen?

Doch wie anders könnten Christ/innen die Begegnung mit Transzendenz sprachlich modellieren? Welche Alternativen bieten sich ihnen zum Umgang mit einer Erfahrung, die mit jener Dimension des Daseins konfrontiert, die in den Religionen als schöpferischer Grund, als tiefstes Geheimnis oder eben als „Gott" bezeichnet wird? Grundsätzlich kann diese Erfahrung ja sehr unterschiedlich interpretiert werden. Man kann sie sogar atheistisch deuten. So etwa der Kölner Erziehungswissenschaftler Kersten Reich. Reich sagt: Ja, in unserer Wirklichkeit kann etwas auftauchen, mit dem wir absolut nicht gerechnet haben, etwas, das unsere Kategorien und Deutungsmuster sprengt, etwas, das sozusagen einen Riss in unserer Wirklichkeit erzeugt (vgl. Reich 179). Er selbst nennt das, mit dem wir da konfrontiert sind, schlicht „das Reale". Das soll heißen: Die Wirklichkeit, in der wir uns eingerichtet haben, ist unsere Konstruktion – und „das Reale" erinnert uns genau daran, nämlich, dass unsere Welt nur eine Bühne ist und dass es ein Leben außerhalb dieses Theaters gibt. Man kann hier an den Film „Matrix", aber auch an Platons Höhlengleichnis denken. Die Frage ist nun: Wie sollen wir umgehen mit dem Einbruch dieser unsere Wirklichkeit transzendierenden Realität? Sollten wir diese Erfahrung möglichst schnell vergessen, weil sie uns zweifeln lässt an der Gültigkeit unserer Wirklichkeitskonstruktion? Oder versuchen wir eben diese Erfahrung, weil wir sie als konstitutiv empfinden, zum Ausgangspunkt für ein *neues* Verständnis von Leben und Welt zu machen, für eine *Re*-Konstruktion der Wirklichkeit, biblisch gesprochen: für eine *Umkehr* unserer Perspektivik?

Letzteres ist die religiöse Option. Auf der Linie dieser Option wird versucht, die mehrdeutige Erfahrung dessen, was Reich „das Reale" nennt, in einen Sprach- und Kommunikationszusammenhang einzuholen; und zwar so, dass das Irritierende dieser Erfahrung dabei gerade eben *nicht* verloren geht, sondern zum bleibenden Stachel und Anstoß in unserer Normalität wird. Man könnte auch sagen: Eine religiöse Tradition macht Deutungsvorschläge für Erfahrungen mit dem Realen bzw. mit dem Transzendenten, dem Absoluten, dem Unbedingten. Der Deutungsvorschlag der christlichen Tradition nun enthält eine mindestens dreifache Konkretisierung der transzendenten Realität: 1. Er chiffriert diese Realität mit dem Namen Gottes, sagt allerdings gleichzeitig, dass man sich von diesem Gott kein Bild machen dürfe. 2. Er versteht Gott als beziehungswillig, verweist gleichzeitig aber auf eine Fülle biblischer und anderer Geschichten, die deutlich machen, dass die Beziehung zwischen Gott und Mensch notorisch krisenhaft ist. Und 3. Er sieht die Beziehungswilligkeit Gottes in Jesus von Nazareth ihren Höhepunkt erreichen, verhehlt aber nicht, dass man die Geschichte Jesu auch ganz anders lesen kann. In diesem Sinne lautet der Deutungsvorschlag der christlichen Tradition, gewissermaßen auf eine Kurzformel gebracht: Nimm Jesus Christus als das Bild des unsichtbaren Gottes und meditiere dieses Bild; dann darfst du die Zuversicht haben, dass du dem, was dir in der Erfahrung des Realen begegnet, gerecht wirst. Damit wird dieses Reale in personalen Kategorien gedeutet. Dies bzw. die Rede von der Personalität Gottes muss jedoch nicht heißen, dass Gott Person *an sich ist*, sondern kann auch bedeuten, dass er Person *für uns wird* bzw. dass er Person in dem Maße werden kann, wie wir die Beziehung zu ihm suchen – ermutigt durch die jüdisch-christliche Tradition, die uns diesen Gott als kommunikativ vorstellt (ähnlich Bernhardt 2005, 97).

Herausforderung 3: Die Frage nach der Allmacht Gottes

Im „Katechismus der Katholischen Kirche", dem sog. „Weltkatechismus", steht, es sei für unser Leben von großer Bedeutung, dass wir die Allmacht Gottes bekennten. Dieses Bekenntnis beinhalte, dass sich die Macht Gottes „auf *alles* erstreckt, denn Gott, der alles erschaffen hat, lenkt alles und vermag alles" (Katechismus der Katholischen Kirche 1993, Nr. 268). Mehr noch als die Vorstellung von der Personalität Gottes ist es diese Allmachtsvorstellung, die vielen Menschen heute nicht mehr nachvollziehbar erscheint; und sie stellt auch die Religionspädagogik vor eine Reihe schwieriger Probleme.

Von religionspsychologischer Seite wurde schon Anfang der 1980er Jahre darauf hingewiesen, dass im Kontext religiöser Erziehung gebrauchte Redeweisen wie „Gott schützt uns vor allem Unrecht", oder „Gott erhört alle Bitten" oder „Gott ist immer bei dir und passt auf, dass dir nichts passiert" bei Kindern und Jugendlichen häufig zu problematischen Vorstellungen von einer Art Wunscherfüller-Gott führten (vgl. Grom 1981, 171). Dies aber sei eben nicht mehr der Gott der Bibel, sondern ein einseitig von menschlichen Bedürfnissen her gedachter Gott. Dass die Vorstellung eines allgewaltigen Weltenlenkers in der persönlichen Glaubensentwicklung Heranwachsender früher oder später zu massiven Problemen führen kann, wurde wenige Jahre darauf in einer empirischen Untersuchung bestätigt. Bezeichnend dafür ist die folgende Äußerung eines jungen Mannes: „An Gott glaube ich nicht, ich habe keinerlei Beziehung zu ihm. Denn früher, wo ich ab und zu in der Klemme saß, betete ich viel und er half mir nie" (zit. n. Nipkow 1987, 52). Die Enttäuschung über Gott als Helfer erwies sich insgesamt als *die* zentrale Einbruchstelle des Gottesglaubens bei Jugendlichen. „Für viele Jugendliche", so Nipkow, „scheint alles von diesem einen Umstand abzuhängen: Entweder hilft Gott oder nicht, und zwar möglichst konkret im Alltag." (Ebd.)

Die Vorstellung von einem allmächtigen Gott wurde aber auch von theologisch-philosophischer Seite problematisiert. So schrieb Hans Jonas: „Wenn [...] Gott auf gewisse Weise und in gewissem Grade verstehbar sein soll (und hieran müssen wir festhalten), dann muß sein Gott-sein vereinbar sein mit der Existenz des Übels, und das ist es nur, wenn er nicht *all*-mächtig ist." (Jonas 1987, 39) Und der systematische Theologe Norbert Scholl meinte wenig später: „Ist die Rede vom allmächtigen Gott überhaupt noch zu retten? Ich meine, nein. Die Kirchen sollten den Mut aufbringen, von dieser ohnehin nicht biblischen ‚Eigenschaft' Gottes Abstand zu nehmen." (Scholl 1990, 772) Wie also umgehen mit der anstößigen Rede von der Allmacht Gottes? Sollten Religionspädagog/innen diese Redeweise nicht besser vermeiden, schon allein deshalb, weil man sie dann nicht mehr oder nicht mehr mit der gleichen Massivität mit der Theodizee-Frage konfrontiert?

Mitte der 90er Jahre ließ eine empirische Untersuchung erkennen, dass schon Kinder die Vorstellung von Gottes Macht, man könnte vielleicht sagen: „kreativ relativieren" (vgl. Arnold / Hanisch / Orth 1997). So entwickelten etliche der in dieser Studie interviewten 10–11-Jährigen Strategien, wie sich die Vorstellung eines guten Gottes mit der Erfahrung einer mangelhaften Welt zusammendenken lässt. Warum also läuft, obwohl Gott das Gute will, nicht immer alles so, wie es soll? Die erste Strategie ist die Entschuldigung Gottes. Eine Schülerin meint etwa, Gott habe vermutlich „auch noch andere, wichtigere Sachen zu tun" (Arnold / Hanisch / Orth 1997, 91) als z. B. ihr Fieber zu heilen. Und ein Schüler denkt: Gott hört schon unsere Bitten und er merkt sich auch alle, aber er kann unmöglich alle auf einmal ausführen, so dass wir uns manchmal eben ziemlich gedulden müssen (vgl. Arnold / Hanisch / Orth 1997, 26). Die zweite Strategie ist die Vorstellung, dass Gott die Dinge nur im Zusammenwirken mit Menschen in seinem Sinne richten kann. Gott greift demnach nicht direkt ins Weltgeschehen ein, sondern er kann nur über das Handeln von Menschen wirksam werden (vgl. dazu Englert 1999). Und zwar, indem er sie, wie auch immer, erkennen lässt, was sie tun sollen.

Gerade in dieser zweiten Strategie zeigt sich meines Erachtens etwas theologisch sehr Wichtiges, nämlich: Man muss den Glauben daran, dass Gott etwas vermag, nicht unbedingt im Sinne einer direkten All-Interventionsfähigkeit denken. Das heißt zum Beispiel zu sagen: Gott kann sehr wohl etwas ausrichten, aber eben nicht, indem er in die Welt gewissermaßen „hineinzaubert". Auf dieser Linie liegen auch weitere theologische Klärungen. Zwei davon seien herausgestellt: 1. Man sollte sich auf den biblischen Entstehungszusammenhang der Ausssagen von der Macht Gottes besinnen. Dabei handelt es sich nicht um Aussagen mit einem philosophischen Wahrheitsanspruch, sondern um existentielle Äußerungen, die aus einer bestimmten Situation heraus formuliert wurden: „Gerade angesichts der eigenen Ohnmacht, in akuter Bedrängnis oder nach erfahrener Rettung wird Gott als der ‚Allmächtige' angerufen, gepriesen, bezeugt." (Feldmeier 1997, 30) Dass Gott alles vermag, ist hier also keine metaphysische Aussage über die Identität Gottes, sondern eher verzweifelter Wunsch oder dankbare Erinnerung. 2. Man sollte die Rede, dass Gott etwas vermag und „alles in seiner Hand hält", nicht im Sinne einer göttlichen Omnipotenz verstehen. Im Englischen lässt sich der Unterschied insofern besser verdeutlichen, als dort für „Allmacht" sowohl der Begriff „omnipotence" als auch der Begriff ‚almightiness' gebräuchlich ist (vgl. dazu van den Brink 1993). Während „omnipotence" den Gedanken von Gottes All-Kausalität in den Vordergrund stellt, also dass ohne Gott nichts geschehen kann und geschieht, unterstützt „almightiness" eher die Vorstellung, dass sich die Macht des Realen, die das Neue Testament als die Macht der Liebe identifiziert, zwar nicht in jedem einzelnen Geschehnis, aber

doch letztlich und alles in allem durchsetzen wird. Aus meiner Sicht sollte in religionspädagogischen Zusammenhängen allein in letzterem Sinne von Gottes Macht die Rede sein.

Ich komme schließlich zur vorläufig letzten Etappe in der religionspädagogischen Auseinandersetzung mit der Allmachtsfrage. Nach einer gerade veröffentlichten Untersuchung nämlich hat die Brisanz der Theodizeefrage für Jugendliche mittlerweile deutlich nachgelassen (vgl. Ritter u.a. 2006). Heute könne nicht mehr die Rede davon sein, dass es hier um die Haupteinbruchstelle des Gottesglaubens im Jugendalter gehe. Der Hauptgrund dafür ist wohl der Wandel des Gottesbildes, der sich in den letzten zwanzig Jahren vollzogen hat: Ein zunehmend apersonal und technomorph (als Kraftfeld, kosmische Energie usw.) gedachter Gott bedarf keiner Rechtfertigung mehr. Von daher stellt sich heute auch die religionspädagogische Aufgabe anders als noch vor zwanzig Jahren: Denn wichtiger noch als unbiblische Erwartungen an einen Wunscherfüller-Gott abzubremsen, scheint mir nun zu sein, dass man, sozusagen kontrapunktisch dazu, deutlich macht: Auf der Linie der jüdisch-christlichen Tradition dürfen wir Gott durchaus etwas zutrauen. Gerade weil diese Tradition Gott als einen Gott der Schwachen und Unterdrückten identifiziert, die aus der Hoffnung heraus leben, dass die Mächte des Bösen und des Todes letztlich überwunden werden können, dürfen wir nicht einfach der Versuchung nachgeben, Gott *ohn*mächtig zu denken, als einen Gott sozusagen, der alles lässt, wie es ist.

Aus den genannten theologischen Herausforderungen lassen sich nun nicht einfach zwingende religionspädagogische Konsequenzen ableiten. Ich kann lediglich einige Empfehlungen geben, wie auf die beschriebene Situation didaktisch reagiert werden kann. Sie verstehen sich als Ergänzung der oben bereits angesprochenen Perspektiven.

Religionspädagogische Perspektiven

1. Schülerinnen und Schüler mit einer Vielfalt von Gottesbildern bekannt machen!

Christinnen und Christen dechiffrieren das tiefste Geheimnis der Wirklichkeit im Lichte der biblisch-kirchlichen Glaubensüberlieferung. Sind sind überzeugt, dass man über die Welt nicht zulänglich reden kann, ohne jenes als Gott angesprochene Geheimnis dabei in irgendeiner Weise zum Thema zu machen. Man könnte auch sagen: Sie sind überzeugt: Über Gott darf nicht geschwiegen werden. Christinnen und Christen sind sich gleichzeitig aber auch bewusst, dass alles, was wir über Gott sagen können, prinzipiell unzulänglich ist, allenfalls eine Annäherung an das Geheimnis ermöglicht. Von daher sind unsere Gottes-Bilder, wie Jürgen Werbick sagt, Wege, Wege der Annäherung, auf denen wir in geschichtlicher und biographischer Brechung sozusagen einen Saum des göttlichen Gewandes zu fassen versuchen (vgl. Werbick 1992). Dabei dürfen wir die Zuversicht haben: Je vielfältiger die Wege sind, die wir auf der Suche nach Gott beschreiten, umso geringer ist die Gefahr, dass unser Gottes-Bild allzu beschränkt ausfällt.

Die wesentliche religionspädagogische Anregung, bezogen auf die Gottesfrage ist daher: Schülerinnen und Schülern sollten die Augen für die Fülle der Gottesnamen, Gottesbilder und Gotteserfahrungen geöffnet werden. Aber dies sollte nicht kriterienlos geschehen, sondern im Interesse, ihre religiöse Unterscheidungsfähigkeit zu stärken. Unter dieser Voraussetzung kann das Spektrum der zur Gottesfrage bearbeiteten Glaubens- und Unglaubenszeugnisse gar nicht breit genug sein. Zwei Zugänge finde ich persönlich besonders aufschlussreich: 1. den Zugang über die Kunst. Zu denken ist dabei etwa an Zeugnisse moderner Poesie und Malerei, an Kurzfilme oder auch an eigene künstlerische Annäherungen der Schülerinnen und Schüler. Gerade wegen ihrer Polyvalenz inspiriert die Sprache der Kunst das unterrichtliche Gespräch heute oft stärker als die Begrifflichkeit wissenschaftlicher Theologie. Besonders interessant finde ich 2. auch den Zugang über die in *anderen* Religionen anzutreffenden Gottesvorstellungen. Erinnert sei nur an die wunderbar dichten rabbinischen Geschichten, die islamische Hadith über die 99 Namen Allahs, aber zum Beispiel auch an die Naturfrömmigkeit afrikanischer oder indianischer Religionen. Gerade die Auseinandersetzung mit andersartigen Konzepten kann verdeutlichen, worin die Eigenart des christlichen Gottesbildes besteht.

2. In der Arbeit an der Gottesfrage die religiöse Unterscheidungsfähigkeit stärken!

Religionslehrer/innen sollten kein Hehl daraus machen, dass es zur Gottesfrage keine glatten Antworten gibt. Doch wenn Schüler/innen von ihnen lernen, die richtigen Fragen zu stellen, ist schon viel erreicht. Oder vorsichtiger gesagt: Wenn der Religionsunterricht Kindern und Jugendlichen einen Sinn dafür vermittelt, dass es auch problematische Formen des nach-Gott-Fragens und des Gott-Denkens gibt; Formen des Gott-Denkens beispielsweise, in denen die Komplexität der Frage einfach ignoriert wird. So etwa, wenn Gott als eine Art bester Kumpel gedacht wird, der immer zur Stelle ist. Solches kann man sogar in morgendlichen Rundfunkansprachen hören. Hier wird die personale Beziehung, die uns zu Gott möglich ist, und damit letztlich Gott selbst banalisiert. Der Gott der Bibel ist eben kein Göttlein für die Handtasche oder den Schlüsselanhänger.

Das andere Extrem erscheint mir allerdings ähnlich problematisch, nämlich die Komplexität der Gottes-Frage so hoch anzusetzen, dass uns im Grunde nur noch das Eingeständnis bleibt, dass Menschen über Gott nichts Sinnvolles sagen können. Dann bleibt nur das anfangs respektvolle, später mehr und mehr aber wohl schmerzlose Verstummen. Damit werden die personale Beziehung, die uns zu Gott möglich ist, und schließlich Gott selbst negiert. Das ursprünglich aus einer Art negativer Theologie heraus gewachsene Schweigen droht schließlich in praktischem Atheismus zu enden. „In der Arbeit an der Gottesfrage die religiöse Unterscheidungsfähigkeit stärken" soll heißen: Auch wenn es keine definitiven Antworten auf die Gottesfrage gibt, sind deshalb nicht einfach alle Katzen grau. Anders formuliert: Die Wege des Fragens und Suchens nach Gott sind im Lichte theologischer Kompetenz keineswegs alle gleichermaßen untauglich. Wenn der Religionsunterricht heutigen Kindern und Jugendlichen davon eine Ahnung vermittelt, hat er in der Gottesfrage schon viel geleistet.

3. Auch beim Thema „Gott" die Vielfalt methodischer Zugänge nutzen!

Über kaum eine andere Frage lässt sich sich so kontrovers diskutieren wie über die Gottesfrage. Man kann dabei auf allerlei Gottesbeweise, auf religionskritische Gegendarstellungen, auf religionsphilosophische Diskurse usw. zurückgreifen. Das Problem ist, dass die derzeitigen Schüler/innen wegen ihres außerordentlich entspannten Verhältnisses zur Frage religiöser Wahrheit an derlei Debatten offensichtlich keine großen Erwartungen haben. Aus meiner Sicht kann dies nicht heißen, dass man theologisch-philosophische Streitfragen einfach ausklammert. Aber man sollte eben nicht *nur* diesen Pfad beschreiten, sondern auch in der Gottesfrage eine Pluralität von Zugängen ausprobieren. Einige mögliche Zugänge will ich kurz nennen:

– *Erster Zugang: Für Spuren Gottes in der alltäglichen Lebenswelt sensibel werden.*

Wenn wir mit „Gott" das Geheimnis der Wirklichkeit ansprechen, muss sich dieses Geheimnis auch im ganz normalen Leben entdecken lassen. Eine Spur Gottes kann all das sein, was uns an Gott denken lässt, Schönes genauso wie Schreckliches. Auch da, wo wir schmerzlich spüren, wie weh das Leben tun kann und wie wenig Gottes Herrschaft noch vorangekommen ist, ist dieser Schmerz eine Spur und ein Stachel. Es wäre zu überlegen: Welche Möglichkeiten gibt es in meiner Lerngruppe, Achtsamkeit für solche Spuren zu entwickeln, Spuren erfahrener, aber auch vermisster Gottes-Präsenz? Interessant wäre, wenn die Gottes-Entdeckungen der Schüler/innen dann z.B. in einer Form kreativen Schreibens oder bildlichen Gestaltens Form annähmen. Vielleicht ließen sie sich auch in ein Klassen-Portfolio mit dem Titel „Gottes-Entdeckungen" einbringen.

– *Zweiter Zugang: Der Gottesdynamik in unseren Beziehungen nachspüren.*

Gott wird vorzugsweise immer noch substanzhaft gedacht, das heißt als ein bestimmtes Etwas, das es, wo und wie auch immer, eben gibt oder nicht gibt. Auch wenn entsprechende Gottesvorstellungen gewiss ihr Recht haben, kann ein derartiges Substanzdenken doch den Blick für die spezifische Dynamik göttlicher Präsenz verstellen. Um diesem dynamischen Wirksamwerden Gottes stärker Rechnung zu tragen, haben amerikanische Theologinnen formuliert: „God happens"; das heißt nicht: Ein Gott, der irgendwo ist, zeigt sich, sondern Gott *ist* sein Wirksamwerden, sein Sich-Zeigen. Dies liegt ganz auf der Linie der Selbstoffenbarung des Gottes Israels in der Dornbuschszene (vgl. Ex 3,14). Demnach *ist* Gott der, als der er sich *zeigen* wird. Das kann dann auch heißen: Da, wo sich Menschen engagieren für Gottes Wirksamwerden, für sein Reich, da zeigt sich, da *geschieht* Gott (s. a. Schmälzle 1994; Spiegel 2004). Auf dieser Linie könnte man Schülerinnen und Schüler z.B. einladen, mittels verschiedener

Ausdrucksformen Visionen einer menschenfreundlicheren Welt darzustellen; und man könnte diese Visionen bewusst unter den Titel stellen: „... auf dass Gott in unserer Welt mehr Raum gewinnt".

– *Dritter Zugang: Jesus als Bild des unsichtbaren Gottes meditieren.*

Im Neuen Testament wird Christus das Bild des unsichtbaren Gottes genannt (vgl. insb. Kol 1,15). Übersetzt in die dynamische Sichtweise, von der eben die Rede war, könnte man sagen: Wo im Umfeld Jesu Blinde wieder sehend werden, Menschen ihre Lähmung überwinden, Aussätzige wieder in die menschliche Gemeinschaft zurückgeholt werden, Tote wieder zu leben beginnen (vgl. Mt 11,5 par Lk 7,22), da geschieht Gott, da wird Gott sozusagen anschaulich. Der Blick auf Jesus kann von daher auch deutlich machen, wie Gott in *unserer* Lebenswelt Raum gewinnen könnte und wie unser eigener Beitrag zum Werden Gottes aussehen könnte. Das heißt: Die Menschwerdung Gottes geht weiter – aber nicht ohne uns. Diese Dimension der Jesus-Überlieferung sollte auch im Religionsunterricht nicht zu kurz kommen. Denn in dieser Überlieferung ist Jesus nicht nur ein guter Mann oder ein „neuer" Mann (vgl. Alt 1991), sondern zum Inbegriff der göttlichen Dynamik geworden. Aus dieser Sicht haust Gott eben nicht in irgendeinem Wolkenkuckucksheim und überlässt die Welt sich selbst, sondern er will wirksam werden mitten unter uns.

Literatur

Alt, F., Jesus – der erste neue Mann, München ^{8}1991

Arnold, U. / Hanisch, H. / Orth, G., 24 Gespräche über Gott und die Welt, Stuttgart 1997

Barz, H., Postmoderne Religion. Die junge Generation in den Alten Bundesländern (Jugend und Religion, Bd 2), Opladen 1992

Bernhardt, R., Ist Gott eine Person? Bedeutung und Problematik der personalen Gottesvorstellung, in: U. H. J. Körtner (Hg.), Gott und Götter. Die Gottesfrage in Theologie und Religionswissenschaft, Neukirchen-Vluyn 2005, 85–102

Brecht, B., Kalendergeschichten, Leipzig 1974

Büttner, G. / Rupp, H. (Hg.), Theologisieren mit Kindern, Stuttgart 2002

Englert, R., „Wie macht Gott, daß geschieht, was er will?" Die Rede von Gottes Handeln in Theologie und Religionspädagogik, in: D. Bell u. a., Menschen suchen – Zugänge finden. Auf dem Weg zu einem religionspädagogisch verantworteten Umgang mit der Bibel, Wuppertal 1999, 264–277

Englert, R., Annäherungen an das Geheimnis. Zur Rede von Gott im Religionsunterricht, in: Religionsunterricht an höheren Schulen 38 (1995) 49–58

Feldmeier, R., Nicht Übermacht noch Impotenz. Zum biblischen Ursprung des Allmachtsbekenntnisses, in: W. H. Ritter u. a., Der Allmächtige. Annäherungen an ein umstrittenes Gottesprädikat, Göttingen ^{2}1997, 13–42

Grom, B., Religionspädagogische Psychologie des Kleinkind-, Schul- und Jugendalters, Düsseldorf-Göttingen 1981

Jonas, H., Der Gottesbegriff nach Auschwitz, Frankfurt / M. 1987

Katechismus der Katholischen Kirche, München u. a. 1993

Kuld, L., Das Entscheidende ist unsichtbar. Wie Kinder und Jugendliche Religion verstehen, München 2001

Niehl, F. W., Das offene Land vermessen. Über die innere Form des Religionsunterrichts, in: G. Hilger / G. Reilly (Hg.), Religionsunterricht im Abseits, München 1993, 87–96

Nipkow, K. E., Erwachsenwerden ohne Gott? Gotteserfahrung im Lebenslauf, München 1987

Nipkow, K. E., Perspektiven der Lehrplanreform für die Zukunft, in: Der Evangelische Erzieher 45 (1993) 532–545

Oberthür, R., Kinder und die großen Fragen. Ein Praxisbuch für den Religionsunterricht, München 1995

Reich, K., Das Reale und das Religiöse in Pragmatismus und Konstruktivismus, in: Ziebertz, H.-G. / Schmidt, G. R. (Hg.), Religion in der Allgemeinen Pädagogik. Von der Religion als Grundlegung bis zu ihrer Bestreitung, Freiburg-Gütersloh 2006, 163–190

Ritter, W. H. u. a., Leid und Gott. Aus der Perspektive von Kindern und Jugendlichen, Göttingen 2006

Schmälzle, U., Gott handeln. Fragen eines praktischen Theologen zur Gottesrede, in: M. Lutz-Bachmann (Hg.), Und dennoch ist von Gott zu reden (FS Herbert Vorgrimler), Freiburg 1994, 326–342

Scholl, N., Die Rede von der Allmacht Gottes angesichts des Leids, in: Katechetische Blätter 115 (1990) 764–773

Spiegel, E., „In einem Kuss, der selbstlos macht, liegt so viel Gott ...". Grundzüge einer sozio-theologisch orientierten Religionspädagogik, in: Kirche und Schule 31 (2004) 3–11

van den Brink, G., Almighty God. A Study of the Doctrine of Divine Omnipotence, Kampen 1993

Werbick, J., Bilder sind Wege. Eine Gotteslehre, München 1992

Werbick, J., Glaube im Kontext. Prolegomena und Skizzen zu einer elementaren Theologie, Zürich 1983

Ziebertz, H.-G. / Kalbheim, B. / Riegel, U., Religiöse Signaturen heute. Ein religionspädagogischer Beitrag zur empirischen Jugendforschung, Gütersloh-Freiburg 2003

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Esoterik und Christentum. Religionsgeschichtliche und theologische Perspektiven. Helmut Obst zum 65. Geburtstag, hg. v. Michael Bergunder / Daniel Cyranka, – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2005. 236 S., kt € 24,00 ISBN: 3–374–02376–2

Als akademischer Lehrer hat Helmut Obst, Prof. an der Theol. Fak. der Martin-Luther-Univ. Halle / S., seit den 70er Jahren den Fächerverbund Ökumenik / Konfessionskunde, Missions- und Religionswissenschaft in Lehre und Forschung vertreten. Unter dem Titel „Esoterik und Christentum" beleuchtet die FS verschiedene Perspektiven eines Themenfeldes, zu dem der Jubilar (Jg. 1940) mit vielbeachteten Forschungsergebnissen hervorgetreten ist. Von der Pietismusforschung ausgehend (vgl. „Der Berliner Beichtstuhlstreit"; 1972) hat H. Obst sich jahrzehntelang mit vielfältigen religiösen Strömungen außerhalb der traditionellen christlichen Kirchen eindringend beschäftigt: „Apostel und Propheten der Neuzeit" (1980/81); „Außerkirchliche religiöse Protestbewegungen der Neuzeit" (1990). In diesem Zusammenhang wurden auch Felder bearbeitet, „die erst in den vergangenen Jahren unter dem Stichwort ‚Esoterik' in den Blickpunkt religionsgeschichtlicher und theologischer Forschungen gekommen sind" (Vorwort, 5), so z. B. „Neureligionen, Jugendreligionen, destruktive Kulte" (1984). Die insgesamt 14 – von Schülern und Kollegen des Jubilars verfassten – Beiträge ergeben ein interessantes Bild der aktuellen Esoterikforschung: wichtige Themen aus Geschichte und Gegenwart esoterischer Phänomene werden aufgegriffen. Religionswissenschaftliche Fragen und Zusammenhänge werden fachkundig erörtert; theologische Kriterien sind dabei involviert. Variabler thematischer Leitgedanke bleibt das Verhältnis von Christentum und Esoterik. Die Fußnoten bieten wichtige Hinweise zu Quellen und aktueller Forschungsliteratur.

Den Bd (Teil I: „Religions- und Theologiegeschichtliche Perspektiven"; 11–159) eröffnet ein Beitrag zu geschichtlichen und sachlichen Aspekten der Freimaurerei von *Monika Neugebauer-Wölk:* „...you shall not reveal any pairt of what you shall hear or see...". Geheimnis und Öffentlichkeit in masonischen Systemen des 18. Jahrhunderts (11–29). Die freimaurerische Suche nach geheimem „Ursprungswissen" wird epochenspezifisch auf dem Aufklärungshintergrund des 18. Jh.s zur Sprache gebracht: Das masonische Schreib- und Schweigegebot bezog sich „auf die Initiations- und Ritualsphäre der Freimaurer, nicht auf ihre Organisation und Verfahrensweisen"(15). Entstehensbedingungen, historische Wandlungen (Hochgradfreimaurerei; interner Richtungsstreit und Konkurrenz der Gold- und Rosenkreuzer; Templerlegende u. a.) sind berücksichtigt. Der Beitrag zeigt, dass die Frage nach dem „Verhältnis von [...] Arkandisziplin und Öffentlichkeit [...] auf keinen allgemeinen Nenner zu bringen" ist, sondern „auch in der Entwicklung ihrer historischen Formen untersucht werden" muss (29).

Christoph Raedel berichtet über „‚Secret things belong to God'. Zur Geschichte und Rezeption der mysteriösen Vorkommnisse im Wesley-Pfarrhaus (1716/17)", dem Elternhaus von John Wesley (1703–1791). Die Überlieferung dieser „Spukerscheinungen" wird kritisch gesichtet, ihre verschiedenen Deutungen im Zeitraum von 1784 bis ca. 1970 nach jeweils zeit- und richtungstypischen Interpretationsansätzen systematisch erörtert. Theologisch-biblische und praktisch-seelsorgerliche Erwägungen runden den aspektreichen Überblick zu den spiritistischen Phänomenen ab. Ein spezieller Bezug zur literarischen Produktion des Jubilars ist hier auch dadurch gegeben, dass die „Ereignisse" von Epworth im Rahmen seiner wissenschaftlichen Beschäftigung mit esoterischen Strömungen und okkulten Phänomenen in einem Sammelband einem breiteren Leserkreis zugänglich gemacht wurden (30, A. 1): H. Obst: „Seltsame Geschichten aus fünf Jahrhunderten. Von Goldmachern und ihren Tinkturen, von Träumen und Vorahnungen, von Spuk und Spukhäusern, von Geistern und ihren Offenbarungen" (Berlin 1991).

Einen Beitrag zur Swedenborgforschung steuert *Friedemann Stengel* bei („Emanuel Swedenborg – ein visionärer Rationalist?"; 58–97). Bekannt durch seine zeitgeschichtlich brisante Hallenser Promotion über hochschulpolitische Fragen im Blick auf die theologischen Fakultäten in der DDR (vgl. meine Rez. in ThRv 1999 [95], Nr. 6, Sp. 471–474), präsentiert der Vf. hier Forschungsergebnisse zu Swedenborg, wie sie seiner Habilitationsthematik entsprechen. Instruktive biographisch-theologische Einblicke werden vermittelt und Swedenborgs visionäre Entwicklung als Voraussetzung seines religiösen Werkes nachgezeichnet. Rezeptionsgeschichtliche Aspekte (Verhältnis zu Kant usw.) runden die Studie ab, die – wie die Beiträge auch sonst – den wissenschaftlichen Diskurs ausgiebig berücksichtigt. *Daniel Cyranka* („Esoterik als theologisches Argument? Christentum und Spiritismus bei Gottfried Gentzel"; 98–118) zeigt anhand der bewegten religiösen Biographie des brandenburgischen Pastors, der Spiritismus lasse sich nicht adäquat erfassen, „wenn er nur neben oder nur gegen das Christentum gestellt wird". (118) Die neuere Esoterikdebatte ge-

winnt durch methodisch diachrone Erfassung spiritistisch-mystischer Phänomene des 19. Jh.s und entsprechender Transformationsprozesse neuzeitlicher Christentumspraxis historiographische Tiefenschärfe im Weltanschauungsdiskurs (zu Esoterikbegriff und -debatte vgl. hier besonders 115f.). S. 106, Z. 2 muss es 1878 heißen. Aus dem Bereich der Forschungen zur Konfessionskunde der Orthodoxen Kirchen (nach dem 2. Weltkrieg durch Konrad Onasch und Kurt Aland institutsmäßig in Halle verankert) steuert *Hermann Goltz* „Eine kritische Anmerkung zur Verhältnisbestimmung von Esoterik und östlicher orthodoxer Spiritualität" (Untertitel) bei: „H. P. Blavatsky (Elena P. Blavatskaja) – Hexe oder Büßerin?" (119–128). Hier werden kritische „Rückfragen an den literaturwissenschaftlichen Deutungsrahmen" gestellt, innerhalb dessen Björn Seidel-Dreffke „seine literaturwissenschaftliche Untersuchung positioniert" (= hallische Habil.schrift, Frankfurt / M. 2004). Goltz favorisiert eine kirchlich stärker institutionsintegrative Interpretation okkulter Frömmigkeitsphänomene (120): Der Beitrag ist ein Exemplum wichtiger Deutungskontroversen zur Spiritualität der russisch-orthodoxen Kirche.

Michael Bergunder („Gandhi, Esoterik und das Christentum"; 129–148) hatte bereits die FS „Religiöser Pluralismus und das Christentum" (Göttingen 2001) zum 60. Geburtstag von H. Obst herausgegeben und dort über „Religiöser Pluralismus und nationale Identität. Der Konflikt um die politische Legitimierung des indischen Staates" (157–173) geschrieben. Im vorliegenden Beitrag zeigt er, dass die Theosophie „bei der Popularisierung orientalischen Wissens im kolonialen Indien eine entscheidende Rolle" (235f.) spielte, und zieht sorgsam abgewogene Schlüsse im Blick auf ein historisch angemessenes religiöses Gandhibild. *Harald Lamprecht* („Ägyptischer Pythagoras. Antike Mysterientradition und Ritualistik im Ordo Rosae Aurae [ORA]; 149–159) ermöglicht durch Kontakte zu Martin Erler (geb. 1920), dem Leiter der freimaurerähnlichen Mini-Organisation, Einblicke, wichtig auch dadurch, dass ORA – hier als Reanimation eines antiken Mysterienkultes gekennzeichnet – trotz 50jähriger Tätigkeit in Deutschland kaum etwas publiziert hat (Adjektiv lat. korrekt: Ordo Rosae Aureae; so richtig: 158, A.20). Auch die Genese verwandter Gruppierungen wird kurz charakterisiert.

In Teil II des Bdes („Systematische und Praktisch-Theologische Perspektiven"; 163–236) differenziert *Ulrich Dehn* („Ebenen des Religiösen"; 163–175) Orientierungs- und Identitätsreligiosität unter veranschaulichender Bezugnahme auf Takizawa Katzumi (1909–1984), der ein anthropologisch-vorreligiöses Grund- und Urfaktum konstatiert, dem in Christentum und Buddhismus Gotteserfahrung im engeren Sinn folgen. Als Beispiel für gegenwärtig zunehmende bindungsarme Orientierungsreligiosität wird neben esoterischen Konzeptionen (z.B. Art of Living Foundation, Sri-Chinmoy-Bewegung) auch das „Projekt Weltethos" von Hans Küng abgehandelt. *Theodor Ahrens* („Magie und Aufklärung. Überlegungen zur ökumenischen Beziehungsproblematik"; 176–184) verdeutlicht an einem Einzelbeispiel aus Papua-Neuguinea Grenzen von Verständigungsmöglichkeiten, wenn die religiöse Tiefenschicht missionssoziologischer Entwicklungsproblematik in Sicht komme; gleichwohl ließen sich „die im Hintergrund gehaltenen, handlungsleitenden religiösen Kernvorstellungen und Weltbilder in einem gemeinsamen Interesse allenfalls kurzfristig [...] ausklammern."(184)

Andreas Fincke („Die Macht der Kabbalah"; 185–192) berichtet über säkularisierte kabbalistische Religiositätsformen, die – von den USA ausgehend – praktisch eine säkulare Heilstechnologie anbieten, deren Sinngehalt vom Synagogaljudentum kritisch gesehen bzw. abgelehnt wird. Die Kabbalah-Centren böten als mystisch verbrämte Hilfe zur Lebensgestaltung nur Formeln und Versatzstücke an, die mit der wirklichen jüdischen Kabbalah, „die die Geheimnisse der Welt als Widerspiegelung der Geheimnisse Gottes ansieht [...], nichts gemein" haben (192).

Der Beitrag von *Hans-Martin Barth* („Halloween und Allerheiligen"; 193–204) weist auf historische Zusammenhänge zwischen Allerheiligen und Halloween hin, benennt dazu mögliche Defizite in Lehre und Praxis der Kirche und von Halloween ausgehende Lernimpulse: Evangelischer Glaube müsse sich „durch die Wahrnehmung von religösen Bedürfnissen, die sich in bizarren Formen außerchristlicher Religiosität zeigen mögen, zur Besinnung rufen lassen." (204). Das wird im Blick auf kirchliche Praxis und theologische Besinnung näher verifiziert (Verhältnis zum Dämonischen, Beziehung zu den Heiligen, Umgang mit den Verstorbenen).

Theo Sundermeier („Auf der Suche nach Kriterien in der Begegnung mit der Esoterik. Ein Gespräch mit Manfred Josuttis"; 205–215). Unter religionssoziologischem Aspekt wird die aktuelle theologische Kritik an der Esoterik vorgestellt und zentral der Frage nachgegangen, welche Hilfe die praktisch-theologischen Ansätze von M. Josuttis bei der Beurteilung der Esoterik bieten können: für die evangelische Kirche sei dessen „energetische" Verkündigung und Seelsorge beachtenswert. Über einen bloß kerygmatisch-kognitiven Ansatz des Evangeliumsverständnisses hinaus müsse die Kirche ganzheitlich das „Potential ihrer Segenskräfte" zur Wirkung kommen lassen, wodurch „die Esoterik überflüssig" werde. (214f.)

Eberhard Winkler, em. Praktischer Theologe in Halle („Okkulte Praktiken als Problem der Seelsorgelehre"; 216–230), gibt auch unter Hinweis auf Forschungen seines früheren Lehrers Gottfried Holtz (Rostock) einen informativ-problembewussten Erfahrungs- und Literaturüberblick, bemängelt zugleich die thematische Nichtberücksichtigung von Aberglaube, Esoterik, Okkultismus in manchen Neuerscheinungen evangelischer Pastoralpsychologie. Sein Wunsch: Die Bedeutung okkulter Phänomene, für die Helmut Obst und seine Schüler solide und sachliche Informationen erarbeiten, sollte in angemessener Weise in der praktisch-theologischen Ausbildung und Weiterbildung zur Kenntnis genommen werden. (230) Systematisch-theologische Erwägungen in Thesenform von *Eberhard Jüngel* („Der Mensch in der beziehungsvollen Einheit von Leib, Seele und Geist"; 231–236) beschließen den Bd.

Als kirchenpraktisches Anliegen einzelner Beiträge wird aspekthaft bzw. tendenziell deutlich, dass sich Theologie und Kirche esoterischen Phänomenen gegenüber realistisch wahrnehmend, nicht nur (legitimerweise) abgrenzend, sondern auch kritisch-integrativ verhalten sollten (u.a. 114 ff., 174f., 204; 214; 225ff.). Orthodoxe, auch katholische Spiritualität integriere eo ipso entsprechende volksreligiöse Bedürfnisse stärker, denen gleichwohl theologisch-kritisch unterscheidend zu begegnen sei.

Leipzig Kurt Meier

Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments. Festschrift für Erich Zenger, hg. v. Frank-Lothar Hossfeld / Ludger Schwienhorst-Schönberger, – Freiburg: Herder 2004. 693 S. (Herders Biblische Studien, 44), geb. € 60,00 ISBN: 978-3-451-28319-2

Erich Zenger gehört ohne Zweifel zu den bedeutendsten katholischen Exegeten der Gegenwart. Sein reiches und vielgestaltiges Œuvre, das auf den S. 674–693 eindrucksvoll dokumentiert ist, umfasst sehr viele Felder alttestamentlicher Wissenschaft und sehr unterschiedliche Gattungen der Literatur: vom hochspezialisierten Fachbuch über die mehr an ein breites Publikum gewandte Wissenschaftsprosa bis hin zu nachdenklich-meditativen Psalmenauslegungen und Gebeten reicht die Klaviatur, die Erich Zenger meisterlich beherrscht. Angefangen hat Zenger als scharfsinniger Literarkritiker der Sinaitheophanie, hat sich der Weisheitsliteratur zugewandt, besonders Ijob, den erzählenden Büchern, besonders über die Frauen Ruth und Judith, um am Ende zu den Psalmen zu kommen, seinem eigentlichem Lebenszentrum. Zenger hat ein viel studiertes Lehrbuch der Einleitung ins Alte Testament herausgegeben, mit Herders Theologischem Kommentar zum Alten Testament ein sehr gewichtiges ökumenisch besetztes Kommentarwerk auf der Bahn, er ist Herausgeber mehrerer zentral wichtiger Schriftenreihen, zuletzt hat er Das Stuttgarter Alte Testament herausgegeben, eine kommentierte Einheitsübersetzung, mit der seine Arbeiten in den weiten Raum der Gemeinden hinein ausstrahlen.

Aber Erich Zenger ist kein einsamer Dauer-Arbeiter im Elfenbeinturm der Wissenschaft, sondern er hat auch Universitätspolitik, Kirchenpolitik und Wissenschaftspolitik intensiv betrieben – überall war Erich Zenger staunenerregend aktiv, sympathisch kommunikativ (auch der Rez. verdankt dem Jubilar vieles an kritischen Anregungen und Ermutigungen) und überaus erfolgreich. Was er angefasst hat, wurde zu Gold. Kein Wunder, dass er auch zahlreiche Schüler hat, von denen etliche auf Lehrstühlen sitzen.

Die FS zu seinem 65. Jubiläum spiegelt etwas von dieser seltenen Weite des Horizonts und des Wirkens wieder. Die FS zu Ehren dieses wirklich Großen des Faches umfasst 34 Beiträge von bekannten Autoren katholischer, evangelischer und jüdischer Herkunft. Im Folgenden kann nicht jeder Beitrag referiert aber doch in das Werk hineingeleitet werden.

Albertz, Rainer, Ethnische und kultische Konzepte in der Politik Nehemias (13–32), zeigt auf, wie Nehemia genuin kultische Kategorien, die die Welt klar unterteilen in „rein-unrein", „einheimisch-fremd", politisch anwendet. Die entsprechenden Maßnahmen zeitigen zwar Erfolge, denen aber auch große Gefahren gegenüberstehen (übrigens ein schönes Lehrstück für die Ambivalenz der Umsetzung von Religion in Politik insgesamt).

Backhaus, Franz Josef, „Er wird schroffen Zorn zum Schwert schärfen" (Weish 5,20). Beobachtungen zum Zorn und Grimm im Weisheitsbuch (33–56), plädiert dafür, mit der Weisheit Salomos den Zorn Gottes nicht im Wesen Gottes (*natura*) zu verankern, sondern in der weltzugewandten und welterhaltenden Rolle, die Gott als König und Richter der Schöpfung einnimmt (*imperium dei*). Gott warnt vor falschem Denken und ruft zur Umkehr.

Baumgart, Norbert, Gottes Gegenwart im Krieg. Zum Zusammenhang zwischen den Erzählungen 2 Kön 6,8–23 und 6,24–7,20 (57–76), untersucht nicht den Ursprung der Einzelerzählung für sich, sondern die Frage, wie die Erzählungen zusammengehören. Zwei Kriegsberichte werben um Hoffnung, dass Gott doch wirkt.

Berges, Ulrich, Der zweite Exodus im Jesajabuch. Auszug oder Verwandlung? (77–95), zeigt auf, dass die Motivkreise „Wüsten- und Naturverwandlung" klar vom Motivkomplex „Weg, Aufbruch, Exodus" zu trennen sind, historisch und redaktionsgeschichtlich. Beide sagen nicht das Gleiche, sondern erstes Motiv bezieht sich auf die nachexilische Restauration, zweites auf die spätere Heimkehr der Verstreuten aus der Diaspora.

Beuken, Willem A. M., A Song of Gratitude and a Song of Malicious Delight: Is their Consonance unseemly? The Coherence of Isaiah Chs. 13–14 with Chs. 11–12 and Chs. 1–2 (96–114), entfaltet am konkreten Beispiel, dass der Kontext nicht nur – wie bei Zenger betont – im Buch der Psalmen Sinnproduzent ist, sondern auch in den Liedern des Jesajabuches.

Braulik, Georg, „Die Weisung und das Gebot" im Enneateuch (115–140), entfaltet die sehr kühne These, dass die mit vier Belegen vertretene Wendung „Weisung und Gebot" Ex 24,12; Jos 22,5; 2 Kön 17,34.37 als theologische Mitte der Geschichte Israels zu verstehen sei, die bei einer redaktionellen Bearbeitung als Glanzlicht aufgesetzt worden sei.

Crüsemann, Frank, „... für Salomo"? Salomo und die Interpretation des Hohenliedes (141–157), zeigt auf, dass es in der kanonischen Endgestalt des Hohenliedes zwei Lektüreformen gibt.

Deselaers, Paul, Psalmen predigen. Ermutigung aus der neuen Psalmenforschung (158–173), entfaltet den Gedanken, nicht nur aus den Psalmen zu beten, sondern in ihnen zu leben.

Dohmen, Christoph, Biblische Auslegung. Wie alte Texte neue Bedeutungen haben können (174–191), führt ein sehr wichtiges Plädoyer für eine Exegese, die die „Vorgaben, die die Bibel selbst für ihr Verstehen" (174) macht, ernst nimmt. Der entscheidende Akt ist die Verschriftung, durch den das die Sprechsituationen überdauernde Zeugnis Stabilität gewinnt. Diese „Biblische Auslegung" steht aber in der Gefahr, die Beobachterperspektive, die die historische Perspektive ernst nimmt, unterzubewerten.

Ehrlich, Ernst Ludwig, Liberalismus und Zionismus (192–200), entfaltet in einem bekenntnishaften Essay, dass progressives religiöses Judentum und Zionismus keine wirklichen Gegensätze bilden müssen.

Fabry, Heinz-Josef, Zadokiden und Aaroniden in Qumran (201–217), sucht das komplizierte Geflecht von Traditionen um Aaron, Zadok und Levi in der Qumranliteratur etwas zu entwirren und kommt zu einer sehr komplexen Antwort (215f.).

Fischer, Irmtraud, Salomo und die Frauen (218–243), entfaltet den weisen König als „womenizer", dessen Vita entscheidend durch Frauen geprägt ist.

Frevel, Christian, „Eine kleine Theologie der Menschenwürde". Ps 8 und seine Rezeption im Buch Ijob (244–272), bietet eine sehr lesenswerte Studie zur biblischen Begründung der Menschenwürde, die methodisch auf der Intertextualität basiert ist.

Groß, Walter, Iftachs Tochter (273–293), versteht den Text als Preisgesang auf die Tochter als „selbstbewusste, ihr Schicksal nach Einsicht in die objektiv gegebene Zwangslage frei wählende und souverän handelnde junge Frau" (289).

Hossfeld, Frank-Lothar, Eine poetische Universalgeschichte. Ps 105 im Kontext der Psalmentrias 104–106 (294–311) bietet ein weiteres Musterstück für die kanonische Auslegung, für die er und Zenger weltberühmt sind.

Janowski, Bernd, „Du hast meine Füße auf weiten Raum gestellt" (Psalm 31,9). Gott, Mensch und Raum im Alten Testament (312–339), zeigt die grundlegende Bedeutung der Raummetapher für die alttestamentliche Theologie auf, wobei er die Räume differenziert nach solchen, „die der natürlichen (Tag / Nacht, geographische Gegebenheiten), der sozialen (Häuser, Dörfer, Städte) und der symbolischen Ebene (Alltag / Fest, Diesseits / Jenseits) angehören" (313). Die konzentrische Anordnung der Jerusalemer symbolischen Raumvorstellung gipfelt in der räumlichen Extension des Gotteslobes im Tempel.

Japhet, Sara, The Concept of the „Remnant" in the Restoration Period On the Vocabulary of Self-definition (340–361). – *Kaiser, Otto*, Beobachtungen zur Komposition und Redaktion der Psalmen Salomos (362–378). – *Keel, Othmar*, Die Brusttasche des Hohenpriesters als Element priesterschriftlicher Theologie (379–391). – *Kessler, Rainer*, Die Theologie der Gabe bei Maleachi (392–407). – *Lohfink, Norbert*, Die Abwandlung des Kriegsorakels im Deuteronomium (408–429). – *Müller, Hans-Peter*, Der Name „David" (430–446). – *Müllner, Ilse*, Literarische Diachronie in den Elihureden des Ijobbuchs (Ijob 32–37) (447–469). – *Otto, Eckhart*, Wie „synchron" wurde in der Antike der Pentateuch gelesen? (470–485). – *Pohlmann, Karl-Friedrich*, Esra als Identifikationsfigur im Frühjudentum. Beobachtungen und Erwägungen zu Esr 9 (486–498). – *Rendtorff, Rolf*, Erwägungen zu *kipper* in Leviticus 16 (499–510). – *Schüngel-Straumann, Helen*, Zwei weibliche Gegensatzpaare: Ester und Waschti – Lilit und Eva (511–531). – *Schwienhorst-Schönberger, Ludger*, Buch der Natur. Koh 12,5 und die Rückkehr des Lebens (532–547). – *Scoralick, Ruth*, Hinführung zum kritischen Denken. Die erste Lehrrede im Buch der Sprichwörter (Spr 1,8–19) (548–566). – *Spieckermann, Hermann*, Schweigen und Beten. Von stillem Lobgesang und zerbrechender Rede im Psalter (567–584). – *Steins, Georg*, Amos 7–9 – das Geburtsprotokoll der alttestamentlichen Gerichtsprophetie? (585–608). – *Wacker, Marie-Theres*, Tödliche Gewalt des Judenhasses – mit tödlicher Gewalt gegen den Judenhass? Hermeneutische Überlegungen zu Est 9 (609–637). – *Weimar, Peter*, Eine bewegende Rede. Komposition und Theologie der Rede Judas in Gen 44,18–34 (638–659). – *Zakovitch, Yair*, Juxtapositionen im Buch der Psalmen („Tehillim") (660–673).

Die eingangs schon erwähnte Bibliographie von Erich Zenger (1968–2004) (674–693) rundet die sehr lesenswerte Festgabe ab. Mögen dem Jubilar noch viele fruchtbare Jahre beschieden sein!

Heidelberg Manfred Oeming

Exegese AT

Houtman, Cornelis / **Spronk**, Klaas: **Ein Held des Glaubens?** Rezeptionsgeschichtliche Studien zu den Simson-Erzählungen, Peeters – Leuven (Belgien) 2004. IX, 283 S. (Biblical Exegesis & Theology, 39), kt 35,00 € ISBN: 90–429–1555–2

Das aus dem Niederländischen ins Deutsche übersetzte Buch führt den Exegeten in eine scheinbar fremde Welt. Das Geschäft der akademischen Bibelauslegung erschöpft sich ja weithin in einer Textinterpretation und Hermeneutik, die sich nicht erlauben darf, die Grenzen der methodisch legitimierten Ebenen zu überschreiten, um so dem Verdacht eigenwilliger Deutungen zu entgehen. Auch die weniger um Wachstumsthesen besorgte und eher am Selbstwert der kanonischen Schriftauslegung interessierte Arbeit mit innerbiblischen Referenzen möchte es vielfach nicht wagen, dem Dialog mit der späteren Rezeption zuviel Kredit zukommen zu lassen, da die Konkurrenz zwischen Schriftbefund und älterer Tradition ohnehin ein mühevolles Austarieren von Einsichten verlangt, die auf einen Nenner zu bringen wären. Leichter hat es bei all den gefragten und postulierten Vorbedingungen – so scheint es – das Deutungspotenzial der Kunst, die einigermaßen ungehemmt Personen und ihre Schicksale thematisieren, im kreativen Spektrum ihrer Möglichkeiten entfalten kann, ohne ängstlich auf Kompatibilität mit dem gewachsenen und überkommenen Wortlaut zu starren.

Die beiden Autoren konzentrieren sich auf Auslegungswege, die in der Vergangenheit und in der Gegenwart probiert worden sind, und zwar am Beispiel des Komplexes der Simson-Erzählungsstücke in Ri 13–16. Zunächst wird zu Kap. 13 eine Exegese in Anknüpfung an formale und gattungskritische Beobachtungen versucht, wobei der Text recht zügig als alttestamentliche „Ankündigungserzählung" qualifiziert wird, wie eine solche dann auch zu 1 Sam 1 und Lk 1 Anwendung findet. Ri 13 könne demnach als „eine Erzählung über die Überschattung der Frau Manoachs durch die Kraft des Boten Gottes" gelesen werden; „Thema und Charakter" von Ri 13 werden so rückblickend von 1 Sam 1 und Lk 1 näher bestimmbar.

Dieser Trend zu einer Auslegung der Simsonerzählung von der Rezeptionsgeschichte her setzt sich fort in einer einschlägigen Gewichtung und zugleich Legitimation jener vielfältigen Deutungsansätze, die die Hermeneutik der Texte in Literatur und Kunst aufzuweisen hat. Diese sollen demonstrieren, dass Simson „zu einem Menschen ausgewachsen ist, der durch Ambivalenz charakterisiert wird, ein Glaubensheld, aber zugleich ein Mensch, der mehr als einmal seinem Ruf untreu geworden ist" (23). Mit Recht wird freilich vermerkt, dass die frühe „Nacherzählung" bei Flavius Josephus oder Pseudo-Philo die biblische Szenenfolge zu einer „köstlich erzählten ‚kleinen Geschichte' über ein kinderloses Ehepaar" umfunktioniert, die die elementare Orientierung auf die Geschichte Israels beiseite lässt. So ist offenbar der Weg frei geworden, um in der Simsongestalt „zwei Posen" wahrzunehmen, den Philistertöter und den Gesandten Gottes, ja den „Sünder" und „Erlöser" zugleich. Die Schriftfassung wird so zu einer Art „Partitur", welcher die neustilisierten und arrangierten Aufführungen folgen. „Nacherzählungen" sind „Neuschreibungen" (107). Beispielhaft ist die Porträtierung von Simson und Delila als Gegensatzpaar in der ikonographischen Tradition, die teilweise indirekt einer Entschuldung Simsons zuarbeiten konnte. Das christliche Erbauungsbild wartet v. a. mit Simson als „Schattenbild Christi" und als „Held des Glaubens" auf, wobei einer „Metamorphose" des Glaubenshelden das Wort geredet wird, um zugleich der „historisch-kritischen" Betrachtung ein Defizit zu attestieren. Die Verarbeitung in Opern und Oratorien, aber auch in populärer Musik und filmischer Repräsentation treibt ihr genuines Spiel mit den Traditionsfiguren und deren eklektischer Charakteristik. Ein Gegengewicht gegen die scheinbar geschlechtsneutrale oder gar maskuline Deutungsweise stellt die feministische Sicht dar, da sie zu einer selbstkritischen Perspektive des Lesers einlädt, der sich vorschnell und einseitig auf moralisierende Bewertung der Frauen eingelassen hat. Insgesamt: ein beeindruckender Blick auf die Vielfalt der Bibeldeutung, die meist im Schatten der Kommentararbeit steht.

Hier liegt auch die bedeutende Leistung des Buches, weswegen man es gern in die Hand nehmen und zu Rate ziehen lassen möchte. Es ist die besonders in der niederländischen Tradition vorfindliche exemplarische Umgangsweise mit der Bibel als ein Wesensmerkmal der Auslegungsgeschichte, die sich in der Rezeptionsästhetik ebenso wie in Katechese und Pastoral niederschlägt. Parallelen ließen sich wohl unschwer in anderen Kulturzonen innerhalb und außerhalb Europas finden. Das vorliegende Werk ist eine interessante Ermunterung, dem Zweig der künstlerischen Ausdrucksgeschichte als wirksamen Teil des Bibelverständnisses nicht nur im sogenannten Abendland erneut Aufmerksamkeit zu schenken, um so mehr, da auch Judentum und Islam den vielfach phantasiegeladenen Bezugnahmen auf Bibel und Koran mit z. T. gesteigerter Aufmerksamkeit anhängen.

Der weitgehende Verzicht auf sorgfältige Textanalysen zu Gunsten einer kompakten Gesamtschau und Integration der semantischen Differenzen fordert naturgemäß auch ein Opfer, das in der weitgehenden Relativierung dessen besteht, was die Exegese als Text-Wachstum zu würdigen und erheben gesucht hat und weiterhin suchen muss, nicht nur auf den auch von den Verfassern zugestandenen Ebenen einer Redaktionsgeschichte. Man wird nach wie vor dem Bildungsprozess einer derart schillernden Traditionsfigur nachspüren müssen, auch und gerade dann, wenn sich religionsgeschichtliche und bildsprachliche Parallelen in der Ursprungsgeschichte nahe legen. Dazu ist es bleibend wichtig, der mythischen Dimension und der sich daraus entwickelnden mythologischen Interpretation näher zu

treten, zumal diese mit einem Erfahrungsspektrum korrespondieren, das die Projektion von Erwartungen und die Profilierung einer allumfassenden Rettergestalt geradezu postuliert, selbst wenn diese am Ende an der scheinbar unverbesserlichen Welt scheitert. Der Mythos entspricht einem elementaren Bedürfnis nach einer übermächtigen Retterfigur, mit der sich sowohl Solidarisierung wie auch „Compassion" empfiehlt. Israel und Judentum haben mit dieser spannungsreichen und umstrittenen Kreation ein Zeichen gesetzt, dem sich auch die weitere christliche Rezeption trotz all ihrer noch immer wirksamen Tendenzen zur relativierenden Wertung bleibend auseinandersetzen muss. Die Autoren des Buches sehen immerhin das Problem, dass sich angesichts des von ihnen nicht bestrittenen Bekenntnisses zum „Wort Gottes" das Bedenken einstellen kann, ob man mit der Bibel „alles machen" könne (266). Dennoch gilt: Das „Gotteswort" wird in der Fassung des „Menschenwortes" als Diagnose sichtbar und ist Teil einer Therapie gegen die Verherrlichung der Gewalt. Das Menschenwort erzeugt zunächst das buntscheckige Bild einer imaginären Figur, die den charismatischen Hoffnungsträger mit dem kraftstrotzenden Siegertyp kombiniert, um diesen letztendlich als tragische Heldenfigur zu verabschieden. Als Gotteswort provoziert es Parteilichkeit zu Gunsten der Texttradenten als Zeugen des letztendlichen Überlebens des erwählten Volkes. Dies ist Sinnmitte einer Erinnerung, der jede Auslegungsmodalität so oder so gerecht werden sollte.

München Manfred Görg

Luciani, Didier: **Sainteté et pardon**. Vol. I. Structure littéraire du Lévitique. Vol. II. Guide technique, – Leuven: Peeters 2005. XIII, 656 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovansiensium, CLXXXVA), kt. € 120,00 ISBN: 2–87723–862–8

Die an der Faculté de théologie de Louvain-la-Neuve gefertigte Diss. folgt der in jüngster Zeit immer populärer gewordenen literaturgeschichtlichen Methode. Darüber sagt der Vf. im Préface (VII): „L'approche littéraire prend le texte comme un produit fini, mais elle n'est pas pour autant anhistorique." Das Ziel sei (nicht wie in der Literarkritik, die an der klassischen Literatur gewonnene Maßstäbe an den biblischen Text anlegt), „de déterminer les conventions stylistiques propres à une culture particulière." Dies wird in der Introduction nach einer kurzen, aber mit langen Anmerkungen ziemlich umständlich geratenen Übersicht über die Forschungsgeschichte (1–6) etwas näher erklärt (7–12): Es geht um die Lektüre eines religiösen Textes, in diesem Fall des Buches Leviticus, in seiner Endgestalt, wobei seine strukturelle Kohärenz in der scheinbaren Unordnung herausgestellt werden soll. Auf kritische Optionen braucht dabei keine Rücksicht genommen zu werden, auch nicht auf historische Hypothesen. Diese Methode wird auch theologisch gewürdigt als „honorer, au moins de manière implicite, les dimensions de canonicité et d'inspiration du texte biblique" (9).

Zur Durchführung dieses Programms teilt Luciani das Buch Leviticus in 36 „Gottesreden" (discours divins, Abkürzung „dd") auf, wobei er versichert, dass er diesen Strukturvorschlag als Ergebnis einer Textanalyse erarbeitet, aber in der Darstellung die Reihenfolge umgekehrt habe, um die Lektüre jeder Folge zu erleichtern (11, Anm. 35).

Die Einteilung in 36 Gottesreden (vgl. die Übersicht 12–13) erfolgt jeweils nach dem Vorkommen von Wortübermittlungsformeln. Damit wird genau das Raster erfasst, das eine bestimmte Bearbeitungsschicht über das ältere Sakralrecht gelegt hat, welches sich jeweils an eine solche Einleitung anschließt. Betrachtet man die Untersuchung eines einzelnen in dieser Weise abgegrenzten Abschnittes, erfolgt die Strukturierung nach sehr formalen Mustern. Vieles erinnert an bekannte formgeschichtliche Methoden. Z. B. wird die erste Gottesrede (dd 1 = Lev 1,1–3,17, auf S. 17–22) nach den drei Vorschriften für freiwillige Opfer eingeteilt, die in diesem Abschnitt beisammen stehen: I. Ganz-(Brand-)Opfer (Holocaust; 1, 3–17), II. Vegetabile Opfer (2,1–16), III. Gemeinschaftsopfer (3,1–16ba). Beachtet wird dabei die typische Einleitungsstruktur des Rechts mit der Konjunktion כי für die übergeordnete, אם für die untergeordneten Ebenen. Auch die unterschiedlichen Gesamteinleitungsformeln für I. אדם כי (1, 2) und II. נפש כי (2,1) kommen in den Blick. Die Beobachtung, dass diese ohne eine vorangehende Kopula stehen, und die daraus gezogene Schlussfolgerung, es handele sich um den „absoluten" Einsatz der gesamten folgenden Rechtssetzung, entspricht der formgeschichtlichen Methodik. L. erkennt auch, dass hier ein Redakteur gewirkt hat (18), ebenso, dass die Aufzählung der Opfertiere in der Überschrift V.2 nicht alle abdeckt: nicht die Vögel (1,14–17) und nicht die vegetabilen Gaben (2,1–16). Das beweist, dass II. kein Unterfall im Gesamtzusammenhang ist, sondern ein unabhängiges Gesetz. Dagegen sieht L. eine Beziehung zwischen I. und III. Er erkennt auch einen abnehmenden Grad der Heiligkeit zwischen I. und II. als „hochheilig" und III. nur als „heilig" (19), obwohl das nicht ausdrücklich ausgesprochen werde.

Im Ganzen findet L. in einem durchlaufenden Thema (den Opfern) und einem homogenen Vokabular sowie der Formulierung in der 3. Pers. sg. eine Einheit des Gesamtabschnittes sowie eine parallele Gliederung: Drei Sorten von Holocaust: A: große Tiere, A': kleine Tiere, A'': Vögel. Drei Sorten [vegetabiler] Gaben: B: roh, B': gekocht, B'': Erstlinge. Drei Gemeinschaftsopfer: C: große Tiere, C': Schafe, C'': Ziegen (20).

Diese Struktur habe bereits Damrosch erkannt (D. Damrosch, Lévitique, in: R. Alter e. a., eds., Encyclopédie littéraire de la Bible. Paris 2003, 99–112, 101), aber noch nicht eine Untergliederung bemerkt: Die gekochten Gaben (B') werden noch einmal unterteilt in (b1) im Backofen gebacken, (b2) auf dem Backblech, (b3) im Topf gekocht (21f.).

An diesem Beispiel – das man zur vollständigen Beschreibung des Inhalts an allen weiteren 35 Abschnitten nachverfolgen müsste – wird deutlich, dass der Vf. mit großer Sorgfalt gearbeitet hat. Er verabsolutiert auch nicht den Endtext, sondern erkennt in ihm, wie er ausdrücklich feststellt, das Ergebnis redaktioneller Arbeit. Sein wichtigstes Resultat ist jedoch, dass in diesen Abschnitten eine klar erkennbare Strukturierung sichtbar wird. Dabei kann er sich auf die Vorarbeit früherer Ausleger stützen. Besonders reichlich hat er auf die materialreichen Kommentare J. Milgroms (ABD 3, 3A, 3B; 1991–2001) zurückgreifen können.

Diese Sorgfalt und der ungeheure Fleiß, den der Vf. aufgewandt hat, präsentiert sich auch in dem zweiten Bd, den er dem ersten hinzugefügt hat und der mit dem Titel „Guide technique" bescheiden überschrieben ist. Hier finden sich nicht nur Überblicke über die Strukturen von Leviticus (355–423), eine Übersetzung ins Französische (425–481), bei der die Einleitungsformeln für jeden einzelnen Gottesspruch und seine Unterabschnitte in Hebräisch vorangestellt werden, eine Konkordanz der hebräischen Wörter (in Aufnahme der Konkordanz bei W. Warning, Literary Artistry in Leviticus [Biblical Interpretation Series 35] Leiden 1999) (483–538), ein französisch-hebräisches Lexikon (539–549), Abkürzungsliste und Autorenindex (647–656), sondern v. a. eine in neun Abschnitte unterteilte umfangreiche Bibliographie (551–646). Neidlos registriert der Vf. die unübertroffen reichhaltige Bibliographie in Milgroms Kommentar (69–128 und 2469–2554) und erklärt, hier nur wirksames und praktikables Arbeitswerkzeug bieten zu wollen (551), aber hier wird, wer an dem Buch Leviticus und Randbereichen arbeiten will, reichliche, manchmal übereichliche Angaben (z. B. auch zum Neuen Testament und Judentum) finden. Beispiel: Die Liste der modernen Kommentare (Abt. IV, 559–561), wobei der Vf. eingangs auf die Listen bei Milgrom, Leviticus 23–27 (ABD 3B) und Hartley (WBC 4) verweist, zu denen er die folgenden Titel nur hinzufügen wolle.

Dies sind Bde, die man nicht einfach durchlesen, die man auch nicht für sich lesen kann, sondern die man für die eingehende Exegese einzelner Abschnitte im Buch Leviticus oder auch für einen künftigen neuen Kommentar jeweils im Hinblick auf die strukturellen Aspekte des Endtextes heranziehen sollte. Wie man an dem oben vorgeführten Gotteswort (discour divin) sehen kann, sind die Ergebnisse im Einzelnen auch nicht durchweg neu. Viele Strukturen waren schon erkannt, können allenfalls noch verfeinert werden. Aber nun liegt zu dem Strukturaspekt eine Untersuchung des Gesamttextes des Buches Leviticus vor, die eine nützliche Arbeitshilfe bietet.

Bochum Henning Graf Reventlow

Exegese NT

Der Gott Israels im Zeugnis des Neuen Testaments, hg. v. Ulrich Busse, – Herder: Freiburg i.Br. 2003. 223 S. (Quaestiones Disputatae, 201), kt 24,00 € ISBN: 3–451–02201-X

Der zu besprechende Sammelband geht auf die Arbeitstagung der katholischen deutschsprachigen Neutestamentler 2001 zurück. Das Thema reagiert auf die jüngere hermeneutische Diskussion über das Verhältnis der beiden Testamente und auf die Frage nach Kontinuitäten und Diskontinuitäten zwischen dem Alten und dem Neuen Testament. Wenn der Gott Jesu kein anderer als der Gott Abrahams ist, stellt sich die Frage, ob das Zeugnis der beiden Testamente ihn als ein und denselben ausweist. Zugleich sind mit der Fragestellung nach dem Gott Israels im Neuen Testament unweigerlich Fragen des christlich-jüdischen Verhältnisses berührt, die in diesem Bd durchweg spürbar sind, aber keine eigene Behandlung erfahren.

Die Einzelbeiträge stellen keine einheitliche These vor und erheben keineswegs den Anspruch, das Thema systematisch abzuarbeiten. Die Grundlinie ist – so das Vorwort – eine Art Selbstvergewisserung, dass die Kontinuität die Diskontinuität des Bekenntnisses „zum Einen Gott Israels in der Jesusüberlieferung sowie in der urchristlichen Tradition" (9) überwiegt. Nicht in allen Beiträgen ist diese Grundlinie gleichermaßen deutlich zu erkennen.

Werner H. Schmidt stellt „Elemente alttestamentlichen Redens von Gott" vor. Dabei sucht er die Vielfalt und Einheit des alttestamentlichen Gottes mit Blick auf das „Leben" und die Bewahrung desselben einerseits und auf die Ausschließlichkeit des Glaubens andererseits zu erläutern. In beiden Aspekten

sieht er in Prophetie und Weisheit auf unterschiedliche Weise Behandeltes, aber in der zugrunde liegenden Gottesvorstellung letztlich Unwandelbares. Für das Gespräch mit dem Neuen Testament hebt er v. a. auf die Identität des Gottes beider Testamente ab und schlägt drei Aspekte der Kontinuität als roten Faden vor: das Bekenntnis zum Schöpfer, die Verbindung von Glaube und Geschichte und die Hoffnung auf Gottes Herrschaft, die beide Testamente umgreift.

Dieter Zeller entfaltet in seinem Aufsatz „Gott bei Philo von Alexandrien" materialreich den Gottesbegriff bei Philo, wobei Schwerpunkte auf die *expositio legis*, den allegorischen Kommentar und die *quaestiones et solutiones* gelegt werden. Zeller befragt die philosophischen Voraussetzungen Philos in der aristotelischen Philosophie, der Stoa und im Platonismus, entfaltet dann den philonischen Ansatz und flankiert die Überlegungen mit Blicken auf die Rede von Gott in Metaphern und in zentralen Bibelstellen. Die Spannung zwischen dem konkreten, relationalen und erwählenden Gott der Bibel und dem transzendenten, im Kosmos erkennbaren Gott wird abschließend problematisiert und thetisch in Vor- und Nachteilen vorgestellt.

Jaques Schlosser („Der Gott Jesu und die Aufhebung der Grenzen") versucht in seiner Untersuchung, die Differenzen des Gottesverständnisses Jesu herauszuarbeiten. Diese sieht er v. a. in einem gewissen Abstand von der Heilsgeschichte und in dem Rekurs auf die universale Perspektive der *creatio continua*. Die Darlegung beginnt mit Bekenntnissen zur größtmöglichen Kontinuität zwischen dem Gott Abrahams und dem Gott Jesu und entfaltet danach, entlanggehend an ausgewählten Q-Texten, die „Relativierung der Heilsgeschichte" (61) in der Verkündigung Jesu. Daneben wird die Betonung der fürsorglichen Güte Gottes in der Schöpfung in das Handeln und in die Verkündigung Jesu gestellt und beides zu dem Grundzug der Universalisierung zusammengeführt, der als *Differenz* gegenüber dem Frühjudentum entfaltet wird. In der Opposition zwischen Universalismus und Partikularismus werden dazu Klischees über das Frühjudentum perpetuiert: „Das Reich Gottes besiegt die Herrschaft des großen Gegners, des Satans, aber Sieg und Niederlage werden nicht, wie es in alttestamentlich-jüdischer Tradition zu erwarten wäre, auf der sozial-politischen Ebene mit Israels Ruhm und der Schmach der Heiden identifiziert" (75). Um die Position Jesu von dem im Alten Testament breit belegten Universalismus abzuheben, wird dem Frühjudentum „ein heilsgeschichtlicher Drang" unterstellt, der „sich faktisch als Hemmung" auswirkte, so dass „die praktischen Konsequenzen dieser universalen Sicht nicht radikal gezogen" (77) werden konnten. Es ist bedauerlich und bedenklich, wenn das Spezifische der Botschaft Jesu in traditioneller Manier durch eine Abwertung des Frühjudentums erreicht werden soll.

Ulrich Busse widmet sich in seinem Beitrag („Theologie und Christologie in drei Evangelien") einem Vergleich der Traditionen des Diasporajudentums mit den drei Evangelien Mk, Lk und Joh, die s. E. in der Diaspora von Judenchristen geschrieben worden sind. Der Vergleich ergibt eine „größere konzeptionelle Nähe zur biblischen Tradition als zu den Entwürfen von manchen der diasporajüdischen Theologen", allerdings „denken die Evangelisten weniger vom Sinai als von der Schöpfung her" (99). Der Autor plädiert am Schluss seines interessanten Beitrags für eine Aufwertung theozentrischer und schöpfungstheologischer Ansätze in der Theologie und warnt vor einer Überbewertung christologischer Fragestellungen, denn „die ersehnte Herrschaft Gottes in Fülle ist der Horizont der urchristlichen Ethik. [...] Jesus und die Christologie spielen demgegenüber nur eine dienende Rolle" (99).

Ausgehend von der schroffen Infragestellung des paulinischen Gottesbildes in Röm 9 in der Römerbriefexegese von Otto Kuss bespricht Gerhard Dautzenberg in seinem Beitrag („Der Gott Israels in Röm 9–11") neuere exegetische Literatur zur Frage der Prädestination und der Funktion der Schriftzitate in Röm 9. So zeigt er auf, dass nur mit einer breit biblisch zurückgebundenen und auch die Rhetorik des Paulus berücksichtigenden Exegese ein theologisches Verständnis der Aussagen in Röm 9 zu erreichen ist, in dem das Gottesbild *nicht* in das eines willkürlichen Despoten umschlägt. Die Kontinuität zwischen Röm 9 und dem Alten Testament ist gerade nicht in der Despotie, sondern durchaus in dem kontrastiv gedachten göttlichen Erwählungshandeln zu sehen.

An die Überlegungen zur Prädestination schließt der erste Beitrag von Heinz Giesen („Der Gott Israels als Vater unseres Herrn Jesus Christus im ersten Petrus-Brief") zu Präskript (1 Petr 1,1f) und Briefeingangseulogie (1 Petr 1,3–12) gut an. In einem detaillierten exegetischen Durchgang durch den Text zeigt Giesen auf, dass sich Christsein dem prädestinierenden Voraus der göttlichen Gnade verdankt. Auch wenn der erste Petrusbrief vom „neuen" Volk Gottes ausgeht und von der Erwählung des ersten Gottesvolkes nicht explizit handelt (die darin grundgelegte ekklesiologische Substitution macht Giesen nicht zum Thema), bleibt in der Argumentation eine klare Theozentrik als Grundlinie erkennbar. „Die Christologie [...] steht deutlich im zweiten Glied" (157).

Der zweite Aufsatz von Heinz Giesen thematisiert „Das Gottesbild in der Johannesoffenbarung" und ist ebenso interessant, weil er die Bezüge zu den alttestamentlichen Texten v. a. in der Thronsaalvision Offb 1–11 und der Briefeinleitung Offb 1,4 untersucht. Dabei werden die Bezugstexte bzw. deren Aufnahmen in der frühjüdischen Literatur *en detail* am Text entlang entfaltet. Es zeigt sich, dass der Autor der Offenbarung in besonders hohem Maße auf Konzeptionen des Alten Testaments zurückgreift, um das Handeln Gottes und die Offenbarung in Jesus Christus zu erläutern. Problematisch in der sehr detailreichen Darlegung von Heinz Giesen ist allerdings, dass weder methodisch Auskunft gegeben wird, wie eine Textaufnahme zu beurteilen ist, noch wie danach gefragt wird, welche Bedeutung die hohe Intertextualität der Johannesoffenbarung theologisch hat. So schließt der Aufsatz mit einem Fazit: „Gott ist auch im letzten Buch der Bibel der souveräne Herr und Herrscher, der als der Proexistente ganz für sein königliches Volk da ist, das Jesus Christus geschaffen hat und in dem er den Christen als Priester unmittelbaren Zugang zu Gott ermöglicht hat" (188). Auch hier schimmert das substitutionstheologische Problem durch, und es stellt sich die Frage, ob das mit der intertextuell untermauerten Voraussetzung der Anknüpfung an das Alte Testament bereits gelöst ist. Wie verändern sich die Bilder von Gott, wenn sie vom AT in das NT transformiert werden?

Der letzte Beitrag von Adelbert Denaux („Der monotheistische Hintergrund neutestamentlicher Christologie") entstammt nicht der Tagung in Leuven, sondern ist eine für den Bd verwendete Übersetzung aus einer französischen Erstveröffentlichung. Mit den Reflexionen über die Rolle der Theozentrik im interreligiösen Dialog passt er sich gut in das Konzept ein. Der Autor sucht nach Möglichkeiten einer christlichen Position im interreligiösen Dialog und verweist, insbesondere wenn es um Fragen der Heilsrelevanz geht, zu Recht auf die Schrift. „Das biblische Heilskonzept lässt sich nicht von der biblischen Auffassung von Gott, Jesus Christus und Gottes Volk bzw. Kirche trennen und erhält seinen distinktiven Charakter erst durch dieses Verhältnis" (195). Aufgrund dieser These entfaltet der Autor mit Bezug auf die biblische Auffassung von Gott die Voraussetzungen eines Dialogs: Einzigartigkeit Gottes, Personalität, Exklusivität, Universalität. Diese Grundlagen entfaltet der Beitrag anschließend an ausgewählten Bibelstellen aus dem AT und NT. Da die biblische Rede von Gott an das Zeugnis des Handelns Gottes in der Welt gebunden sei, sei christliche Mission unaufgebbar. Mission stehe nicht im Gegensatz zum Dialog, habe aber eine Grundvoraussetzung: „Wenn nun die christlichen Kirchen in das Zeitalter des Dialogs eintreten, sollten sie zu dem einzigen Modell zurückkehren, das sie hierfür besitzen: Jesus Christus" (223).

Mit diesem nicht unproblematischen Statement endet ein interessanter Bd, dem man nicht den Vorwurf machen sollte, das Thema nur angerissen zu haben. Es war nicht zu erwarten, dass die Dokumentation einer Tagung einen homogenen Gesamtentwurf vorlegt und das Thema erschöpfend behandelt. Trotz der Unterschiedlichkeit der Gegenstände und der weiten Spanne an Positionen werden Tendenzen in der jüngeren Diskussion sichtbar, mit denen sich die neutestamentliche Wissenschaft auseinandersetzt. Neben der Kontinuität zwischen AT und NT ist hier v. a. das Plädoyer für eine Theozentrik als Ausgangspunkt einer biblisch gegründeten, monotheistisch wie trinitarisch verantworteten christlichen Theologie zu nennen.

Bochum Christian Frevel

Kealy, Seán P.: **The interpretation of the Gospel of Luke.** Erster Band: From Apostolic times through the 19th century / Zweiter Band: In the 20th century, – New York: Edwin Mellen Press 2005. 618 S. / 633 S. (Studies in the Bible and early Christianity, 63–64), geb. $ 149.95 / geb. $ 149.95 ISBN: 0–7734–6104–3 / 0–7734–6106-X

Seán P. Kealy, jetzt Inhaber des Noble J. Dick Endowed Chair in Academic Leadership an der Duquesne University, hat mit den vorliegenden Bden seinen Zyklus der forschungsgeschichtlichen und auslegungsgeschichtlichen Forschungen zu den Evangelien abgeschlossen. Nach der Untersuchung zum Markusevangelium (1982), dem Matthäusevangelium (1997) und dem Johannesevangelium (2002) legen die vorliegenden Bde ein weiteres Mal Zeugnis von der Sachkenntnis und Belesenheit des Autors ab.

In geradezu enzyklopädischer Art wird man durch die Geschichte der Rezeption des vielleicht doch schönsten Evangeliums geführt, entdeckt vieles, was und wen man noch nicht kannte, und Altvertrautes kann man im neuen Licht sehen. Gewiss wird man beim Lesen auch des Verdachts inne, dass das alte *dictum*: „Originalität in der Exegese ist nur mangelnde Literaturkenntnis" vielleicht doch wahrer ist, als man wahrhaben will. Allerdings erschließt sich die Transformation von Meinungen, Thesen, Motiven und Methoden im theologie- und damit exegesegeschichtlichen Zusammenhang nur bei einer fortlaufenden Lektüre.

Wer die beiden Bde jedoch gleichsam als Nachschlagewerk benutzen will, wird sich sein eigenes Stichwortregister erstellen müssen, denn es gibt zwar ein Namensregister, aber kein Stellen- oder Motivregister. Dabei wären gerade die doch äußerst hilfreich, um sich schnell einen Überblick verschaffen zu können, zumal der Autor chronologisch vorgeht und sich nicht an einzelnen Perikopen orientiert.

In der Einleitung zum ersten Bd findet sich ansatzweise eine solche Herangehensweise, und zwar u. a. im Blick auf die patristische Exegese des Gleichnisses vom verlorenen Sohn (es fehlt ein Hinweis auf: Yves Tissot, Allégories patristiques de la parabole lucanienne des deux fils, Luc 15,11–32, in: Bovon, François, Rouiller, Grégoire, [Hg.], Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture. [Genèse 22 et

Luc 15] [Bibliothèque théologique], Neuchâtel 1975, 243–272). Es bleibt erwägenswert, ob eine perikopenorientierte auslegungsgeschichtliche Arbeit nicht doch informativer ist als eine chronologische, an den jeweiligen Exegeten ausgerichtete.

Dennoch wird man sagen können, dass die auslegungsgeschichtliche Forschung an diesem und den anderen Werken von Seán P. Kealy nicht vorbeigehen wird können.

Berlin Rainer Kampling

Merklein, Helmut: **Der erste Brief an die Korinther**. Kapitel 5,1–11,1. – Würzburg: Echter Verlag 2000. 290 S. (ÖTK 7/2), kt € 25,00 ISBN: 3–579–00512-X.

Merklein, Helmut / **Gielen**, Marlis: **Der erste Brief an die Korinther**. Kapitel 11,2–16,24. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2005. 470 S. (ÖTK 7/3), kt. € 49,95 ISBN: 3–579–00551–0.

Der erste Bd des Kommentars von Helmut Merklein erschien 1992. Mein in der ThRev 89 [1993] 386–388 ausgesprochener Wunsch, der zweite, nach der ursprünglichen Planung abschließende Bd möge bald folgen, ging nicht in Erfüllung. Erst im Jahre 2000 erschien Bd 2 zu 1 Kor 5,1–11,1, der hier nun leider sehr verspätet anzuzeigen ist. Helmut Merklein war, allzu früh, am 30.9.1999 gestorben. Bis zuletzt hatte er an seinem Kommentar gearbeitet; er kam bis zur Auslegung von 15,12. Welche Kraft und welche Disziplin dazu gehört haben müssen, während schwerer Krankheit bis kurz vor dem Tod so konzentriert zu arbeiten, kann man allenfalls erahnen. Die Fertigstellung der Auslegung und das Erscheinen des dritten Bdes verdanken wir Marlis Gielen, damals M.s Assistentin, die jetzt an der Univ. Salzburg lehrt.

Bd 2 enthält Ergänzungen zum Literaturverzeichnis (14–17). Methodisch setzt er die Linie von Bd 1 fort, doch ist die strikte Durchführung der Schritte „syntaktische Analyse", „semantische A." und „pragmatische A." jetzt abgeschwächt: Zu jeder Perikope gibt es knappe Bemerkungen „Zum Text und zur Übersetzung" sowie die „Analyse" und dann eine ausführliche „Einzelerklärung". Neu und überaus lesens- und bedenkenswert sind am Ende größerer Textabschnitte die „Rückblicke", die im Fall von Kap. 5–6 und 8,1–11,1 nach der „Bedeutung für heute" (81–84.284–290), im Blick auf Kap. 7 nach der „theologischen Sachproblematik" (158–161) fragen. Im Blick auf Kap. 5–6 und 8,1–11,1 unterstreicht M. nochmals die Annahme der Einheitlichkeit des Briefes; die Informationen über die erwähnten Missstände seien wie die Informationen in Kap. 1–4 vermutlich durch die „Leute der Chloe" zu Paulus gelangt (27). Der in 5,9 erwähnte „Vorbrief" sei verlorengegangen, das νῦν in 5,11 sei konkret gemeint (ἔγραψα als Aor. des Briefstils, 41).

Einige Einzelbeobachtungen: Wenn Paulus in 5,5 den Ausschluss des Unzüchtigen aus der Gemeinde mit der Übergabe an den Satan verbinde, so erwarte er offenbar dessen baldigen Tod; die Rettung am Tage des Herrn setze möglicherweise einen „Akt der Reue" voraus (38). Der Akt, den Paulus fordere, diene „nicht der Wiederherstellung der verlorenen Reinheit, sondern der Aufrechterhaltung der der Gemeinde eigenen Heiligkeit" (46). Im „Rückblick" auf Kap. 5–6 schreibt M., es könne „das paulinische Argument, daß sexuelle Bindung die Identität berührt und prägt, auch heute noch wegweisend und hilfreich sein", und „die pastorale Praxis" solle dies „noch mehr ernst" nehmen. Die katalogartigen Weisungen in 5,11; 6,9f. dürften nicht von ihrem Kontext gelöst werden; auch wenn der „zeit- und kulturgeschichtliche Kontext" zu beachten sei (82), so könne doch „auch die heutige Gemeinde nicht schadlos darauf verzichten, sich als heiligen Bezirk Gottes inmitten einer unreinen Welt wahrzunehmen"; allerdings sei von Paulus her „das (gefährliche) Programm einer ethisch oder ideologisch verbrämten reinen Gemeinde nicht zu rechtfertigen" (83.84).

Zu Kap. 7 bietet M. ein sehr umfangreiches Literaturverzeichnis (87–94) und dann eine detaillierte Analyse (übersichtliches Schema, 99). Die Aussage in 7,1b stamme weder direkt aus Korinth noch gehe sie auf Paulus zurück, sie sei vielmehr „Teil des kommunikativen Prozesses *zwischen* Paulus und der Gemeinde", offenbar hätten die Korinther einem früheren Votum des Paulus zur Ehelosigkeit „eine Tendenz zum Grundsätzlichen gegeben" (100.101, Hervorhebung im Orig.). 7,14 sage nichts über eine mögliche Kindertaufe (121), in 7,21b sei gemeint, dass der Sklave von einer Möglichkeit zur Freilassung Gebrauch machen solle (134). Zum ὡς μή in 7,29–31 betont M., damit sei eine Existenzerfahrung des Menschen beschrieben, „unabhängig von der Situation der Naherwartung", denn christliche Existenz bewege sich immer „an der Grenze der Zeit" (144.145). Zur „theologischen Sachproblematik von 1 Kor 7" stellt M. fest, das Votum des Paulus zugunsten der Ehelosigkeit enthalte den Aspekt, „daß das Heil nicht in der Sexualität – sei es in ehelicher Realisierung, sei es in eheloser Sublimierung – gesucht werden darf [...] Denn nur dort, wo die Ehepartner ihre Beziehung nicht mit pseudosoteriologischen Ansprüchen belasten, ist eine wahrhaft menschliche Partnerschaft möglich" (161).

Zu 8,1–11,1 erinnert M. an ein rhetorisches Gliederungsschema von Heinrici, betont aber, man werde „den rhetorischen Gestaltungswillen des Paulus nicht überstrapazieren dürfen" (171). Am Ende der Auslegung fragt er nach der Bedeutung für heute und betont dabei die Rolle der „Schwachen": Wichtig sei die Einsicht, „daß die für Christen und Christinnen kennzeichnenden Freiheitsrechte nach Paulus sich nicht an und für sich definieren, sondern sich immer am Gegenüber der schwachen Brüder und Schwestern bemessen, die durch die Wahrnehmung der eigenen Freiheitsrechte nicht gefügig zu machen, sondern aufzuerbauen sind. Die so geforderte Rücksichtnahme ist für Paulus alles andere als eine Einbuße an Freiheit, sondern geradezu deren Eigenart." (285) Die paulinische Argumentation zum Thema „Götzenopfer" zeige, dass es zwischen heidnischer und jüdisch-christlicher Weltsicht keine Vermischung geben könne: „Die (heidnische) Gegenwelt wird nicht durch Konformität bekehrt, sondern durch Alternative" (287).

Bd 3 mit der Auslegung von Kap. 11–16 ist der umfangreichste Teilband. Das Vorwort von Marlis Gielen gibt Auskunft über die traurige, dann aber auch wieder sehr erfreuliche Entstehungsgeschichte, die schließlich zum vorliegenden Bd führte. Abermals wurde Literatur nachgetragen (17f.). Die Struktur der Kommentierung entspricht der in Bd 2, wobei auch hier abschließend die „Bedeutung für heute" (zu 11,2–16) oder „Theologische Perspektiven" (zu Kap. 12–14) herausgearbeitet werden, während Gielen bewusst darauf verzichtet hat, einen entsprechenden Abschnitt etwa zu Kap. 15 zu verfassen (14f.). An der abgeschlossenen Kommentierung M.s von 11,2–15,11 nahm Gielen keine Änderungen vor, von 15,12 an beginnt ihre Auslegung, ohne dass dies im laufenden Text nochmals vermerkt wird.

Auch zu Bd 3 können nur Einzelbeobachtungen vorgestellt werden. Zu 11,2–16 stellt M. fest, offenbar habe man in Korinth „die Geschlechtsrollensymbolik im Gottesdienst (!) bewusst eingeebnet oder relativiert"; Paulus komme es demgegenüber auf die Einhaltung der Differenz an, „nicht auf die Einrichtung einer patriarchalen Hierarchie in der Gemeinde", und insofern scheine der Text „den Frauen gegenüber viel aufgeschlossener zu sein als manch moderne Kirchenverlautbarung". Freilich sei die Schlussfolgerung, Männer wie Frauen müssten gleichermaßen zum Priester- und Bischofsamt zugelassen werden, illegitim, da es in Korinth um die Ausübung von Charismen und nicht um die Ausübung eines Amtes ging; möglich sei freilich, „dass das Problem gar nicht bei den Frauen liegt, sondern bei einem verengten heutigen Amtsverständnis" (69.71.72 – es fällt auf, dass ein nicht römisch-katholisches Amtsverständnis hier nicht in den Blick kommt).

Zu den Missständen beim Abendmahl in Korinth stellt M. fest, das für Paulus eigentlich Störende sei „das Auseinanderfallen von Sakrament und dem es begleitenden Essen, dem Paulus einen hohen Symbolwert beimisst" (83). Zutreffend sieht M., dass Paulus den Sachverhalt kritisiert, dass „‚jeder' der Anwesenden das selbst Mitgebrachte verzehrt", doch die anschließende These, „die Ärmeren" hätten sich nur bescheidene Kost leisten können, „während die Reicheren auch exquisite Speisen dabei hatten und v. a. mit dem Wein nicht zu geizen brauchten", bleibt trotz 11,21b ohne Textbasis; M. stellt denn auch fest: „Wie man sich das konkret vorzustellen hat, lässt der Text offen", und es werde auch nicht gesagt, „was positiv hätte geschehen sollen" (87). M.E. wird der Text sofort verständlich, wenn man auf eine stark hypothetische „sozialgeschichtliche" Auslegung der Stelle verzichtet.

Kap. 13 wird von M. als „Wertepriamel" verstanden, die von vornherein für den Kontext in Kap. 12–14 geschaffen wurde. Das textkritische Problem in 13,3 wird relativ zügig zugunsten der Lesart καυχήσωμαι gelöst (148); der eigentliche Gegensatz, so meint M. in einer Stellungnahme zur Auslegung von W. Schrage, liege „nicht zwischen den Liebes*werken* und der Liebe [...], sondern in einer äquivoken Verwendung des Liebesbegriffs. Denn wenn die Speisung der Armen und die Hingabe des eigenen Lebens nicht aus Liebe zu den anderen, sondern zum eigenen Ruhm geschieht, handelt es sich nicht mehr um *Liebes*werke, sondern um egoistische Selbstbestätigungen" (154, vgl. 231).

Zum berühmten „mulier taceat ..." in 14,34f. zeigt M. schon in der Analyse, dass V. 33b-36 syntaktisch, aber auch semantisch und pragmatisch aus dem Rahmen fallen(199f.); die Debatte im einzelnen wird dann sehr eingehend geführt (213–223), sowohl im Referat der These der Authentizität von V. 33b-36 wie auch im Referat der von M. dann unterstützten Gegenposition. In V. 34f. liege mit G. Dautzenberg eine Gemeinderegel vor, die durch V. 33b und V. 36 in den Kontext eingefügt werden sollte. Etwas überraschend ist M.s Hinweis, in der Gruppe der Therapeuten hätten nach Philos Darstellung in VitCont 80–85 „Männer und Frauen gleichermaßen Rederecht in der gemeinsamen Versammlung" gehabt; Philo spricht lediglich von einem gemeinsamen Chorgesang!

Zu den „theologischen Perspektiven", die M. aus Kap. 12–14 und insbesondere aus 14 gewinnt, gehört auch die Frage nach den heutigen Gottesdienstformen: „Dass es – wie man katholischerseits gerne betont – um eine ‚participatio actuosa' geht, wird aus der Außensicht nur selten nachvollziehbar, genauso wie es dem Beobachter evangelischer Gottesdienste schwer fällt, deren prinzipielle Gemeindeorientierung wahrzunehmen, wenn selbst das akklamatorische ‚Amen' dem Pfarrer oder der Pfarrerin anheimgefallen ist." (232) Zum Thema „Amt" stellt M. kurz die Entwicklung in nachpaulinischer Zeit dar (233–236), wobei er meint, die Kirche brauche „ein souveränes Amt, das die Kompetenz der anderen nicht beschneidet, sondern anerkennt und fördert", was auch in der Gestaltung der Gottesdienste sichtbar gemacht werden müsse (236).

Zu Kap. 15 bietet M. in Auseinandersetzung mit anderen Positionen eine klare Gliederung (Übersicht 248). Die Auslegung von 15,1–11 beginnt mit fünf Seiten Literaturangaben (249–254); die Bekenntnisformel in V. 3b-5 wird sorgfältig analysiert und eingehend theologisch ausgelegt (261–283). M. nimmt an, dass sie dem Paulus wahrscheinlich in Antiochia vermittelt wurde, aber „schon im Jerusalem im Kreis der Hellenisten ihre jetzige griechische Form erhalten haben" könnte (266). Die Wendung „für unsere Sünden" bezeichne „den Gedanken der identitätswahrenden Repräsentanz": Indem der Messias zum Repräsentanten des seine Identität verfehlenden Menschen wird, erhält dieser die Möglichkeit, „nicht nur sich selbst zu erkennen, sondern auch in der gläubigen

Identifizierung mit Christus seine wahre Identität zu finden" (269). In den Wendungen „begraben" und „auferweckt am dritten Tag" zeige sich „indirekt [...], dass die Aussage von der Auferweckung Jesu die Grenzen deskriptiver Sprache überschreitet"; das Auferweckt-Werden müsse „als sprachlicher Akt der Bedeutung gewertet werden, mit dem ein der empirischen Welt nicht mehr zugängliches Geschehen im Rahmen der symbolischen Welt gedeutet wird" (271.274). Ursprünglich, so M., sei die Auferweckung Jesu „als Auftakt der eschatologischen Neuschöpfung" verstanden worden; die Frage des leeren Grabes, so die weitere m. E. stark hypothetische Erwägung, sei erst dann reflektiert und problematisiert worden, als man merkte, dass „die Geschichte (zumindest noch begrenzte Zeit) weiterlief, so dass man die eschatologisch gemeinte Aussage [...] als in der Geschichte stattfindende Prolepse einer noch zu erwartenden eschatologischen Auferweckung deuten musste" (275). Der Hinweis auf die noch lebenden Erscheinungszeugen in V. 6 habe die Funktion, die Erscheinung vor den „500 Brüdern" „verifizierbar zu machen" (285), was m. E. schon angesichts des betont am Ende stehenden „etliche aber sind gestorben" wenig wahrscheinlich ist.

Mit 15,12 beginnt der allein von Marlis Gielen verantwortete Schlussabschnitt des Buches; dass dies beim Lesen weder stilistisch noch inhaltlich auffällt, ist beeindruckend – Gielen hat sich erfolgreich darum bemüht, die Einheitlichkeit der Auslegung zu wahren (notiert werden aber Differenzen zu Aussagen M.s in Bd 1 zur Literarkritik des 2 Kor, 405.409f.). Zu 15,12–19 nimmt Gielen an, die Korinther hätten zwar die Auferstehung der Toten bestritten, nicht aber „ein Fortleben der in Christus Entschlafenen", das sie vielmehr erwartet und erhofft hätten (299). Zu 15,22 folgt sie der Annahme, „alle" meine in beiden Satzteilen wirklich „alle Menschen"; sie bietet dann eine sorgfältige Interpretation der Adam-Christus-Typologie (315–318). Die schwierige Frage, was in V. 24 mit τέλος gemeint sei, beantwortet Gielen vom Begriff τάγμα her: es ist „die große Abteilung bzw. Legion der nichtchristlichen Toten" (321; Gielen verweist auf die „extrem sparsame Diktion der Verse"). Zur Vikariatstaufe in V. 29 meint Gielen, diese sei in Korinth und wohl auch sonst in paulinischen Gemeinden „eine selbstverständliche Praxis" gewesen, und zwar auch seitens der Gruppe der Auferstehungsleugner; Paulus gehe es darum, die von diesen „mit der Totentaufe verbundene Heilshoffnung als nichtig zu entlarven, und zwar *unter der Voraussetzung der Gültigkeit ihrer These*" (332, Hervorhebung im Orig.). Die Aussage in V. 32 sei metaphorisch gemeint – Gegner hätten sich Paulus gegenüber „wie wilde Tiere" gebärdet (337).

Bei dem schwierigen Textabschnitt V. 35–49 verfährt Gielen so, dass sie die einzelnen Unterabschnitte (V. 35–38.39–41.42–44.45–49) je für sich übersetzt und auslegt, womit sie dem Argumentationsgang und dabei insbesondere dem Wechsel der Bilder in besonderer Weise gerecht wird. Besonders ausführlich ist die Exegese von V. 45–49; hier zieht sie v. a. Aussagen Philos heran, weil sie vermutet, dass ein von Philo inspiriertes Verständnis von Gen 1–2 „im theologischen Konzept der korinthischen Apollosgruppe eine große Rolle gespielt haben" dürfte und „wohl auch die Basis für die Bestreitung einer Totenauferstehung" bildete (362; vgl. auch 375–380 zu V. 50) – eine m. E. nicht wirklich zu belegende Vermutung. Sehr ausführlich legt Gielen die gelegentlich als Glosse angesehene Aussage in 15,56 aus (386–392). Sie fordert mit Recht, „die Unterscheidung zwischen einer *früh-* und *spät*paulinischen Theologie [...] grundsätzlich zu hinterfragen", da doch alle erhaltenen authentischen Briefe „Zeugnisse der *spät*paulinischen Theologie" seien; plausibler sei die „Beachtung der Situationsgebundenheit" der Briefe (387, Hervorhebung im Orig.). Die „Kurzformel der paulinischen Rechtfertigungslehre" in 15,56 lasse die Vermutung zu, dass der Gemeinde „ihre Begründung vertraut war"; überdies sei ja schon in 15,21a.22a „die Verbindung von Sünde und Tod zumindest implizit thematisiert" worden (388.391).

Ungewöhnlich eingehend (395–470) erfolgt die Kommentierung des „sonst eher stiefmütterlich behandelte[n] 16. Kapitel[s]", was Gielen in einem Bild aus dem Sport auch darauf zurückführt, dass sie sich ja „gerade erst ‚warmgelaufen'" hatte (so das Vorwort, 15). Gielen folgert aus 16,2, Paulus habe sicherstellen wollen, „dass nach seinem Eintreffen keine Sammlungen mehr durchgeführt werden sollen", da er so „dem Vorwurf der Bevormundung und Kontrolle der Gemeinde" am besten habe vorbeugen können (411f.) – eine m. E. nicht überzeugende Interpretation der Anweisung von 16,2a, die durch die Erläuterung in V. 2b doch nur noch drängender wird. Aus 16,10f. folgert Gielen, Timotheus sei wahrscheinlich der Überbringer des 1 Kor; Paulus denke in 16,10.11a an dessen Entsendung, in V. 11b bereits wieder an dessen Rückkehr (425–431; hier liegt eine von Gielen ausdrücklich markierte Differenz zu Merkleins Auslegung von 4,17 [Bd 1, 328–331] vor).

Wertvoll und plausibel sind die Ausführungen zum Begriff „Gemeinde in seinem/ihrem Hause" (459–464, zu 16,19); diese Wendung bezeichne „weder die Gesamtgemeinde eines Ortes noch eine Hausgemeinde, die als selbständige Teilgemeinde mit der vollen Bandbreite gemeindlicher und zumal gottesdienstlicher Vollzüge in und neben der Ortsgemeinde existiert", sondern gemeint sei eine jeweils konkret identifizierte „christliche Hausgemeinschaft", auch wenn „genauere Spezifizierungen [...] kaum möglich" seien (463.464).

Abschließend wird man natürlich bedauern müssen, dass insbesondere zu Kap. 15 und dann auch zum 1 Kor im ganzen theologisch-systematische und „aktuelle" Schlussbemerkungen im Sinne der von Helmut Merklein zu vielen Textabschnitten entworfenen „Theologischen Perspektiven" fehlen; aber es ist doch zugleich nur allzu verständlich, dass Gielen gerade hier Verzicht leistete. Dank ihrem besonderen Einsatz hat dieser überaus wertvolle Kommentar einen würdigen Abschluss gefunden. Dem in der Widmung zum Ausdruck kommenden Dank an Erich Gräßer, der ebenso wie M. Wolter als Herausgeber des ÖTK Marlis Gielen zur Fertigstellung ermutigte, können sich die Leserinnen und Leser nur anschließen.

Bethel Andreas Lindemann

Zeigan, Holger: **Aposteltreffen in Jerusalem.** Eine forschungsgeschichtliche Studie zu Galater 2,1–10 und den möglichen lukanischen Parallelen, – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2005. 592 S. (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte, 18), geb. € 84,00 ISBN: 978–3-374–02315–8

Die Legitimierung der beschneidungsfreien Mission nach Gal 2,1–10 stellt für das früheste Christentum einen Markstein dar. Doch dessen historische Umstände sind nach wie vor unklar. Ist die geschilderte Episode identisch mit dem Aposteltreffen von Apg 15, oder steht ein anderer Jerusalembesuch des Paulus im Hintergrund? Je nachdem ergeben sich unterschiedliche Annahmen über die Anfänge der Heidenmission und die paulinische Chronologie. Holger Zeigan stellt in seiner forschungsgeschichtlichen Studie die verschiedenen Lösungsansätze zu dieser Frage vor und möchte damit zu einer weiteren Beschäftigung mit dem Thema anregen. Zugleich formuliert er einen eigenen Vorschlag zur Terminierung des Aposteltreffens. Die von Michael Bachmann begleitete Arbeit wurde 2003 in Siegen als Diss. angenommen.

Die Darstellung beginnt mit der im deutschsprachigen Raum am häufigsten vertretenen Korrelation von Gal 2,1–10 mit Apg 15. Die einzelnen Forschungspositionen lassen sich darin unterscheiden, wie sie Apg 11,27–30; 12,25 beurteilen, wo ebenfalls von einem Jerusalembesuch des Paulus die Rede ist: Während zahlreiche Exegeten Apg 11,27ff als redaktionellen Kunstgriff von Lukas oder „bloße Fiktion" auffassen (seit Ferdinand Christian Baur), rechnen andere mit einer Dopplung des Erzählmotivs von Apg 15 und 11 (etwa David Catchpole); weitere unterstellen, Paulus sei von Lukas irrtümlich als Reiseteilnehmer verzeichnet worden (Traugott Holtz, Martin Hengel). Manche meinen, Paulus habe die in Apg 11 erwähnte Kollektenreise verschwiegen (Joseph Barber Lightfoot), wieder andere rechnen mit einer Vertauschung der – jeweils für historisch gehaltenen – Ereignisse Apg 11 und 15 (etwa Ferdinand Hahn).

Nach einer zweiten Gruppe von Thesen findet Gal 2,1–10 Widerhall in Apg 18,22, obgleich der Besuch in Jerusalem sich aus dem Text dort nicht zwingend ergibt. Verschiedene Forscher halten am lukanischen Rahmen fest und rechnen so mit einem zweiten Aposteltreffen nach jenem von Apg 15 (Jakob van Bruggen). Anderen Überlegungen zufolge gehört die in Apg 15 geschilderte Auseinandersetzung um die Beschneidung an die Stelle von 18,22, wurde jedoch von Lukas aus theologischen Gründen an den Beginn der Heidenmission verlegt. Ein umfänglicher Abschnitt des besprochenden Bdes (261–305) widmet sich John Knox mit seiner konsequent aus den Paulinen erhobenen Chronologie sowie von ihm inspirierten Exegeten (Robert Jewett, Gerd Lüdemann).

Eine dritte Gruppe von Auslegern verortet das Aposteltreffen von Gal 2,1–10 vor Apg 15 und sucht eine Korrelation mit Apg 11f – v. a. solche, die dem chronologischen Aufriss des Lukas stärker vertrauen. Dazu zählen William Mitchell Ramsay, Rudolf Bultmann oder auch Frederick Fyvie Bruce. Die Studie berücksichtigt auch weitere Thesen, die in der Forschungsgeschichte ohne großen Nachhall blieben, wie die Korrelation von Gal 2,1–10 mit Apg 9,26–30; 15,1–4.12 (Johannes Weiß) oder mit Apg 20,4–21,26 (Carl Clemen).

Abschließend nimmt der Vf. selbst ausführlich zu der Frage Stellung (415–492). Die Adressaten sind aus seiner Sicht in Südgalatien zu suchen; in der Datierungsfrage, die für ihn „durchaus verwickelt" (432) bleibt, vermutet er lediglich eine zeitliche Nähe des Gal zu Röm und 1/2 Kor (ebd.), näherhin eine Abfassung unmittelbar nach dem Antiochenischen Zwischenfall (454), womöglich in den frühen 50er Jahren (455). Der Vf. optiert für eine Korrelation von Gal 2,1–10 mit Apg 11,27–30; 12,25; die Kollektenreise müsse „in der Mitte der 40er Jahre" stattgefunden haben (483), genauer im Jahr 45 (490). Bei dieser Gelegenheit hätten die Gemeindespitzen in Jerusalem der beschneidungsfreien Heidenmission ihre Anerkennung ausgesprochen. Der in Gal 2,11ff geschilderte Zusammenstoß zwischen Paulus und Petrus sowie Barnabas sei nach dem Zerwürfnis zwischen dem Völkerapostel und seinem früheren Kollegen Barnabas (Apg 15,36–40) anzusiedeln und falle in die Zeit des Antiochia-Besuchs von Paulus in Apg 18,22 (483f).

Z. führt souverän durch die Vielfalt der Datierungsthesen, die für sich jeweils eine mehr oder weniger komplexe Argumentation aufweisen und zudem oft nur in Nuancen voneinander abweichen. Ohne Anspruch auf eine endgültige Lösung des klassischen Auslegungsproblems zu erheben, ordnet er die Diskussion und bietet zugleich mit seinem doppelten Bezug von Gal 2 auf Apg 11f und Apg 18 einen eigenständigen Beitrag. Die unprätentiösen, sachlichen Darstellungen der einzelnen Exegeten macht den Bd zu einem wertvollen Kompendium für alle, die sich auch über Gal 2,1–10 hinaus mit Argumentationsstrategien in der Pauluschronologie befassen. Tabellen im Anhang gewähren einen schnellen Überblick über die forschungsgeschichtliche Abfolge von Namen und Thesen. Neben einem Quellenindex erleichtert ein Sachregister das Auffinden von Einzelthemen, die sich nicht über das ausführliche Inhaltsverzeichnis erschließen.

Rom Burkhard Jürgens

Kirchengeschichte / Patrologie

Grande, Dieter / **Straube,** Peter-Paul: **Die Synode des Bistums Meißen 1969 bis 1971.** Die Antwort einer Ortskirche auf das Zweite Vatikanische Konzil, – Leipzig: St. Benno 2005. 387 S., kt € 14,80 ISBN: 3–7462–1806–3

Für den, der den Weg der katholischen Kirche in der DDR nicht näher kennt, mag das ein erstaunlicher Vorgang sein: 35 Jahre nach einer Diözesansynode, der Synode des damals einzigen selbständigen Bistums auf dem Gebiet der DDR, des Bistums Meißen (seit 1979 Dresden-Meißen), werden die Beschlüsse und Dokumente dieser „Antwort einer Ortskirche auf das Zweite Vatikanische Konzil" publiziert. Dafür gibt es mehrere Gründe.

Zum einen war dies weltweit die erste nachkonziliare Synode, und dies unter den erschwerten Bedingungen eines kommunistischen Staatssystems. Obwohl Rom dies positiv sah und umgehend Dispens von can. 358 des geltenden CIC (Teilnahme von Laien) erteilte, führte schon das erste Synodaldekret „Ziele und Aufgaben der Erneuerung des Bistums Meißen" nach dem II. Vatikanum zu einer gewissen Spaltung der bis dahin immer öffentlich demonstrierten Einheit der Bischöfe und Administratoren, die die Jurisdiktion auf dem Gebiet der DDR ausübten. So warf der Berliner Kardinal Alfred Bengsch dem ganzen Verfahren wie v. a. diesem Dekret Häresie (u. a. „einseitiges Kirchenbild") vor (293). Da er auf dem Konzil schon gegen die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" gestimmt hatte, mag seine Abneigung angesichts des Aufbaus dieses Dekrets erklärbar sein, das stringent vom Volk Gottes (Kap.1) ausgeht und vornehmlich das Gemeinsame von Klerus und Laien betont: Kap. 2 Brüderlichkeit und Mitverantwortung; 3 Freiheit und Autorität; 4 Die Ordnungen der Kirche (ausgehend von der Gemeinde); 5 Mitarbeiter Gottes.

Letztlich wohl auf Veranlassung Bengschs erstellten die Professoren Georg May (Mainz), Leo Scheffczyk (München) ablehnende und Rudolf Schnackenburg (Würzburg) ein zustimmendes Gutachten. Der Exeget und Oratorianer Wolfgang Trilling, dessen Handschrift im Dekret deutlich erkennbar ist, fragte bei den Professoren Joseph Ratzinger (Regensburg), Walter Kasper (Tübingen) und Karl Rahner (Münster) an, die alle keinerlei Probleme sahen und ausgesprochen zustimmend reagierten (alle Gutachten auf S.130–171). Die münstersche Fakultät stellte sich insgesamt hinter das Dokument, indem sie Trilling 1971 das theologische Ehrendoktorat verlieh, u. a. mit der Begründung: Sie ehrt „den Mann der Kirche, der sich besonders verdient gemacht hat um die Meißener Diözesansynode, deren vorwärtsweisende Beschlüsse weithin Beachtung und Anerkennung gefunden haben".

Während die Beschlüsse in der DDR selbst nicht öffentlich publiziert werden konnten, wurde das Synodaldekret I umgehend im Westen veröffentlicht: HerKor 24, 1970, 576–581; später auch in: W. Trilling, „Trauer gemäß Gott." Leiden in und an der Kirche in der DDR, hg. v. K. Richter. Münster 1994, 147–167 (MthA 33).

Der Meißener Bischof Otto Spülbeck, der Liturgischen Bewegung verpflichtet und einer entsprechenden Ekklesiologie verbunden, kündigte die schon seit Jahren vorbereitete Synode unmittelbar nach dem Konzilsende an, so dass die beschlossenen Dekrete I (Titel s. o.) und II über die Ordnungen der Räte (ausgehend vom Pfarrgemeinderat) schon am 26.3.1970 in Kraft gesetzt werden konnten. Nach dem kurz darauf erfolgten plötzlichen Tod Spülbecks und der Ankündigung einer Pastoralsynode für alle Jurisdiktionsbezirke in der DDR parallel zur Würzburger Synode stand der neue Bischof Gerhard Schaffran „vor dem Problem, ehrlicher Vermittler zwischen den Fronten zu sein. Indem er sich dafür einsetzte, dass die Beschlüsse der Diözesansynode in die Pastoralsynode der DDR einflossen, konnte er polarisierende Tendenzen mindern" (65; vgl.: Konzil und Diaspora. Die Beschlüsse der Pastoralsynode der katholischen Kirche in der DDR, hg. im Auftrag der Berliner Bischofskonferenz. Berlin 1977).

Diese Vorgänge und die insgesamt sechs Dekrete sowie die Kommissionsarbeit der Synode dokumentiert dieser Bd, der auch ein Verzeichnis der Synodalen und Beobachter sowie ein Personen- und Sachregister und einen Bildteil enthält. Es lohnt sich, v. a. das Dekret I mit der DDR-Pastoralsynode wie den Beschlüssen der bundesdeutschen Synode (vgl.: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung I. Freiburg 1976) zu vergleichen. Was in Meißen entwickelt wurde, könnte heute noch Vorbild für andere Bistümer sein. Joachim Reinelt, dem derzeitigern Bischof von Dresden-Meißen, gebührt Dank, dass er dieser für die deutsche Kirchengeschichte höchst bedeutsamen Veröffentlichung zugestimmt hat, die „dem heutigen Leser zeigt, wie Bischof, Priester und Laien in jahrelangem Mühen versucht haben, das bewährte Alte und das notwendige Neue zu verbinden für die Erfüllung des Heilsauftrages in unserem Bistum" (9 f.).

Münster Klemens Richter

Le Goff, Jacques: **Der Gott des Mittelalters.** Eine europäische Geschichte. Gespräche mit Jean-Luc Pouthier, – Freiburg: Herder 2005. 109 S., kt € 9,90 ISBN: 3–451–28500–2

Bereits seit Jahrzehnten bezieht der französische Historiker Jacques Le Goff die vielfältigen Bereiche des religiösen Lebens und der spirituellen Vorstellungen in seine interdisziplinär angelegten und mentalitätsgeschichtlich ausgerichteten Analysen des abendländischen Mittelalters ein.

Das vorliegende Buch, dessen Ausführungen in der Weise eines Interviews präsentiert werden, berücksichtigt – anders als es der Titel nahe legen könnte – weder den Gott der Muslime noch den Gott der Juden. Zwar verehrten und verehren alle drei Religionen den einen Gott; doch L. konzentriert seine Ausführungen allein auf den Gott der Christen. Freilich bleibt der Titel selbst unter den genannten Einschränkungen noch undeutlich; denn über Gott ‚an sich' handelt L. nicht. Trefflicher hätte er deshalb von einer Geschichte des geglaubten Gottes sprechen können, deren Spuren er nachzeichnen will; was L. intendiert, ist nichts Anderes als eine Wandlungsgeschichte der christlichen Gottesvorstellung.

Im inhaltlichen Zentrum von L.s Reflexionen steht die These, dass die abendländischen Menschen im ersten Jahrtausend v. a. den strengen und zornigen Gott verehrt hätten, während die Christen des Hohen und des Späten Mittelalters den leidenden und liebenden Gott in den Vordergrund gerückt hätten: Die Krisen des Hochmittelalters „machten die Menschen empfänglicher für das Bild eines leidenden Gottes, für den Christus der Passion. Gleichzeitig waren sie auf der Suche nach Schutz. Daher rührt die Entfaltung der Rolle des Heiligen Geistes und die zunehmend wichtigere Position der Jungfrau Maria." (52)

Auf den ersten Blick erscheint L.s Schlüsselthese plausibel. Doch schon beim zweiten Nachsinnen erheben sich Zweifel, die beispielhaft ausgefaltet werden sollen:

1. Gewiss ließe sich zugunsten von L.s Grundidee die Geschichte der mittelalterlichen Kreuzigungsdarstellungen anführen, in deren Mittelpunkt seit der Gotik mehr denn je der leidende Christus steht. Freilich gerät L.s These deutlich ins Wanken, wenn man die frühesten, stark johanneisch geprägten Corpus Christi-Darstellungen in die Überlegungen einbezieht: Hier nämlich erscheint Christus als der Lebende am Kreuz – also weder als der allwissende Pantokrator noch als der strenge Richter!

2. Die von L. festgestellte Koinzidenz von der Hintanstellung des zornig-strengen Gottes zugunsten eines von der hoch- bzw. spätmittelalterlichen Frauenmystik verehrten Christus als Kind oder Schmerzensmann unterstützt die These des vorliegenden Buches nur scheinbar; denn die Hinwendung zur Gotteskind- und Gottesgeburt-Spiritualität prägt bereits nachhaltig die Theologie der Kirchenväter, unübertroffen diejenige des Klemens von Alexandrien.

3. Auch die „Geburt des Fegefeuers", das L. mit seiner strafmildernden Wirkung im Hochmittelalter angesiedelt wissen wollte, ist gemäß liturgiegeschichtlicher Expertise (A. Angenendt, Geschichte der Religiosität, 2. Aufl., Darmstadt 2003) tatsächlich bereits im 6./7. Jh. anzusiedeln. Damit fällt auch das ‚purgatorium' als Stütze für die Behauptung aus, derzufolge man sich Gott erst ab dem Hochmittelalter als menschenfreundlich und leidend vorgestellt hätte.

Im Sinne eines Fazits wird man festhalten müssen, dass die These von L. allzu holzschnittartig daherkommt, von einer biblisch-altkirchlichen Vergewisserung absieht, in der zugrundegelegten Quellenbasis unklar bleibt (die für die Gottesfrage zentralen liturgischen Zeugnisse fehlen sogar gänzlich) und in ihren Folgerungen viel zu weit ausgreift: So hat die Wertschätzung der Kinder im Mittelalter – anders als L. behauptet (52f.) – ihren Ausgang nicht von der mit dem leidenden Christus in den Mittelpunkt geratenen Jungfrau Maria genommen (52f); vielmehr wurzelt die zuvor unbekannte Hochachtung gegenüber den Kindern in der zentralen Stellung, die das Jesuskind im Zuge der spätmittelalterlichen Frauenmystik zugesprochen bekommt. Nicht von ungefähr siedelten sich zwischen Spätmittelalter und Neuzeit um jene Nonnenklöster, die die mystische Jesuskind-Verehrung zu ihrem Kernanliegen erhoben, soziale und schulische Initiativen zugunsten der Kinder an (dazu: H. Lutterbach, Gotteskindschaft. Kultur- und Sozialgeschichte eines christlichen Ideals, Freiburg 2003). Freilich hätte L. die durch den Judaisten Peter Schäfer in den Mittelpunkt gerückte These aufgreifen können, derzufolge das hochmittelalterliche Aufkommen der Marienverehrung im Abendland als ein Versuch (übrigens zeitgleich mit der Reintegration der Kabbala inklusive der weiblichen Seite Gottes in das jüdische Gottesbild) zu verstehen ist, auch christlicherseits den latent immer vorhandenen Mythos von der Doppelgeschlechtlichkeit Gottes in das Gottesbild zu reintegrieren. Kurzum: Die Fragestellung, der sich der Mediävist L. widmet, hätte angesichts ihrer theologischen Implikationen einer intensiveren Rückbindung an den internationalen theologischen Forschungsstand bedurft. Mit diesem allerdings zeigt sich L. nicht wirklich vertraut.

Essen Hubertus Lutterbach

Godman, Peter: **Der Vatikan und Hitler.** Die geheimen Archive, – München: Droemer / Knaur 2004. 368 S., geb. € 19,90 ISBN: 3–426–27308-X

Peter Godman hat es mit dem Geheimen. Im Jahre 2001 veröffentlichte er „Weltliteratur auf dem Index" mit dem Untertitel „Die geheimen Gutachten des Vatikans" (Berlin / München 2001) und „Die geheime Inquisition" mit dem Untertitel „Aus den verbotenen Archiven" (München 2001). Nun ist es „Der Vatikan und Hitler" mit dem merkwürdigen Untertitel „Die geheimen Archive", so dass man ein wenig ratlos bleibt, was denn nun der Inhalt des Buches sein soll, wenn man zusätzlich durch den Schutzumschlag noch in die Irre geführt wird, der ein bekanntes Foto zeigt, nämlich Nuntius Pacelli, der nach seinem Abschiedsbesuch das Reichspräsidentenpalais verlässt – allerdings war dies im Jahre 1929, hat also mit Hitler nichts zu tun.

Offenbar soll mit der strapazierten Vokabel „geheim" das Leserinteresse geweckt werden, deshalb wird auch nicht erklärt, dass es sich in unseren Tagen nur noch um eine Bezeichnung des Archivs handelt, ähnlich wie es in Berlin das „Geheime Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz" gibt und das vatikanische Archiv nach bestimmten Regeln der Forschung durchaus offen steht. So sind die Akten aus dem Pontifikat Pius XI. im Frühjahr 2003 zugänglich geworden und für eine bevorzugte Person wie Peter Godman sogar schon seit 1996. Man darf also gespannt sein, was G. an neuen Forschungsergebnissen vorlegt.

Lassen wir einmal den etwas zu journalistischen Stil beiseite, der es mit den Einzelheiten nicht immer so genau nimmt, so formuliert er immerhin ein Ziel seiner Untersuchung, nämlich „hinter die Kulissen dieser nach außen scheinbar abgeschotteten Welt [des Vatikans] zu blicken" und „die Überlegungen und Motive der Männer [zu] durchleuchten, die an der Spitze der Kirche deren Politik formulierten, und sowohl ihr Handeln [zu] betrachten als auch die Handlungsoptionen, die sie verwarfen" (14). Er will „das Drama" durchleuchten, „das sich hinter den Kulissen abspielt" und nicht nur Papst Pius XII. in den Blick nehmen, „sondern auch manch weniger bekannte Figur" und gegenüber den ausgetretenen Pfaden der Moralisten und deren Behauptungen einer persönlichen Schuld Pius' XII. und der Kirche durch eine „neue Herangehensweise [...] den bislang ungehörten Stimmen im Innern des Vatikan aufmerksam [zu] lauschen" (15).

Solche Ankündigungen lassen nicht ein trockenes wissenschaftliches Buch erwarten, sondern eine spannende Geschichte, die deswegen ja noch nicht unwissenschaftlich zu sein braucht.

Einen ersten Blick ins Innere des Vatikans lässt G. den Leser im dritten Kap. „Im Innern des Vatikans" tun, doch finden sich hier nur einige Bemerkungen zum Heiligen Offizium und zur Ablehnung der Petition der „Freunde Israels" auf Streichung der Passage über die Juden in der Karfreitags-Liturgie, ohne dass Aufbau und Arbeitsweise der Behörde in irgendeiner Form erläutert würden. Die eher abschätzigen Bemerkungen zu einzelnen Personen gipfeln in der Beurteilung, dass die Mitarbeiter des Papstes „über die verschlagene Raffinesse von Höflingen und über die glühende Überzeugung von Missionaren" verfügten mit einer „entschieden italienischen Perspektive" (54). Da ist man nun nicht so recht klüger. Aber bald taucht neben Pius XI., Pacelli und Merry Del Val – „führender Kardinal" im Heiligen Offizium – auf der römischen „Bühne" (15) eine weitere Hauptperson des „Dramas" auf, der Österreicher Alois Hudal, seit 1923 Rektor der deutschen Nationalstiftung Santa Maria dell'Anima, seit 1933 Titularbischof und einer der Konsultoren des Hl. Offiziums. Hudal ist für G. die Schlüsselfigur des „Dramas". Des ehrgeizigen und antisemitischen Hudal „zweigleisiger Plan" (87) sei es gewesen, das Böse in der NS-Ideologie zu verurteilen, und im Weiteren die Bewegung zu christianisieren, und er habe letztlich Pius XI. zu einer genaueren Untersuchung des Phänomens Nationalsozialismus veranlasst. Mit seinen Schriften von 1935 „Deutsches Volk und christliches Abendland" und „Der Vatikan und die modernen Staaten" (beide Innsbruck 1935) habe Hudal sich in der historischen Mission eines zweiseitigen Vermittlers gesehen, der dem Hl. Stuhl das NS-Reich ebenso näher bringen könne wie den Hl. Stuhl dem Dritten Reich. G. scheut sich nicht, Staatssekretariat, Heiliges Offizium und Hudal als dramatis personae auf der gleichen Handlungsebene zu positionieren, bis der von letzterem so sehr erstrebte weitere Aufstieg in der vatikanischen Hierarchie mit der Distanzierung des Hl. Stuhls von seinen „Grundlagen des Nationalsozialismus" im Osservatore Romano vom 13. November 1936 endete.

Im Weiteren wird die Vorbereitung der Enzyklika „Mit brennender Sorge" in längeren Zitaten erörtert und ein wenig abrupt endet die Darstellung mit einigen Bemerkungen zu weiteren Ratschlägen des kaltgestellten Hudal und dessen späterer Verbitterung.

Nun wird man fragen, was denn der Ertrag von Peter Godmans langer und privilegierter Arbeit in den „Geheimen Archiven" ist. Das ist ein wenig schwierig zu sagen, denn zweifellos steht auch viel Richtiges in dem Buch – zumindest was die Zitate angeht –, doch liegt das Problem eben darin, dass man nicht so recht unterscheiden kann, welche Argumentation und Schussfolgerung denn nun zutreffend ist und welche nicht. Zu den nichtzutreffenden gehört zweifellos die Stilisierung der schillernden Gestalt des Bischofs Hudal zu einer der entscheidenden Personen in der Meinungsbildung über den Nationalsozialismus. So kann man dem Buch im eigentlichen Sinne wissenschaftlichen Wert nicht zusprechen, da es durch ein breites Literaturverzeichnis zwar vorgibt, den Stand der Forschung aufzunehmen, doch die Literatur eben nicht verarbeitet und die deutschen, weitgehend sogar veröffentlichten Quellen nicht heranzieht. Für die Fachdiskussion von Interesse dürfte lediglich die Wiedergabe der im Vatikan angefertigten Gutachten über Rassismus und Nationalismus, Kommunismus und Totalitarismus im Anhang in lateinischer und deutscher Sprache sein.

Am ehesten wird man das Buch als eine Art Sachbuch qualifizieren können, also einem Genre zugehörig, in dem häufig die Sache, um die es geht, so sachlich nicht dargestellt wird.

Vechta Joachim Kuropka

Hartmann, Martina: **Aufbruch ins Mittelalter.** Die Zeit der Merowinger. – Darmstadt: Primusverlag / Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2003. 222 S., geb. € 34,90 ISBN: 978–3–89678–484–1

Reich und großenteils farbig bebildert, flüssig und ohne zu viel Fachvokabular geschrieben, auf Fußnoten und deren breite Diskussion verzichtend, Quellen ausführlich und in deutscher Übersetzung en bloc sprechen lassend – günstiger können sich die Vorbedingungen für eine anregende und Gewinn bringende Lektüre einem ausdrücklich als „Studienanfänger sowie historisch Interessierte" (Vorwort) definierten Leserkreis kaum darstellen.

Und dennoch lässt die neue, zweifellos sehr breite Gesamtschau der Merowingerzeit, die ganz in der Erkenntnis der neueren Forschung diese nicht als Niedergang, sondern vielmehr als „Aufbruch" versteht, Einiges zu wünschen übrig – der Fachwelt in ihrem Drang nach mehr ‚Tiefgang' ohnehin, aber auch dem angesprochenen Leserkreis in seinem Wunsch nach einer zusammenhängenden, kompakten und ausgewogenen Darstellung, die im übrigen auch einmal erklärt und nicht nur erzählt. Plastischer, modernem Umgang angepasster Sprachgebrauch wie etwa „Chramn [...] ein recht übler Bursche" (52) dient wohl der Verständlichkeit, hilft aber in puncto Verständnis nicht weiter.

Die angesprochenen Mängel in der Darstellung äußern sich in verschiedener Hinsicht. Im allgemeinen ist ein hohes Maß an Sprunghaftigkeit festzustellen; so wird der Leser etwa zwischen Politik, Dichtung und Theologie immer wieder hin- und hergeworfen. Im Teil „Ereignisgeschichte", der immerhin etwa ein Viertel der Darstellung ausmacht, sind kaum Zusammenhänge und Strukturen zu erkennen. Einige Abschnitte, z. B. zu Desiderius von Cahors und seinem Kreis, sind mit Blick auf das Gesamte zweifellos zu ausführlich geraten. Die deutliche Gewichtung von Unzucht und Ausschweifungen im merowingischen Haus an zahlreichen Stellen des Buches wirkt insofern kontraproduktiv, als Hartmann damit die alten Negativklischees der Merowingerzeit bedient und von ihrer begründeten Sichtweise des Aufbruchs (vgl. oben) ablenkt. So erscheint der von H. vollkommen zu Recht sehr breit behandelte Aspekt ‚Frauengeschichte' wesentlich besser platziert als die ‚Frauengeschichten'. Allerdings entbehrt das in diesem Kontext erhobene Desiderat detaillierter Untersuchungen zur Rolle und Stellung der Frau in der Merowingerzeit zwar nicht grundsätzlich einer Berechtigung, verkennt aber die Leistungen und Erkenntnisse der rechts- und sozialgeschichtlichen Forschung insbesondere zu den Leges (Volksrechten) in den vergangenen Jahrzehnten.

Die Volksrechte geben das Stichwort zu einer weiteren, auf die Terminologie bezogenen Anmerkung. H. verwendet durchaus Fachvokabular – z. B. Volksrechte, Belgica II, duces, Urkirche etc. –, das zum Teil problemhaft ist, zumindest aber und gerade mit Blick auf die angesprochene Leserschaft näherer Erläuterung bedarf. Die Begriffserklärungen im anhängenden Glossar können diesem Bedürfnis nur zum Teil nachkommen und umfassen ohnehin nur einen Teil der angewandten Fachbegriffe (vgl. unten).

Diese Feststellung leitet schließlich über zu dem mit Blick auf die Fachwelt erhobenen Kritikpunkt mangelnder Tiefenschärfe. Vieles bleibt zu plakativ und undifferenziert. Als Beispiel sei das Kap. V „Die Kirche im Merowingerreich" herausgegriffen. Hier bleiben bei den Grundlagen für die Kirchenorganisation im merowingischen Frankenreich sogar die Franken selbst (!) außer Betracht. Noch schwerer wiegt allerdings, dass zahlreiche Ereignisse, Phänomene und Strukturen, die nach den Erkenntnissen der Forschung problem-

behaftet und in der Deutung umstritten sind, überhaupt nicht problematisiert werden, sondern dem Leser schlicht als Tatbestand zu vermitteln versucht werden: etwa Eigenkirche und Urkirche, Senatorenaristokratie oder die, gelinde gesagt, zumindest diskussionswürdige Behauptung, in der Merowingerzeit habe es „noch keine eigene kirchliche Gerichtsbarkeit" (134) gegeben. Stellt sich H. dann doch einmal dem historischen Problem, wie etwa der Frage, ob der Prätendent Gundowald ein Sohn König Chlothars I. war oder nicht, so ist dies zwar breit behandelt (63–65), aber bleibt doch – hier übrigens wieder über eine Frau, Radegunde, abschweifend – ein Lösungsvorschlag oder gar eine Antwort aus. Einige Prämissen und Feststellungen H.s stehen im Widerspruch zum Konsens der Forschung, entbehren aber einer näheren Begründung: etwa die die Vorstellungen vom Königsheil verkennende Deutung der Reichsteilung von 511 (47) oder die Frühdatierung des Beginns der *bella civilia* bereits auf die Reichsteilung von 561 selbst.

Das Quellen- und Literaturverzeichnis weist, bei allem Verständnis für die gebotene Knappheit der Auswahl, einige Lücken und Unausgewogenheiten auf. So vermisst man z. B. eine breitere Rezeption der neuesten englischsprachigen Forschung oder fehlen etwa grundlegende Arbeiten von Hans Hubert Anton, Michel Parisse oder Margarete Weidemann völlig, während auf kleinere, z. T. sehr spezielle Beiträge – nicht zuletzt der Vf.in selbst – durchaus nicht verzichtet wurde.

Sehr verdienstvoll, gerade mit Blick auf die Lesbarkeit des Textes selbst, sind die in einem Glossar im Anhang zusammengestellten Begriffserklärungen (210–212), die dem angespochenen Leserkreis wichtige Grundinformationen geben. Die Auswahl bleibt allerdings auch hier nur schwer durchschaubar. Während etwa das Amt des dux Erwähnung (freilich mit Fehlschlüssen) findet, sucht man im Glossar das nicht weniger bedeutsame, wesentlich komplexere des comes vergeblich. Eigengut ist hier behandelt, der problembehaftete, im Text kurz umrissene Begriff der Eigenkirche dagegen nicht mehr.

Ein nach Personen und Orten zweigeteiltes Register sowie ein Nachweisverzeichnis der zahlreichen Abbildungen schließen das Buch ab.

Dem Werk hätte eine sorgfältigere Endredaktion gut getan. Leider sind über die doch sehr zahlreichen Tipp- und Druckfehler hinaus auch offensichtlich computertechnisch (durch Kopieren, Verschieben u.ä.) bedingte Fehler stehen geblieben, die bis hin zu gänzlich unverständlichen Sätzen führen (z. B. 86).

So bleibt festzuhalten: Trotz guter, auf die Bedürfnisse der angesprochenen Leserschaft abgestimmter methodischer und konzeptioneller Ansätze, wobei über die eingangs dargelegten hinaus v. a. noch die breite Behandlung der Alltagsgeschichte (169–199) hervorzuheben ist, wird der „Aufbruch ins Mittelalter" auch dieser Leserschaft nur zum Teil gerecht werden können. Der oder die „historisch Interessierte" wird sich über ein solches Buchgeschenk, das etwa auch schon Firmlingen Anregung zur Beschäftigung mit ‚ferner' Geschichte geben kann, sicherlich freuen und sich anregen lassen, durch vertiefende Lektüre weiter in das Mittelalter aufzubrechen. Spätestens „Studienanfänger", also potentielle Historikerinnen und Historiker von morgen, sollten aber auf Überblicksdarstellungen zurückgreifen, die mehr Tiefenschärfe in historischen Zusammenhängen und Strukturen, aber auch Einzelpunkten, und ein größeres Problembewusstsein gegenüber historischen Fragestellungen aufweisen. Hierfür eignet sich etwa Eugen Ewigs mehrfach aufgelegtes Taschenbuch „Die Merowinger und das Frankenreich", dem diese Eigenschaften eo ipso zugrundeliegen; optisch unauffällig und kompakt, bis auf wenige Schwarz-Weiß-Zeichnungen unbebildert – aber gerade deswegen dem studentischen Bücherbudget zweifellos weit mehr entgegenkommend als das glanzvolle Buch von H.

Münster Thomas Bauer

Mathieu-Rosay, Jean: **Die Päpste im 20. Jahrhundert**. Übersetzt von Marianne Müller. – Darmstadt: Primus Verlag 2005. 221 S., geb. € 24,90 ISBN: 3–89678–531–1

Die klassische Papstgeschichtsschreibung ist den Spuren Leopold von Rankes bzw. (nach der Öffnung des vatikanischen Geheimarchivs 1881) des ultramontanen Gegenwerks Ludwig von Pastors gefolgt. Mit diesen Klassikern teilt sie auch deren konzeptionelle Schwachstellen, indem sie zwischen Biographien der einzelnen Päpste, einer Darstellung der Außenpolitik des Hl. Stuhls und einer Geschichte der Gesamtkirche ständig changiert. Indem Kirchengeschichte häufig auf Papstgeschichte reduziert wurde, die Päpste und die Kurie aber aus ihrem strukturellen und sozialen Umfeld gelöst wurden, blieb oft nur das moralisierende Messen derselben an einem anachronistisch interpretierten Ideal von Sittlichkeit und politischer Größe. So ist denn diese Form von Geschichtsdarstellung spätestens seit den 70er Jahren wissenschaftlich durch eine Neuorientierung der Erforschung der politischen Mechanismen im päpstlichen Rom abgelöst worden, für die, ältere Ansätze aufgreifend, im deutschsprachigen Raum etwa die Namen Ludwig Schmugge, Wolfgang Reinhard und Christoph Weber stehen. Für populäre Übersichtsdarstellungen bietet das überkommene Schema freilich noch immer seine Vorzüge und dient für das Papsttum des 20. Jh.s nicht nur dem Werk von Georg Schwaiger (München 1999), sondern nun auch Jean Mathieu-Rosay (vgl. 9) als Grundgerüst für seine Übersicht.

Das Buch setzt ein mit dem Verlust des Kirchenstaates 1871, der das Ende einer Welt bedeutet habe. Die Hauptleistung Leos XIII. sollte es dann sein, „die Kirche endlich von ihrer Sehnsucht nach dem Mittelalter abzubringen und ihr die Augen zu öffnen für die Chancen der modernen Welt" (12). Das Programm seiner ersten Enzyklika sei gewesen, das moderne Leben zu christianisieren und das christliche Leben zu modernisieren. Dem habe seine Ralliement-Politik gegenüber Frankreich entsprochen, die das Ziel gehabt habe, alle Christen in einer großen konservativen Partei zusammenzuschließen, um die Republik christlich zu durchdringen. Das maßlose polemische Assumptionisten-Blatt *La Croix* habe dies nicht verstanden. Recht ausführlich werden die mitunter sehr konfliktreichen Beziehungen des Vatikans zu den wichtigsten Staaten Europas und Amerikas geschildert. In der Verurteilung des Amerikanismus sieht der Vf. mit Abbé Felix Klein die Verdammung einer *hérésie fantôme* (41). Kritik, die Enzyklika *Rerum novarum* sei letztlich noch rückwärtsgewandt gewesen, lege hingegen anachronistische Maßstäbe an. Erst die letzten Jahre des Pontifikats seien eindeutig reaktionär gewesen, so dass der Vf. bedauert, dass die allen Bischöfen heute auferlegte Altersgrenze nicht auch für Päpste gelte, die in ihren letzten Lebensjahren häufig skrupellos von ihrer Umgebung missbraucht würden (44). Seinem Nachfolger Pius X. habe es dann nicht an Frömmigkeit, wohl aber an Toleranz gemangelt. Dieser habe – so das sehr scharfe Urteil des Vf.s – die Kirche diktatorisch regiert, der Eigenständigkeit der Laien im Politischen misstraut, seine Priester überwachen lassen und mithin „das erste totalitäre Regime des Jahrhunderts" eingeleitet (51). Er sei Gefangener eines überholten soziologischen Modells geblieben, habe aber im religiösen Bereich segensreiche Reformen eingeleitet. Habe Pius X. am Sterbebett klar für Kaiser Franz Joseph zu Beginn des I. Weltkriegs Partei ergriffen, ohne sich freilich öffentlich zu äußern, so habe sein Nachfolger Benedikt XV. sich streng an die Überparteilichkeit des Hl. Stuhles gehalten und versucht, humanitär und durch Friedensvermittlung zu helfen. Ein Durchbruch sei v. a. dessen Missionsenzyklika *Maximum illud* vom 30. November 1919 gewesen mit der Forderung, ein einheimischer Klerus solle herangebildet werden und die europäischen Missionare sollten in der Fremde ihre eigene Zivilisation vergessen.

Mit spürbarer Sympathie ist auch der Pontifikat Pius' XI. beschrieben. Beim Konklave von 1922 entgeht dem Vf., dass Merry del Val nur der Scheinkandidat der konservativen Faktion gewesen ist, die die Wahl des Pietro La Fontaine betreiben wollte. Anders als bei Pius X. nimmt er die tendenziell integralistischen Züge von dessen theologiepolitischen und gesellschaftspolitischen Reformen und Programmen nicht wahr. Auch im Verhältnis zu Mussolini hätten inhaltliche Affinitäten noch präziser herausgearbeitet werden können. Unbegründet ist auch die Beurteilung, das Reichskonkordat sei von Beginn an als Verteidigungslinie gegen die vorhergesehenen Übergriffe des nationalsozialistischen deutschen Staates unterzeichnet worden (83). Auch wurden die Sittlichkeits- und Devisenprozesse nicht erst auf die Enzyklika *Mit brennender Sorge* hin eingeleitet. Der Brief Edith Steins an den Papst schließlich wird fälschlich auf 1938 anstatt 1933 datiert (86). Sein Nachfolger Pius XII. hatte zudem seine Abschlüsse nicht an der Gregoriana gemacht (91), auch die Bedrohung durch die Münchener Revolution 1919 war nicht so dramatisch, wie vom Vf. (94) geschildert. Nach dem Krieg habe Pius XII. – so der Vf. – gegenüber Neri Gun und der *Gazette de Lausanne* freilich gelogen, als er behauptete, nicht über die Ausmaße der nazistischen Judenverfolgung informiert gewesen zu sein. Auch die Erklärung Pascalina Lehnerts, sein Schweigen sei durch die verschärfte Verfolgung der holländischen Katholiken nach den dortigen Protesten bedingt gewesen, gehöre eher in den Bereich der erbaulichen Verherrlichung (104). Dem Papst habe es zeit seines Pontifikats nicht widerstrebt, „sich selbst noch ein wenig zu beweihräuchern" und er habe nichts ungenutzt gelassen, „um die Einzigartigkeit seines päpstlichen Amtes" zu preisen (106 f.). Auch habe er durch die Begünstigung seiner eigenen Verwandten einen unverschämten Nepotismus betrieben. Auch sei er in seinen letzten Jahren schamlos von seiner nächsten Umgebung manipuliert worden, etwa in der Publikmachung von seinen etwas merkwürdigen Visionen 1950 und 1954. Insbesondere seine Haushälterin Pascalina Lehnert (die romantische Schilderung, 111, von deren Erstbegegnung in Rorschach ist freilich Legende) habe enormen Einfluss auf ihn besessen und sei im Vatikan gewöhnlich als *papessa* oder *virgo potens* bezeichnet worden.

Alle Sympathien des Vf.s gehören im Gegensatz dazu dem Charakter Papst Johannes' XXIII. Gerade nach der misslichen römischen Diözesansynode 1960 habe auf dem Konzil die Zurückweisung der vorbereiteten Dekrete und Vorschläge für die Kommissionen ganz in den Intentionen des Papstes gelegen. So sei das Konzil ganz nach seinem Willen verlaufen und habe in der Geschichte der Kirche eine große Wende gebracht. Der Vf. vergisst aber auch

nicht, seinen Einsatz für den Frieden und seinen bescheidenen Charakter zu loben, der ihn etwa von den Begünstigungen seines Vorgängers für seine eigene Familie abhielt. Sein Nachfolger Paul VI. wird von Beginn an als intellektueller Hamlet und im Temperament als Gegenteil von Johannes XXIII. gezeichnet. Seine Kaltstellung auf dem Erzbischofstuhl von Mailand 1954 könne zwar bislang nicht endgültig gedeutet werden, doch dürften wohl geheime Kontakte Montinis zur lombardischen Linken, v. a. aber zur Sowjetunion, mit den Ausschlag gegeben haben. Hierin könnte der Keim von dessen späterer Wende in der Ostpolitik liegen, die Verbesserungen für die Katholiken im Ostblock erreicht habe, aber auch von einer gewissen Naivität geprägt gewesen sei und einige Bekennerbischöfe aus der vorherigen Zeit vor den Kopf und in Verbitterung gestoßen habe. Der Papst habe das Konzil gut weitergeführt, einige Jahre nach dessen Ende sich freilich – veranlasst durch Druck v. a. der kurialen Rechten – an immer konservativere Ansichten geklammert. Ähnlich wie Pascalina Lehnert wurde sein langjähriger Privatsekretär Pasquale Macchi innerhalb von 24 Stunden nach seinem Tod von der Kurie verwiesen. Sein Nachfolger, Johannes Paul I., sei durch seine Bescheidenheit, seine sozialen Ansichten und auch etwa durch seine Enttäuschung über die Enzyklika *Humanae vitae* ein Fremdkörper an der Kurie geblieben. Kardinal Villot habe in der erbaulichen Stilisierung seines überraschenden Todes nach 34 Tagen „den schlimmsten Fehler in seiner Karriere begangen", indem er David A. Yallop Anlass für seine These vom kurialen Mordkomplott bot: „Die Wahrheit" sei aber „noch alltäglicher und betrüblicher: Sein Amt und die Gleichgültigkeit seiner engsten Mitarbeiter führten seinen Tod herbei" (151). Ausführlich werden schließlich der Werdegang und das lange Pontifikat von Johannes Paul II. nachgezeichnet. Die Heiligung jedes Menschen durch die Annahme der menschlichen Natur durch Gott und die kategorische Achtung vor der nicht relativierbaren Würde einer jeden Person bildeten die Kerngedanken seiner Botschaft. Bewundernde (Niederzwingung der Kommunismus mit Hilfe Reagens und darauf folgende Distanzierung von Amerika, Ökumenismus und religiöser Dialog mit Israel und den Muslimen, der Besuch bei Fidel Castro) und kritische Aspekte (Gleichschaltung der Jesuiten, Beförderung des Glaubens an nicht nachprüfbare Marienoffenbarungen, die vielen Reisen) wechseln sich in der Darstellung ab. Die Haltung des Papstes während des langjährigen körperlichen Verfalls und seines Sterbens nötigt dem Vf. Respekt ab, doch stellt er am Ende auch die Frage, ob es im Interesse der Kirche gewesen sei, von einem derart kranken Mann geleitet zu werden, der physisch sein Amt und seine Verantwortung nicht mehr ausfüllen konnte (211).

Dem Vf. ist so eine gut lesbare und im Ganzen auch zuverlässige Übersicht über die Päpste des 20. Jh.s mit Fokussierung auf ihr Verhältnis zu Moderne und Modernisierung gelungen. An manchen Stellen ist die Übersetzung bzw. Lektorierung zu wenig sachkundig (etwa 85: Hitler als „Hampelmann" statt als „Tapezierer", oder ebd.: „Jugendbewegungen" statt „Jugendorganisationen"; 207: „1254" anstatt richtig „1204"). Die vielen kritischen und freimütigen Äußerungen sind nie gänzlich unbegründet gefällt. Außer den eingangs erwähnten grundsätzlichen methodischen Bedenken stört etwas die bisweilige Stilisierung der Vorgeschichte der Päpste als Heroengeschichte (vgl. 49, 90–94 u. ö.), ebenso die ständig sich wiederholende Tatsache, dass nicht erklärt wird, dass der damalige *Dr. romanus* eher dem heutigen Vordiplom und Diplom entsprach. Auch wäre man zumindest über einen Nachweis der Zitate und eine Auswahl der wichtigsten weiterführenden Literatur dankbar gewesen.

Münster Klaus Unterburger

May, Georg: **Das Priesterhaus in Marienborn**. – Mainz: Publ. Bistum Mainz 2005. X, 214 S., kt € 18,00 ISBN: 3–934450–19–9

Der Gedanke der vita communis der Weltgeistlichkeit erfuhr in der nachtridentinischen Zeit – blickt man auf Oberdeutschland – v. a. durch Bartholomäus Holzhauser breite Verwirklichung. 1640 gründete Holzhauser (1613 in Laugna bei Wertingen geboren, 1658 in Bingen am Rhein gestorben) am Kollegiatstift Tittmoning sein Institut der in Gemeinschaft lebenden Weltpriester (institutum clericorum saecularium in commune viventium), nach ihm auch Institut der Bartholomäer oder Bartholomiten genannt. Holzhauser motivierte die Gründung mit den mangelhaften Zuständen im Weltklerus, hervorgerufen von den Wirren der Glaubensspaltung und des Dreißigjährigen Kriegs – auch noch nach der vom Konzil von Trient angeregten katholischen Erneuerung war hier viel Aufbauarbeit zu leisten. Zur Verwirklichung seines Ziels, dem Weltpriesterstand eine gehobenere Bildung und eine verbesserte Versorgung, zumal im Alter, angedeihen zu lassen, schienen Holzhauser drei Arten von Einrichtungen nötig zu sein: Seminare an den Bischofssitzen oder Universitätsstädten, Priesterhäuser und Emeriten- bzw. Demeritenhäuser. Die in den genannten Einrichtungen praktizierte vita communis beinhaltete immer gewisse Tendenzen gegenseitiger Überwachung, was aber durchaus Holzhausers Intention gewesen sein könnte, bot sich so doch eine bequeme Möglichkeit, auch die Sittlichkeit der Institutsmitglieder zu heben. Papst Innozenz XI. bestätigte 1680 die einfachen und 1684 die erweiterten Statuten der Bartholomäer. Ein durchschlagender Erfolg blieb dem Institut allerdings versagt, die Ordinariate sahen darin seit Anbeginn meist kein Säkularinstitut, sondern, auch aufgrund der Statuten, doch eine Art Orden, dessen Mitglieder sich womöglich der bischöflichen Gewalt entziehen wollten. Der Generalpräses und der den einzelnen Bistümern vorstehende Diözesanpräses verstärkten womöglich den Ordenseindruck. Jungen Studenten, die sich nicht entscheiden konnten, in den Ordens- oder Weltpriesterstand einzutreten, rieten ihre Lehrer, Bartholomäer zu werden, weil sie da zugleich Ordensgeistliche und Weltpriester in einer Person wären. Breiten Eingang fanden die Bartholomäer nur im Erzbistum Mainz; in den anderen Diözesen war ihre Existenz nur mehr mit großen Abstrichen mit dem zu vergleichen, was Holzhauser einst vorschwebte. Als 1803 die Säkularisation die letzten Reste des Bartholomäums – sie hatten sich in Kurbayern erhalten – beseitigte, war der Geist des Instituts durch eine radikale Spielart der Aufklärung, die den Orden und ordensähnlichen Verbindungen feindlich gegenüberstand, längst ausgehöhlt, wozu Gegner des Instituts, zumal in innerkirchlichen Kreisen, ihren Teil beigetragen hatten.

Das Priesterhaus in Marienborn fußte in mancherlei Hinsicht auf dem Bartholomäum, zumal sich in nächster Nähe, in Mainz, das diözesane, von den Bartholomäern geleitete Priesterseminar und ein ihnen unmittelbar angehöriges Emeritenhaus befanden (ein zweites stand in Duderstadt). Für die nicht dem Institut beigetretenen Weltpriester errichtete Erzbischof Karl Philipp von Eltz zwischen 1736 und 1738 bei der Wallfahrt Marienborn ein diözesanes, der dortigen Pfarrei institutionell wie personell eng verbundenes Priesterhaus – der Pfarrer war immer auch Direktor des Priesterhauses. Die Bezeichnung „Priesterhaus" ist ein dehnbarer Begriff, konnte hierunter doch beispielsweise auch ein Priesterseminar verstanden werden. In Marienborn handelte es sich um ein unter einem Dach vereinigtes Emeriten- und Demeritenhaus, was eine gedeihliche vita communis nicht immer aufkommen ließ – alte, wohlverdiente Priester sahen sich während ihres Lebensabends an der Seite von Geistlichen, die gegen die priesterlichen Amts- und Standespflichten verstoßen hatten und deshalb zur Korrektion nach Marienborn verbracht worden waren. Wenn folglich diesem Priesterhaus ein ziemlich miserabler Ruf vorauseilte, hatte das zumindest den Vorteil, dass oft allein schon die vom Mainzer Generalvikariat ausgesprochene Androhung, dort eingeliefert zu werden, zur Besserung führte – die Einrichtung wirkte also präventiv. An der sehr strengen, ja klösterlich zu bezeichnenden Haus- und Tagesordnung in Marienborn litten nicht nur die Demeriten, sie galt in einigen Bereichen unabgewandelt auch für die Emeriten. Als Strafmittel für die Demeriten kamen Exerzitien (hier hat sich zwischenzeitlich der Akzent hin zu einer positiven Konnotation verschoben), (harte) Handarbeiten und Freiheitsentzug (von unterschiedlicher zeitlicher Dauer bis hin zu „lebenslänglich") jeweils bei Wasser und Brot zur Anwendung (rechtliche Grundlage für die Abstrafung geistlicher Delinquenten durch die jeweiligen Diözesanverwaltungen bildete das privilegium fori). Dem Freiheitsentzug dienten mehrere aneinanderliegende Kerker (man zeigte sich hier offenbar unbeeindruckt von der Bestrebung des dem aufgeklärten Absolutismus anhängenden Landesherrn Emmerich Joseph von Breidbach-Bürresheim, die Klosterkerker abzuschaffen) sowie in verschärfter, wenn auch nur vorübergehend angewandter Form das unterirdische sog. Schwarze Zimmer, eine dunkle, kalte Keuche. Dass manchen Demeriten zusätzlich zum Aufenthalt in der letztgenannten Räumlichkeit der Empfang des Altarsakraments verweigert wurde, mag zumal für die damalige Zeit als außerordentliche seelische Grausamkeit bezeichnet werden, entzog man ihnen so doch den einzigen Trost! Die feststellbaren Fluchtversuche mögen auch hierin eine Erklärung finden. Bei alledem behielt die Direktion (letztendlich eine Befehlsempfängerin des Generalvikariats) neben dem Sühnezweck immer den Besserungszweck im Auge; außerdem wurde (wenn auch nicht expressis verbis) bereits zwischen Strafhaft und Sicherheitsverwahrung unterschieden. Gelegentlich ist der Übergang vom Demeriten- zum Emeritendasein festzustellen.

Die Einkünfte von Marienborn setzten sich zusammen aus Abgaben der Diözesangeistlichkeit – das sog. „Mariaebornicum", eine Wortkonstruktion analog zu seminaristicum ... –, Beiträgen der Hofkammer, Überschüssen Milder Stiftungen und letztwilligen Verfügungen sowie aus den Erträgen hinzugekaufter Grundstücke. Außerdem mussten die Emeriten wie die Demeriten in aller Regel für ihren Aufenthalt selbst aufkommen, ein Kostgeld entrichten. Dennoch war die finanzielle Situation im Priesterhaus angespannt, zumal sich der Klerus hinsichtlich des Mariaebornicums als außerordentlich säumig erwies. Das Priesterhaus war eben keine alte Stiftung wie die landständischen Klöster, die über weite Ländereien verfügten, und litt somit an denselben Gebrechen wie viele andere, erst in der neueren Zeit entstandene Einrichtungen, um deren Fortkommen willen die Verantwortlichen oftmals der guten Sache wenig dienliche Kompromisse mit den Geldgebern eingehen mussten (das 1777 eröffnete Priesterseminar der alten Diözese Freising, angesiedelt bei der Wallfahrt Maria Dorfen, verdankte seine Existenz lediglich den konservativ ausgerichteten Augsburger Wechselherrn Obwexer, die für die Regentie und Professuren ausdrücklich ihnen geistesverwandte Exjesuiten wünschten, was wiederum die gnadenlose Kritik von Vertretern des Reformkatholizismus hervorrief). Marienborn, wo nur 10 bis 14 Personen Aufnahme finden konnten, war so gut wie immer überbelegt (dann teilten sich zwei Priester ein Zimmer); nur ein Bruchteil der für dieses Priesterhaus in Frage kommenden Geistlichen fand folglich den Weg dorthin. Eine Erweiterung der Einrichtung, die genau-

genommen lediglich einen Anbau des Pfarrhauses darstellte, wurde zwar ventiliert, unterblieb jedoch mangels finanzieller Mittel.

Die Wirren im Gefolge der Revolutionskriege (Einquartierungen, erhebliche Beschädigungen) brachten schließlich 1795 nach knapp 60jährigem Bestehen den Untergang des Priesterhauses Marienborn; die Emeriten siedelten ins benachbarte Mainz über, die Demeriten kamen in das Stift Amöneburg. Vom Priesterhaus steht heute kein Stein mehr auf dem anderen (mit Ausnahme des Torbogens), die Pfarrei existierte jedoch fort.

Georg May hat eine außerordentlich aufschlussreiche Untersuchung über das priesterliche Leben im 18. Jh. vorgelegt. Hauptquelle sind über 50 Bände Generalvikariats-Protokolle im Dom- und Diözesanarchiv Mainz; Akten zum Priesterhaus Marienborn scheinen hingegen kaum erhalten zu sein. Die Darstellung liest sich sehr gut, die (etwas an ein Lehrbuch erinnernde) Gliederung erlaubt eine schnelle Orientierung. Das Buch zerfällt in zwei annähernd gleich große Teile: Zunächst (1–100) bringt der Vf. eine strukturelle Darstellung seines Gegenstands, dann (101–190) folgen die höchst instruktiven „Fälle" von 14 Demeriten, überwiegend von Mainzer Diözesanen, zum kleinen Teil Ordensgeistlichen. Der prominenteste Marienborner Demerit ist zweifelsohne Henri Joseph Laurens (Laurent) (162–174), der dort auch 1793 sein Leben im Alter von 74 Jahren beschloss. Laurens' Bedeutung als Schriftsteller ist bereits mehrfach erörtert (Literatur auf S. 162), die (kirchen-) rechtliche Seite seiner Geschicke findet sich jedoch in befriedigender Form nur bei M. Der Franzose hatte seinen Orden (Regularkanoniker des Ordens der Heiligen Dreifaltigkeit) verlassen, ohne – wie es Vorschrift gewesen wäre – in einen anderen Orden einzutreten; stattdessen vagierte er durch Alteuropa. In Frankfurt am Main wurde er 1765 aufgegriffen, weil er autoritätsfeindliche Schriften in Umlauf gesetzt hatte. Während des in den beiden folgenden Jahren ablaufenden Prozesses – die Reichsstadt hatte ihn zwischenzeitlich an das zuständige Generalvikariat Mainz übergeben – wurde er als Autor inkriminierter Bücher identifiziert. Bereits damals war er geistig verwirrt, welcher Zustand sich im Lauf der Jahre noch verschlimmern sollte. Sein Urteil wurde ihm „januis aulae audientiarum Archiepiscopalis Vicariatus Moguntini patentibus" verkündet: Suspension von der Ausübung aller Weihen; verbale Degradation; ständige Einsperrung. Anschließend sollte er nach Frankreich abgeschoben werden, was jedoch aus unbekannten Gründen unterblieb; stattdessen kam er in den Kerker des Vikariatsgebäudes und 1788, nach über 20 Jahren, ins Demeritenhaus Marienborn. Dort besuchte ihn im Mai 1793 (kurz vor seinem Tod) Johann Wolfgang von Goethe, der während der Belagerung von Mainz im Marienborner Chausseehaus wohnte. In seiner „Belagerung von Mainz 1793" hielt Goethe über diesen Besuch fest: „Eigentlich war er toll oder wollte so scheinen; er glaubte, Turenne und Condé gewesen und nie von einem Weibe geboren zu sein; durch das Wort werde alles gemacht! Er war guter Dinge und zeigte in seiner Tollheit viel Konsequenz und Gegenwart des Geistes." (174)

Georg May lässt kaum Fragen offen, im Gegenteil werden Materialien zu Themen der Mainzer Diözesangeschichte bereitgestellt, die strenggenommen über den eigentlichen Gegenstand hinausreichen, so über Strafmittel, die in der Erzdiözese Anwendung fanden (16–25) und über Priesterhäuser an anderen Orten der Erzdiözese (71–89). Letztendlich hätten nur noch die genauen Verbindungen zwischen dem Mainzer Priesterseminar des Bartholomäer-Instituts und dem Marienborner Priesterhaus interessiert. Verschiedene Indizien deuten darauf hin, dass die letztgenannte Einrichtung dem Bartholomäum zugerechnet werden kann: Seit 1723 lag das Nominationsrecht auf die Pfarrei und somit Direktion Marienborn bei Präses und Regens des Mainzer Priesterseminars. Diese nominierten sowohl gemäß Übereinkunft als auch natürlicherweise Bartholomäer (7: Priester, die „Instituto Seminarii" zugehörig sind). Pfarrer und Direktor Laurentius Germershausen war nach seiner Zeit in Mariaborn (1749–1753) Subregens im Mainzer Priesterseminar (1753–1756) (36 f.). Auf eine enge Verbindung zwischen Priesterhaus und Priesterseminar weisen Übereinstimmungen von Familiennamen hin. Pfarrer und Direktor Christian Heimes (1777–1788, 38 f.) könnte ein Verwandter des Weihbischofs und Präses Johann Valentin Heimes (1783–1806) gewesen sein; desgleichen könnte Pfarrer und Direktor Gottlieb (Theophil) Hober (1793–1795, 94–97) ein Verwandter des Regens Hermann Joseph Hober (1789–1798) gewesen sein. Ob zwischen den genannten Personen eine Verwandtschaft besteht, muss weiterführenden prosopographischen Forschungen überlassen bleiben, die – das sei ausdrücklich betont – nicht innerhalb der Fragestellung von Georg May lagen. Seine Arbeit stellt zusammen mit der Studie von Rupert Struber (Priesterkorrektionsanstalten in der Erzdiözese Salzburg im 18. und 19. Jh.. Die Priesterhäuser von Maria Kirchenthal, St. Johann in Tirol, St. Ulrich am Pillersee und Schernberg, Frankfurt a. M. 2004) einen substanziellen Beitrag zum Thema „vita communis / Priesterhäuser" dar.

München Claudius Stein

Tloka, Jutta: **Griechische Christen – Christliche Griechen.** Plausibilisierungsstrategien des antiken Christentums bei Origenes und Johannes Chrysostomos. – Tübingen: Mohr Siebeck 2005. XII, 295 S. (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 30), geb. € 54,00 ISBN: 3–16–148735–4

Die Münsteraner evangelisch-theologische Diss. von Jutta Tloka, die im Rahmen des DFG-Sonderforschungsbereiches 493: „Funktionen von Religion in antiken Gesellschaften des Vorderen Orients" entstand und von Barbara Aland betreut wurde, steht im Kontext eines klassischen Themas der Frühchristentumsforschung: das ambivalente Verhältnis der antiken Christen zur hellenistischen Bildung (παιδεία). Verknüpft mit der größeren Frage nach gesellschaftlichen Legitimationsstrategien geht es um „Strategien der Plausibilisierung des Christentums bei Origenes und Johannes Chrysostomos angesichts einer durch das παιδεία-Ideal geprägten Gesellschaft" (2). „Plausibilisierung meint in diesem Zusammenhang die Anwendung diskursiv-persuasiver Mittel, um einen anderen von der Glaubwürdigkeit und Relevanz der eigenen Ansichten zu überzeugen" (ebd.). Konkreter geht es um die Frage, mit welchen Strategien gebildete griechische Christen wie Origenes (23–126) und Johannes Chrysostomos (127–246) versuchten, „das Christentum vor dem Hintergrund einer durch die παιδεία insbesondere intellektuell begründeten Ablehnung nach innen zu stabilisieren und nach außen zu legitimieren" (ebd.). Wie gelang es dem Christentum, sich unter der Vorgabe der hellenistischen παιδεία als „plausibel" darzustellen? Das ist die Grundperspektive der Arbeit.

Aus diesem Ansatz ergeben sich folgende Untersuchungsgegenstände: (1.) das Verhältnis der beiden genannten christlichen Theologen zur antiken παιδεία, (2.) ihre Konzeption christlicher Erziehung, (3.) die Funktion von Bildung innerhalb einer christlichen Gemeinschaft und (4.) die Rolle der Bildungsträger in der Kirche. Der Akzent der Arbeit soll damit weniger auf den schon vielfach traktierten geistesgeschichtlichen Aspekten des Verhältnisses des Christentums zur antiken Bildung liegen als vielmehr auf sozialgeschichtlichen Fragestellungen (2). Die beiden gewählten Repräsentanten des Christentums stehen sowohl für die beiden Aspekte der antiken παιδεία, Origenes für den philosophischen, Chrysostomos für den rhetorischen, als auch für unterschiedliche historische Kontexte dieses Diskurses in vor- und nachkonstantinischer Zeit (3).

Die Durchführung dieser an sich interessanten Fragestellung ist etwas enttäuschend. Gewiss werden etliche Aspekte der Thematik erörtert, insbesondere Fragen christlicher Pädagogik, sei es in der Kindererziehung, sei es in der ‚Erziehung' des Menschen durch Gott, oder Stellung und Bedeutung des ‚Lehrers' im Christentum. Und gewiss wird deutlich, dass die Christen die antike παιδεία weiter benutzt, aber neu bewertet und ihr einen neuen Stellenwert in einem christlichen Wertesystem zugewiesen haben; das ist sicher der wichtigste Ertrag (247–250) der Arbeit: „Origenes und Johannes Chrysostomos haben beide der παιδεία als Mittel intellektueller Bildung einen Stellenwert innerhalb des Christentums zuerkannt, ohne die durch die παιδεία vermittelten Definitionen von Charakter und Wert eines Menschen zu übernehmen" (250). Wichtig ist auch die Feststellung, dass der philosophische Zweig der antiken παιδεία in der christlichen Theologie, der rhetorische in der Homiletik seine Fortführung unter den neuen Vorzeichen fand (ebd.). Inwiefern dabei aber „Origenes und Johannes Chrysostomus der παιδεία innerhalb christlich-missionarischer Bemühungen ihren Stellenwert zur Plausibilisierung des Christentums zugewiesen haben" (ebd.), das bleibt ungeklärt. Der in der Einleitung (1–3) benannte sozialgeschichtliche Horizont (s. o.) kommt eigentlich nur in zwei Kap.n bei Johannes Chrysostomos (Teil C, IV und V, 176–225) so Recht zum Zuge und erbringt auch erhellende Ergebnisse (vgl. das Zwischenfazit 224f.). Ansonsten aber werden etliche mit dem Thema ‚Bildung' zusammenhängende Aspekte zwar angesprochen, aber nicht stringent mit der Fragestellung verknüpft. Schon in der Einführung (5–21) würde man weniger allgemein bekannte Auskünfte über Erziehung, Schule und Bildung in der Antike erwarten als vielmehr ein theoretisch angelegtes Kap. über rhetorische Strategien in der Antike, in dem der hermeneutische Horizont der vorgenommenen Untersuchungen umrissen wird. Diese von der Fragestellung geforderte Meta-Ebene kommt gegenüber den konkreten Aspekten, die in der Arbeit behandelt werden, zu kurz. So bleibt es bei allgemeinen Aussagen und Postulaten über „Plausibilisierungsstrategien" des antiken Christentums, die aber nicht wirklich aufgezeigt werden, wie auch unklar bleibt, was denn mit dem ständig wiederkehrenden Begriff „Plausibilisierung" eigentlich genau gemeint sein soll.

Die Arbeit liefert damit Einblicke in diverse Felder dieses rhetorischen Diskurses, der die Geschichte der Spätantike zu einem guten Teil bestimmte, dessen Prinzipien und Mechanismen werden jedoch nicht deutlich.

Münster Alfons Fürst

Dogmatik

Wiedergeburt, hg. v. Reinhard Feldmeier, – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005. 248 S. (Biblisch-theologische Schwerpunkte, 25), kt € 21,90 ISBN: 3–525–61584–1

Der Begriff „Wiedergeburt" ist der deutschen Sprache fremd geworden, der weltlichen wie der religiösen. Präziser gesagt: Er ist weitgehend in das Getto evangelikaler und pietistischer Semantiken abgewandert. Es ist die Absicht des vorliegenden Bdes, den Begriff zumindest in der theologischen Sprache wieder aufzuwerten. Angelpunkte sind Reinhard Feldmeiers Exegese von 1 Petr, Wolfgang Schoberts systematische Reflexionen sowie Ingeborg Schoberths seelsorglich-therapeutische Applikationen. Sie machen deutlich, dass mit biblischen Wiedergeburtsvorstellungen keine einlinigen Fortschreibungen von Identität, sondern dramatische Lebenswenden verbunden sind.

Wenn es nach diesen qualitätvollen Beiträgen ginge, stände der theologischen Wiedergeburt der „Wiedergeburt" nichts im Weg. Der religionswissenschaftliche Beitrag von Andreas Grünschloss und die Überlegungen von Martin Engelbrecht zur Fantasy-Literatur machen allerdings klar, dass gesellschaftliche Kontexte dagegensprechen. Der Begriff „Reinkarnation" hat inzwischen die Wiedergeburt als Synonym absorbiert, so dass man bei Wiedergeburt heute zuerst an eine (Art) Seelenwanderung denkt. Dabei tritt die stark mit Kontinuitätsvorstellungen aufgeladene „Transformation" in den Vordergrund. In diesem Kontext der reinkarnatorischen Wiedergeburt dominieren Selbstverwirklichungs- und Selbsterlösungsmotive, deren Lebenswenden weitaus weniger dramatisch gedacht werden als in der biblischen Tradition.

Damit eröffnen sich zwei Welten. Indem die AutorInnen das passivische Moment der christlichen Wiedergeburt und die Heteronomie der göttlichen Erlösung sehr stark machen, kommt es zu einem oppositionellen Verständnis der Wiedergeburt in biblischer und reinkarnatorischer Bedeutung. Und hier ist der ansonsten lesenswerte Bd schwach. Die theologischen Beiträge nehmen auf diese Differenz keinen Bezug. Man spürt das Bemühen, die Theologie zu kontextualisieren, aber es reicht nicht, eine religionswissenschaftliche Parallelwelt in den Bd aufzunehmen. Wenn man christliche Theologie gesprächsfähig machen will, muss man diskursive Brücken schlagen. Dann würde sich zeigen, ob das christliche Wiedergeburtsdenken, so wie es jedenfalls die Theologen in diesem Bd konzipieren, eine scharfe Differenz zu den Transformationsmodellen kreiert oder ob es Vermittlungsmöglichkeiten gibt.

Bonn Helmut Zander

Korsch, Dietrich: Religionsbegriff und Gottesglaube. Dialektische Theologie als Hermeneutik der Religion, – Tübingen: Mohr Siebeck 2005. IX, 399 S., pb € 39,00 ISBN: 3–16–148698–6

„Inwiefern ist der Protestantismus [...] in der Lage, sich deutend und orientierend in die gegenwärtige Kultur einzumischen – und zwar so, daß er nicht in sozialen Moralismus ausgreift, sondern bei seinem religiösen Thema bleibt?" (29) Der Marburger Systematiker Dietrich Korsch hat ein Buch zum Aufweis dieser „Deutungskompetenz des (protestantischen) Christentums" (263) als religiöse Kulturhermeneutik (Kap. V) vorgelegt. Methodisch religionsphilosophisch angelegt, bewegt sich der Bd „Religionsbegriff und Gottesglaube" zwischen systematisch-theologischer Reflexion des dogmatisch-evangelischen Glaubens und allgemeinen religionssoziologischen Analysen zum deutschen Protestantismus. Ins Zentrum seiner Überlegungen stellt der Vf. dabei den Religionsbegriff selbst (Kap. I), wie er seit Schelling im Verhältnis zur Vernunft (Kap. II), zur Geschichte (Kap. III) und in der protestantischen Theologie (Kap. IV) positioniert wurde.

K.s Buch ist zumindest in den hermeneutisch-analytischen Kap.n II–IV für den Fachdiskurs geschrieben. Ein über weite Strecken räsonierender, an gesprochene Sprache anlehnender Stil erschwert es leider, die den Vf. jeweils leitenden Gedanken im Blick zu behalten, zumal nicht immer eindeutig ist, wo die Grenze zwischen referierenden Darstellungen und eigenen Überlegungen verläuft. Sofern sich resümierende Zwischenbilanzen finden, die den systematischen Ertrag des bislang Erarbeiteten formulieren, gelingt der Überstieg zum nächsten Gedankenschritt besser. Das Buch ist auch in hohem Maße selbstreferentiell zu nennen, nicht etwa weil nahezu ausschließlich evangelische Autoren herangezogenen werden (sieht man einmal von Bezugspunkten wie Descartes, Cassirer oder Cohen ab) oder unter „Religion" selbstverständlich die evangelische Konfession deutscher Prägung verstanden wird, sondern weil die intime Werkkenntnis der teilweise ausführlich kommentierten Positionen beim Leser umstandslos vorausgesetzt wird. Wer in den Schriften der rezipierten Autoren (sei es nun Schelling, Wilhelm Herrmann oder Niklas Luhmann) selbstverständlich beschlagen ist, wird vom Vf. zu einem kritischen Dialog über diese eingeladen. Alle anderen werden weder in deren Ansatz eingeführt, noch wird erklärt, aus welchen Gründen gerade sie für den Verlauf der Argumentation wichtig werden.

In einer ausführlichen Einleitung (Kap. I) reflektiert K. zunächst den Religionsbegriff selbst, dessen Geschichtlichkeit historische wie geltungstheoretische Fragen aufwerfe, aber auch „die Normativität gelungener Verständigung über komplexe Zusammenhänge, die ihre Folgen zeitigt", entfalte (7). Ein neuzeitlicher Religionsbegriff müsse konfessionsindifferent, vernunftbezogen und „mit internen Selbstvollzügen innerhalb der ausdifferenzierten Konfessionen kompatibel" (10) sein, seine „Funktionalität" liege in der reformatorischen Einsicht der „unmittelbaren Präsenz des Absoluten im Individuellen" (11). „Der Begriff der Religion muss sich so auslegen lassen, dass er als schlechthin gewißmachend verstanden werden kann. Das kann genau dann geleistet werden, wenn unter Religion eben dies verstanden wird, was als unmittelbare Einheit des Absoluten und des Individuellen [...] zum Ausdruck gebracht wird." (14f.) Ein solcher Religionsbegriff eigne sich als „analytischer Schlüssel für die moderne Kulturgeschichte", die auch „Äquivalente" der Religion (24) wie Moral, Philosophie oder Kunst hervorgebracht hat. K. will den christlichen Gottesgedanken „unter den Bedingungen des Religionsbegriffs" (16) begründen bzw. Phänomene untersuchen, „die speziell als Religion zu verstehen sind" (24), anhand der gesellschaftlichen „Leitmedien" Vernunft und Geschichte und mit der These, „dass sich durch den Wandel der Rechtfertigungsinstanzen hindurch eine hermeneutische Identität der christlichen Religion nachweisen lässt" (27).

In Kap. II wird diese Identitätsthese bezüglich der Vernunft durchbuchstabiert. K. setzt dazu bei Schellings „Ortsbestimmung der Religion" an, um über Schleiermachers „Kritik der rationalen Theologie" zu Hegels „Dialektik des religiösen Bewusstseins" und Schleiermachers „hermeneutischer Dialektik" zu gelangen. An dessen Begriff des „Universums" anknüpfend, sei Religion als „Selbst-Intensivierung des Universum dechiffriert [...], als alternativer Grundbegriff bis in die kritische Verortung der philosophisch-theologisch produktiven Gegenkonzepte hinein durchgeführt" (75). Die Religion könne „auf dem Forum der Vernunft ihren Platz" behaupten, durch sie realisiere sich „individuelles menschliches Dasein als in sich, weil im Absoluten, gegründet." Diesen als „Grundbegriff entfalteten Religionsbegriff" (95) überprüft der Vf. in Kap. III. an Otto Pfleiderer, Wilhelm Herrmann und – ausführlich – an Ernst Troeltsch, dessen Begriff des religiösen Aprioris jedoch „eine tiefe Zwiespältigkeit" (151) für Religion und Theologie hinterlasse. Deshalb untersucht K. in Kap. IV die begrifflichen Alternativen bei Karl Holl, Rudolf Bultmann und Karl Barth, eher er sich in Kap. V „über die bei Barth vorliegende Privilegierung der christlich-kirchlichen Verkündigung hinaus und in eine kulturdeutungskompetente Theologie hinein" (194) wagt.

Dazu setzt der Vf. mit einer Reflexion über den Begriff der Deutung völlig neu an, um über das wiederholte Freudsche Wort „Kultur ist Arbeit gegen den Tod" (232, 236ff. u.ö.) sowie in Anknüpfung an Luhmanns Konzept der Ausdifferenzierung der funktionalen Gesellschaft und an die Theologie Ulrich Barths die Religion als integrativen „Begriff für die Arbeit der Kultur gegen den Tod" (251) zu erweisen. Die Deutungskompetenz des Christentums erkennt K. darin, „dass in der religiösen Deutung des Christentums das Geltende am Ort des Deutens präsent ist" (271), was der Vf. abschließend sowohl kulturhermeneutisch (u. a. an Adornos Ästhetik) als auch religionshermeneutisch (u. a. am theologischen Begriff des Opfers) entfaltet.

Lahr Martin Wichmann

Menke, Karl-Heinz: **Die Frage nach dem Wesen des Christentums.** Eine theologiegeschichtliche Analyse, – Paderborn: Schöningh 2005. 89 S. (Nordrhein-Westf. Akad. d. Wiss. Düsseld. Vortr.: Geisteswiss. G 395), kt € 14,90 ISBN: 3–506–72888–1

In K.-H. Menkes kurzer Studie zur Frage nach dem ‚Wesen des Christentums' stehen natürlich die von A. v. Harnack zur Jahrhundertwende vom 19. zum 20. Jh. gehaltenen Vorlesungen im Mittelpunkt. Die Abhandlung M.s versucht eine theologiegeschichtliche Einordnung dieser Vorlesungen, sowohl hinsichtlich ihres Vorfelds als auch ihrer Wirkungsgeschichte. Da die Frage nach dem Wesen strikt zu unterscheiden sei „von der Frage nach den wichtigsten Artikeln des Glaubensbekenntnisses und von der Suche nach ‚Kurzformeln des Glaubenswissens'" (81), bestimmt M. ihren eigentlichen Ort innerhalb des Protestantismus als bereits in „Luthers Protest gegen jede Ekklesiologie" enthaltende „Suche nach dem ‚fundamentum fidei christianae'" (vgl. ebd.). Damit ist der Rahmen von M.s Tour d'Horizon der Theologiegeschichte des 19. und 20. Jh.s abgesteckt.

In prägnanter Kürze wird die Vorgeschichte der Wesensfrage skizziert. Sowohl für die Vertreter des Pietismus als auch die Neologen der Aufklärung geht

sie in eins mit der ‚Bestimmung des reformatorischen Prinzips' (vgl. 81). Beiden gemeinsam ist die der Grundintention der Reformation selbst entsprechende institutions- und damit kirchenkritische Grundauffassung des Glaubens. „Während die Pietisten ‚das Wesentliche' bzw. das ‚fundamentum' des Christentums als eine strikt *individuelle*, unsichtbare und letztlich inkommunikable Erfahrung des jeweils einzelnen Gläubigen beschreiben, beantworten die Aufklärer die [...] ‚Frage nach dem Wesen des Christentums' mit dem Hinweis, dieses sei das *allgemein* jedem um Wahrheit bemühten Menschen Einleuchtende" (10). Eine neue Akzentuierung erhält die Wesenfrage im Neuprotestantismus. F. D. E. Schleiermacher und F. C. Baur und ihre Schüler sind hier die von M. traktierten Protagonisten. Während Schleiermacher das Wesen des Christentums in doppelter Weise bestimmt „im Blick auf die angeborene Religiosität des Menschen (anthropologisch) und im Blick auf die faktische Religionsgeschichte (religionsgeschichtlich)" (14), betont Baur die unaufgebbare Geschichtsbezogenheit der Frage und ihrer möglichen Antworten. Die bei Baur im Gefolge Hegels selbst nur mangelhaft geleistete Begründung seiner These wird von seinen Schülern – D. F. Strauss und A. Ritschl – in konträrer Weise behoben. Sieht Strauss „in der Geschichte nur die Vermittlerin einer Idee" (22), betont Ritschl: „Nicht in einer Idee oder in einem Prinzip, sondern in der Person Jesu und seiner Wirkungsgeschichte müsse man das Wesen des Christentums suchen" (23). Und während Schleiermacher aus seelsorgerlichen Gründen Glaube und Institution / Kirche zusammenhalten will, verbleiben die Schüler Baurs in der institutionskritischen Haltung ihres Lehrers. Gleichsam auf den Schultern dieser Vorgeschichte hält nun A. v. Harnack seine berühmten Vorlesungen. Harnack gewinnt die Grundzüge seiner Wesenbestimmung geradezu antithetisch zu den etablierten Kirchentümern, insbesondere zum Katholizismus. Das Wesen des Christentums „besteht nicht in komplizierten Unterscheidungen, Begriffskonstruktionen und komplizierten Reflexionen, sondern in Jesu Sohnesbewusstsein. [...] Wo immer ein Sünder sich von der Bezeugung des liebenden Vaters im Evangelium Jesu Christi so treffen lässt, dass er sich all seiner Schuld und Schwäche zum Trotz gerechtfertigt bzw. geliebt glaubt, da ist das Wesen des Christentums realisiert" (37). D. h. für Harnack ist das Wesen des Christentums „eine geschichtstranszendente Wirklichkeit", die durch den „geschichtlichen Jesus vermittelte Gewissheit des Einzelnen, als Sünder gerechtfertigt zu sein" (44).

Ihre Rezeption lässt sich nach M. ausgehend von den Hauptkritikpunkten in zumindest drei Hauptstränge aufteilen: E. Troeltsch kritisiert ausgehend von seiner historisch-kritischen Grundorientierung das zugrundgelegte Geschichtsverständnis: Das Wesen des Christentums und damit die Bedeutung Jesu erschließt sich „nicht unabhängig von der Geschichte derer, die seiner Verkündigung Glauben schenken. Erst die Geschichte in ihrer Gesamtheit kann erweisen, ob er wirklich für alle Menschen aller Zeiten eine unüberholte Bedeutung gewinnt" (44f). Die Dialektischen Theologen – K. Barth, R. Bultmann und auch D. Bonhoeffer – stellen die reduktive Christologie, „näherhin die Trennung einer empirisch greifbaren Ebene, nämlich der des historischen Jesus, von einer unsichtbaren Ebene, nämlich jener der Offenbarung" (83) in Frage; und die dritte, die katholische Gruppe, moniert nicht nur die Nivellierung der Christologie, sondern auch den Ausfall der ekklesiologischen Dimension, näherhin die Verhältnisbestimmung von Christus und Kirche. Alle drei kritischen Aneignungen verfolgt M. in holzschnittartigen Darstellungen, um die Kernproblematik der Harnackschen Vorlesungen deutlicher zu strukturieren.

Es ist zum einen die Frage nach einer Vermittlung von Offenbarung des Absoluten und Geschichte. Gerade die Sichtung durch die dialektischen Theologen entwickelt sehr unterschiedliche Antworten: Geschieht die Vermittlung von Absolutem und Geschichte nur punktuell einmalig in der Person Jesu Christi (K. Barth); oder ist Geschichte in ihrer Gesamtheit das Offenbarwerden einer in Jesus Christus schon antizipatorisch sich ereignenden Inkarnation des Absoluten (W. Pannenberg); oder eröffnet sie sich nur in der vom Ereignis Jesus Christus allein ausgehenden, existenzerschließenden kerygmatischen Wirkungsgeschichte (R. Bultmann); oder ist die Frage nach der Vermittlung des Absoluten und der Geschichte ekklesiologisch, nämlich angesichts der als Gemeinde existierenden Christus zu beantworten (D. Bonhoeffer)?

Die katholische Rezeption führt bekanntlich mitten hinein in die Modernismuskrise. Das wird durch die zweite Kernproblematik von Harnacks Vorlesungen offensichtlich: die Verhältnisbestimmung von Christus und Kirche. So steht A. Loisy, *der* katholische Rezipient der Vorlesungen Harnacks, „zwischen zwei Fronten: [...] Aus der Sicht des Historismus versucht er die Quadratur des Kreises, wenn er einerseits die Kirche und das Dogma ebenso wie den historischen Jesus als geschichtliche Phänomene bezeichnet, zugleich aber Kategorien [...] anwendet, die [...] mit der radikalen Geschichtsimmanenz des Christusereignisses unvereinbar sind. Und aus der Sicht des kirchlichen Lehramtes ist Loisy ein Modernist bzw. Immanentist, weil er von der historischen Prämisse ausgehe, das Absolute könne nicht geschichtliches Faktum und ein geschichtliches Faktum könne nicht das Absolute sein" (66f). In kritischer Auseinandersetzung mit Loisy entwickelt M. Blondel einen für die katholische Theologie des 20. Jh.s prägend werdenden, eigenen Lösungsansatz: Sich sowohl gegen den die katholische Theologie seiner Zeit bestimmenden Extrinsezismus wie auch gegen einen reduktiven Historismus abgrenzend analysiert Blondel die Verhältnisbestimmung von Geschichte und Dogma, bzw. das Verhältnis der Wahrheit ‚an sich' und ‚für mich' anhand des philosophischen Rekurses auf das Tun und Wollen des Menschen. Weil der Mensch „die Wirklichkeit (das Sein) nur in der ‚action' bzw. im Tun" erreicht, ist „die Wirklichkeit des Christusereignis nur durch Christopraxis erreichbar" (86). Es gibt für Blondel kein Christentum ohne Kirche (vgl. 72). „Denn erst die Kirchlichkeit des eigenen Christus-Tuns garantiert, dass der Einzelne sein Christentum nicht in einer privat-innerlichen Beziehung zu gott sucht, sondern die ‚action' Gottes, nämlich das Ereignis der Inkarnation, mitvollzieht" (ebd.). Das Wesen des Christentums ist „die Übersetzung der vertikalen [Inkarnation, d. h. des Christusereignisses; J. R.] in die horizontale Inkarnation durch die Kirche" (72). Seinen Spuren folgen explizit oder implizit die katholischen Theologen des 20. Jh.s (der Vf. nennt K. Rahner und J. B. Metz). Dabei steht sowohl die Frage nach der eigenen Glaubenspraxis als Wesensausdruck im Mittelpunkt, als auch die nach dem Status von Geschichte, insbesondere des geschichtlichen Ereignis Jesus Christus; also die Frage „wie ein geschichtliches Faktum das Absolute, den Weg, die Wahrheit und das Leben für alle Menschen aller Zeiten sein kann" (73), ohne dass das geschichtliche Ereignis immer zu spät kommt oder nur Explikation eines implizit immer schon Gegebenen ist (vgl. 74).

Die Frage nach dem Wesen des Christentums ist also durch zwei Grundkonstanten gekennzeichnet: der „Verhältnisbestimmung von Offenbarung (bzw. Dogma) und Geschichte" und der „Verhältnisbestimmung Christus / Kirche" (vgl. 87). Zu Recht bestimmt M. beides als inneren Kernpunkt der Wesenfrage. Die Kirchenfrage ist im Hintergrund stets präsent. Sei dies nun die institutions- und damit kirchenkritische Glaubensgestalt des Pietismus und der Aufklärung oder die historische Relativierung jeder Institution im Neuprotestantismus. Während M. in den Antworten auf die erste Problematik zunehmend konfessionelle Konvergenzen wahrnimmt, bleiben ihm die Antworten auf den zweiten Problembereich notwendig kontrovers.

Die Kirchenfrage ist auch der innere Brennpunkt der Modernismuskrise, wie sie das Schicksal A. Loisy anschaulich macht. Seine historischen Forschungen werfen die Frage nach der Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Glaubensinhalte und -vollzüge an zentralen Punkten auf und mitunter scheint es, als hätte man auf diese Anfrage katholischerseits bis heute keine angemessene Antwort gefunden. Daher ist M. zuzustimmen, wenn er abschließend die Kirchenfrage als inneren Zielpunkt der Wesenfrage benennt und sie als ungelöst bezeichnet: „Das von der Frage nach dem Wesen des Christentums immer wieder traktierte Problem der Verhältnisbestimmung Christus / Kirche ist nicht gelöst. Im Gegenteil: Es bleibt die große Herausforderung jeder ökumenischen Theologie" (80).

Indes befriedigt auch M.s Antwortversuch nicht. Er versucht, ausgehend von den Texten des II. Vatikanischen Konzils (insbesonders das ‚subsistit' in LG 8,2), die Frage nach der Einzigkeit der Kirche Jesu Christi als ekklesiologische Kernfrage zu etablieren. Nicht ohne Grund sorgt sie nachvatikanisch bis heute für konfessionellen Diskussionsstoff (vgl. Dominus Iesus Nr. 16f, samt dem dortigen Verweis [Anm. 56] auf die Notifikation der Glaubenskongregation zu L. Boffs ‚Kirche – Charisma und Macht'). Indes wäre dem Text des Konzils an dieser Stelle kaum genüge geleistet, wollte man seinen entscheidenden Vergleichpunkt in der Frage der Einzigkeit situieren. Die eine und einzige Kirche Jesu Christi subsistiert in der römisch-katholischen Kirche – wer könnte daran zweifeln und zugleich katholisch bleiben? Dennoch vermeidet der Konzilstext ein ‚nur / allein' ebenso wie ein ‚integro modo'. Beide Deutungen lägen konträr zum eigentlichen Zielpunkt der konziliaren Aussage: nämlich mit der These der Verwirklichung der Kirche Christi in der römisch-katholischen Kirche *zugleich* die Möglichkeit zu eröffnen, über die Existenz anderer christlicher Kirchen nachzudenken und deren Bedeutung für die römisch-katholische Kirche zu reflektieren, wie dies im Ökumenismusdekret *Unitatis redintegratio* dann geschieht. Mit einer Betonung der Einzigkeit ist daher der konfessionelle Streitpunkt noch nicht erreicht. Er zielt auf die ebenso in LG 8 erläuterte Frage nach der inneren Kriteriologie der Subsistenz der einen Kirche. Für die römisch-katholische Kirche ist dort definiert: Sie ist diese Subsistenz nur als eine ecclesia semper purificanda (vgl. LG 8,3). An der Einzigkeit der Subsistenz der einen Kirche Jesu Christi festzuhalten, beantwortet also noch nicht die Frage, wann, wie und wodurch sie als wahre Kirche Jesu Christi sichtbar wird. Der der Wahrheit Jesu Christi selbst entspringenden inneren Kriteriologie unterwirft sich in LG 8 auch die römisch-katholische Kirche.

Die Kriterienfrage und nicht die Institutionenfrage ist innerhalb der Verhältnisbestimmung Christus / Kirche die entscheidende Frage (vgl. auch die Diskussion um den Brunnerschen Ansatz bei K. Barth, Kirchliche Dogmatik, IV,2; bes. § 67). Sie bleibt in allen Phasen des Protestantismus ein berechtigtes Anliegen seiner kritischen Anfragen an die römisch-katholische Kirche: in der Spielart der sichtbaren und unsichtbaren Kirche in den reformatorischen Anfängen, in der Frage des persönlichen Glaubensvollzugs im Pietismus, in der Suche nach der inneren Vernünftigkeit des Glaubens durch die Aufklärung bis hin zu den Varianten des Neuprotestantismus vom Schleiermacherschen Gefühl der unbedingten Abhängigkeit bis zur Troeltsch'schen

Relativierung aller geschichtlichen Ereignisses. Die Wesensfrage stellt sich als Kriterienfrage an die Kirche. Diese Frage nach der Kriteriologie hängt indes immer aufs engste mit der Frage nach der Wahrnehmung und Bewertung der eigenen Geschichte und Geschichtlichkeit zusammen. Sie ist der bleibende Stachel im Fleisch in der römisch-katholischen Ekklesiologie und das nicht erst seit der Modernismuskrise.

Bamberg Johanna Rahner

Müller, Petro: **Gemeinde: Ernstfall von Kirche.** Historisch-systematische Annäherungen an eine reduzierte und verkannte Wirklichkeit, – Innsbruck: Tyrolia 2002. 1064 S. (Innsbrucker theologische Studien), pb € 79,00 ISBN: 978–3-7022–2581–0

Eine Pastoraltheologie, die diesen Namen zu Recht trägt, muss eine theologische Wissenschaft sein. Sie betreibt ihre Theologie natürlich im Dialog mit allen Wissenschaften vom Menschen, um den es Gott und damit der Pastoral seiner Kirche letztlich geht. Da gerade die deutschsprachige Pastoraltheologie in den letzten Jahrzehnten ihre theologische Seite nicht gerade übertrieben bespielt hat, ist jede „Außenunterstützung" willkommen. In der Gestalt der vorliegenden Arbeit kommt sie aus der systematischen Theologie. Deren Ergebnisse waren zwar auch für die Pastoraltheologie nicht immer hilfreich, weshalb der große Wiener Pastoraltheologe Ferdinand Klostermann zu sagen pflegt, er müsse sich wegen der Realitätsferne der Dogmatik selbst die systematisch-theologischen Grundlagen verschaffen – was er ja gerade zum Thema Gemeinde oder auch zu Priester und Laien in beachtlicher Weise getan hat.

Die vorliegende voluminöse Arbeit von Petro Müller ist eine Habil.schrift, eingereicht an der Kath.-Theol. Fak. in Innsbruck, begutachtet von den Professoren Lies und Weismayer.

Versammelt ist in ihr an Material alles, was für eine Theologie der Gemeinde grundlegend ist. Das beginnt (Teil 1) mit den neutestamtentlichen Gemeindeerfahrungen, wobei er bei Paulus beginnt und sich dann Schritt für Schritt durch alle neutestamentlichen Texte durcharbeitet. „So fing es mit der Kirche an", schrieb Herman-Josef Venetz in einem für die Gemeinden wichtigen Buch. M. wie Venetz weisen auf die Vielfalt neutestamentlicher Gemeinden, genauer Gemeindeformen hin. Das primäre Interesse gilt aber nicht der Organisation gemeindlichen Lebens, auch nicht Fragen um Leitung und Ämter, sondern im Zentrum steht das Christusbekenntnis. Was die Gemeinden verbindet, ist die innere Verwobenheit hinein in die eine Ekklesia Jesu Christi. Diese Grundposition verändert sich auch nicht in der Zeit der Kirchenväter, deren Texte eher durch Bruchstückhaftigkeit und Zufälligkeit gekennzeichnet sind. Die enge strukturelle Bindung der Kirche an weltliche Strukturen ging dann freilich an der Entwicklung der Sozialform „Gemeinde" bzw. „Pfarrei" nicht vorbei. Weltliche Regierungsformen begünstigten innerkirchlich – bis in die Pfarrerrolle hinein – einen subtilen Klerikalismus. Die Verwaltungsseite gemeindlichen Lebens entwickelte sich, damit das bis heute nicht ganz gelöste Spannungsverhältnis von Gemeinde und Pfarrei. Das Konzil von Trient brachte kaum einen Fortschritt in der Entwicklung der Gemeinde: vielleicht auch deshalb, weil auch das Pendant Luther und deshalb auch das Konzil keine erneuerte Ekklesiologie geschaffen hatten. Die Spannungen zwischen den erstarkenden Orden und der Armutsbewegung wird etwas plakativ dargestellt.

Erst vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil, auf diesem und in den Entwicklungen danach machte im katholischen Raum das Thema Gemeinde einen großen Sprung nach vorne. Die Pfarrei / Gemeinde gilt es jetzt Verörtlichung der Kirche, also als „Vertreterin der gesamten Kirche vor Ort, die diese gegenwärtig setzt". Für die Innenarchitektur erweist sich, so M., die Communio-Ekklesiologie als wegweisend. Die Eucharistie ist die Mitte gemeindlichen Lebens und Wirkens. Die „notae ecclesiae" (apostolisch, heilig, katholisch, eine) gelten auch für die Gemeinde. Im Amt ist das „munus triplex" Christi (als Priester, König und Prophet) gegenwärtig, notae und munus sind ineinander verwoben. Über die Würzburger Synode wurde die ekklesiale Konzeption von Kirche in Deutschland sehr konkret implementiert und weiter entfaltet (man denke an den Synodenbeschluss über „Die Ordnung der Pastoralen Dienste"). Die Entwicklung der Gemeinden im Kontext reicher Gesellschaften verlief allerdings anders als jene im Kontext der Unterdrückung. Im Entwurf der Theologien der Befreiung spielen die Basisgemeinden eine Schlüsselrolle. M. beschreibt dann schließlich konkrete Gemeindemodelle in der Weltkirche. Was fehlt, ist der Kontext der kommunistischen Unterdrückung (vgl. die kleine ostmitteleuropäische Pastoraltheologie von Máté-Tóth, András / Mikluščák, Pavel: Nicht wie Milch und Honig. Unterwegs zu einer Pastoraltheologie Ost(Mittel)Europas, Ostfildern 2000). Im anschließenden Teil (6) fasst der Autor „Dogmatische Grundzüge für eine Gemeindetheologie der Gegenwart und Zukunft" zusammen.

M. hat mit seiner in dogmengeschichtlicher Breite angelegten Arbeit eine wahre Materialschlacht gemeistert. Dass er sich dabei (etwa bei den Kirchenvätern) nicht immer an die Originaltexte, sondern an Sekundärliteratur stützt, überrascht angesichts der Umfänglichkeit nicht und bezeugt anderen Wissenschaftern indirekt, dass man sich auf sie verlassen kann. Für jene, die sich theoretisch wie praktisch mit der Entwicklung von Gemeinde heute befassen, eine wahre Fundgrube von Ideen und Erkenntnissen. Dabei ragt die Einsicht heraus, dass das eine „Ereignis"-Gemeinde sich in sehr vielfältigen Formen ereignen kann, wobei noch hinzuzufügen ist, dass sich zwar Kirche in Gemeinde ereignet, kirchliches Lebens aber nicht in Gemeinden erschöpft (wie der Unterricht in Schulen, die Präsenz in den Medien oder der riesige Caritasverband gut illustrieren).

Wien Paul M. Zulehner

Negel, Joachim: **Ambivalentes Opfer.** Studien zur Symbolik, Dialektik und Aporetik eines theologischen Fundamentalbegriffs, – Paderborn: Ferdinand Schöningh 2005. 629 S., kt € 79,00 ISBN: 3–506–72817–2

Dieses Buch – eine Diss. bei J. Wohlmuth, Bonn – ist mit Einsatz und Anspruch geschrieben. Es richtet sich gegen die heute verbreitete Ablehnung des Opfers und stellt dessen primär positive Bedeutung heraus, die es für Glauben und Theologie unverzichtbar macht. Gegen die utopischen Träume auch von Theologen wird betont, dass zum menschlichen Leben Einsatz und Kampf gehören, oft auch bitterer Verzicht und hartes Leiden. Wenn man das akzeptiert, wird man erfahren, dass sich mit dem Opfer Freude und Lebenssteigerung verbinden. „Leben lebt vom Leben." Dieser Satz, der häufig zitiert wird (15, 24, 560, 568, 581), ist geradezu das Motto der Arbeit.

Das Werk ist in drei „Studien" von sehr unterschiedlicher Länge gegliedert. In der Einführung (17–57) werden drei wichtige humanwissenschaftliche Opfertheorien vorgestellt. Nach W. Burkert zeigt sich im Opfer der fundamentale Zusammenhang von Töten und Leben, J. P. Vernant begreift das Opfer als archaische Wirtschaftsform und für M. Maus spiegelt sich im Opfer die gesellschaftliche Ordnung. Da Negel die Differenzen zwischen diesen drei Theorien für unüberbrückbar hält, entscheidet er sich, vom traditionellen theologischen Opferverständnis auszugehen. Entsprechend wählt er zum Ausgangspunkt des I. Teils „Symbolik. Das Opfer als Heilswirklichkeit" (59–333) die Diss. von M. ten Hompel *Das Opfer als Selbsthingabe und seine ideale Verwirklichung im Opfer Christi* (Freiburg 1920) als Beispiel traditioneller Theologie. Einerseits wird nach den theologiegeschichtlichen Voraussetzungen ten Hompels gefragt – v. a. Irenaeus von Lyon, Augustinus, Anselm von Canterbury –, andererseits wird dargestellt, wie jüngere Theologen – v. a. E. Przywara, K. Rahner, R. Schwager, H. U. v. Balthasar – die neuscholastischen Positionen aufgenommen und weiterentwickelt haben. In drei Paragraphen werden die anthropologische, christologische und eucharistische Bestimmung des Opfers untersucht. Der Vf. enthält sich in diesem Teil weitgehend eigener Stellungnahme und Kritik. Opfer ist praktisch synonym mit Hingabe an Gott bzw. Christus.

Der zweite Teil „Dialektik. Das Opfer als Symptom unerlöster Lebenszusammenhänge" (335–511) gilt der neuzeitlichen Opferkritik; er konzentriert sich zuerst auf die Religionskritik von F. Nietzsche, K. Marx und S. Freud. Dann wendet er sich der feministischen und politischen Theologie und damit der theologischen Opferkritik zu. Neben die Darstellung tritt nun auch energische Kritik – sowohl an Girards Anthropologie wie auch an Baudlers Optimismus, der glaubt, auf Erden sei ein Leben ohne Opfer möglich. Damit wird eine „Übereinstimmung von Geist und Natur" (424) postuliert, die allein eschatologische Gabe ist. Aber es wird auch zugegeben: „Der neuzeitliche Blick sensibilisiert für bestimmte Aspekte des Opfers, die seitens der theologischen Tradition unterbestimmt blieben: das Moment des Zerstörerischen, Negativen, Zweideutigen." (510)

Der dritte, kürzeste Teil „Aporetik. Das Opfer als fundamentales Theologoumenon" (513–583) verweist zuerst darauf, dass Gewalt in vielen Formen zum Menschen und zu Gott gehört. Danach wendet sich die Studie ausdrücklich der Ambivalenz des Opfers zu. Diese kann anthropologisch und christologisch nicht aufgelöst werden; denn in der Hingabe fallen „Leben und Sterben in eins" (555). Das spitzt sich angesichts des Todes Jesu am Kreuz noch zu: „Verdient ein Gott, in dessen ewiger Seligkeit zu leben nur durch den Tod hindurch möglich ist, ein ‚Gott der Liebe' (1 Joh 4, 8. 16b) genannt zu werden?" (560) Erst im Sakrament der Eucharistie wird diese Ambivalenz aufgelöst. Christus hat den Kreislauf des Lebens „durch seine Lebenshingabe grundlegend" (568) verwandelt. Die „Antagonismen von Person und Natur, Geist und Leib, Subjekt und Welt" (574) werden im Empfangen des Leibes Christ aufgehoben, das zugleich ein sublim geistiges und primitiv natürliches Geschehen ist. In diesem Paradox „sinnlicher Vergeistigung" (ebd.) wird der Gläubige von der trinitarischen Liebe Gottes umfangen und getragen. Wie schon bei den vorigen Teilen schließen zehn zusammenfassende Thesen (578–583) den dritten Teil ab.

Die Arbeit hat v. a. im ersten Teil Längen und enthält Partien, die wenig zum Thema beitragen. Doch hat sie Wichtiges zu sagen. Zuerst seien die Überlegungen zum Zusammenhang des Kreuzestodes Jesu mit der Eucharistie genannt. Sie sind der eigentliche Schwerpunkt der Arbeit, und es ist eindrucksvoll, wie sie die Doppelnatur des Menschen als Körper und Geist für die Eucharistietheologie zur Geltung bringen. Die Darstellung und Kritik von E. Przywaras Lehre von der Analogia entis überrascht und leuchtet ein. Die energische Hervorhebung des Ernstes und der Verbindlichkeit der Liebe beeindruckt. Das Insistieren auf dem inneren Zusammenhang von Verzicht und Lebenssteigerung in der Hingabe ist für Theologie und Spiritualität wichtig. Es erfreut auch, dass die Interdependenz zwischen Hingabe an Gott, Freiheit und Selbstsein betont wird. Trotzdem hat das Buch den Rez. verlegen und hilflos gemacht, weil ihm seine Position zumindest teilweise nicht klar geworden ist,

und er bei einigen Punkten durchaus anderer Meinung ist. N.s Belesenheit kann man nur bewundern, aber die systematische Durchdringung und Verarbeitung des zusammengetragen Materials tritt stark zurück, und das hat offenbar Methode.

Es heißt: „Der Gewaltbegriff ist so vieldeutig und komplex, dass es schwierig, wenn nicht unmöglich ist, eine univoke Definition vorzulegen" (519). Dasselbe wird vom Opfer behauptet (520), und es wird auf die Fülle unterschiedlicher Bedeutungen von Gewalt in der lateinischen Rechtssprache, im Hebräischen und Griechischen der beiden Testamente, im Grimmschen Wörterbuch und in der Religionsgeschichte hingewiesen (520f). Doch Begriff und Wort sind zu unterscheiden. Alle wichtigen Worte der Sprache haben eine Vielfalt von Bedeutungen, es ist unmöglich, sie auf eine „univoke Definition" zu reduzieren. Die Fülle der sprachlichen Nuancierungen ist Aufforderung zu begrifflicher Differenzierung. Ihr Medium wäre die Analogie, die Klärung von Gemeinsamkeiten wie Unterschieden. Der Begriff hätte die Funktion, eine präzise, kritisch unterscheidende Bestimmung der verschiedenen Formen von Gewalt bzw. Opfer, ihrer Chancen und Gefahren zu erarbeiten. N. will das umgehen: „Das Spezifische des Ambivalenten besteht ja gerade darin, sich dem präzisen Begriff zu verweigern." (560) Deshalb will er „mehr essayistisch denn systematisch vorgehen" (ebd.).

Besonders der Gebrauch des Wortes Gewalt ist offenbar bewusst unbestimmt. Es befremdet, dass die Unterscheidung von Gewalt und Macht, die heute oft und aus guten Gründen gemacht wird, keine Rolle spielt. N. begründet nicht, warum er Gewalt als zusammenfassendes Wort für die vielen Erscheinungen von physischer und geistiger Kraft heranzieht – bis zum Schlagwort „Gott ist Gewalt – Gott ist Liebe." (580). Dagegen sei pointiert formuliert: Weil Gott allmächtig ist, hat er mit Gewalt nichts zu tun. In dieser Antithese wird Gewalt im engen Sinne als Zwangseinsatz verstanden. Auch N. gebraucht diese Bedeutung, so wenn er die Legitimität der Gewalt damit begründet, dass der Mensch ohne Zwang gegen Natur und Mitmenschen nicht leben kann (521f). Aber der Mensch muss seine Gewalt gestalten und begrenzen. Das gilt schon für seinen Umgang mit der Natur, mehr aber noch mit seinen Mitmenschen. Zudem spricht der Hinweis auf die Unvermeidlichkeit der Gewalt gegen die Übertragung dieses Wortes auf Gott. Denn die Notwendigkeit von Zwang folgt aus der Endlichkeit des Menschen. Das verbietet es, das Wort Gewalt auf Gott anzuwenden. Zu Recht betont N., dass Gottes Liebe belanglos wäre, „wenn sie nicht auch etwas Überwältigendes an sich hätte" (517). Doch was ist das Spezifische, das Gottes Liebe von anderen Formen physischer und psychischer Überwältigung unterscheidet? Es ist für das Verständnis der christlichen Botschaft wesentlich, dass sie unmissverständlich und klar zur Sprache bringt, dass Gottes Macht in seiner gewaltfreien Liebe besteht.

Selbstverständlich distanziert sich N. von „destruktiver" (525, 529), „bösartiger" (577) Gewalt. Trotzdem läuft diese Wendung auf eine Verharmlosung der Gewaltproblematik hinaus. Die großen und kleinen Mörder der Geschichte haben oft genug geleugnet, dass ihre Untaten destruktiv sind, sie versuchten sie als harte, aber unvermeidliche Notwendigkeit zu rechtfertigen. Um dagegen protestieren zu können, müsste man ein eindeutiges und präzises Kriterium erarbeiten. Das Wort destruktiv reicht dazu einfach nicht aus. Überhaupt verwundert es, wie wenig N. an ethischen Fragen interessiert ist.

Alles Handeln ist für ihn Opfer (446). „Leben ist Opfer!" (582) Sein Opferverständnis akzentuiert die positive Bedeutung, die Opfer – das ist unbestritten – haben kann, und er weiß auch, wie hart und bitter Opfer sein können. Doch das Verhältnis von Opfer und Gewalt bleibt unbestimmt. Zu Recht betont N. den Zusammenhang von Verzicht und Lebenssteigerung. Aber wer verzichtet schon gerne? Als sozialem Wesen bieten sich dem Menschen immer wieder Möglichkeiten an, notwendige Verzichte auf die Mitmenschen abzuschieben, also sein Leben auf Kosten der anderen zu steigern. Die Opfer, die er selbst nicht leisten will, wälzt er auf andere ab und macht sie so zu Opfern. Die Mittel, die er dabei benutzt, beginnen mit Überredung und steigern sich über physischen und psychischen Zwang bis zur Tötung anderer Menschen. Das Motto „Leben lebt vom Leben", das N. so gerne zitiert, kann als zynische Rechtfertigung brutaler Ausbeutung ausgelegt werden, sicher ebenso als Aufforderung, in Liebe und wechselseitiger Hilfe gemeinsam die Lasten des Lebens zu tragen. Dieser abgründige Gegensatz zwischen freiwilliger, liebender Selbsthingabe für die anderen und brutaler Unterdrückung der anderen wird vom Wort Opfer umspannt, und diese Vieldeutigkeit muss reflektiert werden. N. betont zu einseitig die positiven Aspekte, die Chancen des Opfers; seine Gefahren dagegen interessieren ihn weniger. Darüber täuscht der Titel *Ambivalentes Opfer* hinweg. Er bezieht sich v. a. auf die Spannung von Verlust und Gewinn, die mit Hingabe und Selbstopfer verbunden ist. Die Spannung zwischen Selbstopfer und Opfer des anderen tritt dagegen zurück. Jeder Opferbegriff sollte neben der Unverzichtbarkeit und den Chancen auch die Gefahren des Opfers thematisieren, also die Aufgabe der Opferkritik einschärfen.

Zwar fehlt Opferkritik bei N. keineswegs (361–377, 436–448, 551 Anm). Aber ihre biblisch-christliche Tradition wird schon im Ansatz der Arbeit zur Seite geschoben: In der Einführung wird die Unvereinbarkeit der drei Opfertheorien von Burkert, Vernant und Mauss festgestellt; der Teil I geht dann zum neuscholastischen Verständnis des Opfers als Selbsthingabe an Gott über. So wird mit der Opfertheorie von Burkert auch die Polemik der Bibel und des frühen Christentums gegen die blutigen Tier- und Menschenopfer ausgeblendet. Diese Polemik ist aber die historische Voraussetzung christlichen Redens vom Opfer. In der Epiklese der Chrysostomus-Liturgie wird beispielsweise die Eucharistie ein „geistiger und unblutiger Opferdienst" genannt. Auch die Wortgeschichte des lateinischen Sacrificium wie des deutschen Opfers wäre zu berücksichtigen. Bis heute bleiben die blutigen Riten der Religionsgeschichte im Deutschen und in anderen europäischen Sprachen der Ausgangspunkt auch des säkularisierten Redens vom Opfer.

Wegen des geringen Interesses an der Opferkritik verwundert es nicht, dass N. Distanz zur Opfertheorie von R. Girard hält, die ähnlich wie Burkert vom gewalttätigen Ritus ausgeht. Er anerkennt zwar, dass Girard „die Frage nach dem Zusammenhang von Opfer und Gewalt aufgeworfen" hat (413), so „dass die derzeitige theologische Debatte ohne hinreichende Würdigung seiner Thesen kaum nachvollziehbar ist" (ebd.). Auch stimmt er Girards Kritik der traditionellen Kreuzestheologie zu (465, 476). Seine Darstellung von Girards Religionstheorie und Christologie, die den Einwänden von J. Greisch und H. U. v. Balthasar folgt, schließt mit einer scharfen Kritik der „anthropologischen Prämissen" (466) von Girard. Dieser wird auf die „schlechte Metaphysik" (468 Anm 276) eines evolutionären Naturalismus festgelegt. Zwar wird zugegeben, dass im Prozess der Hominisation Gewalt eine massive Bedeutung hatte, aber: „Die Herabsetzung des Geistigen zu einer psychischen bzw. triebgesteuerten Funktion stellt in meinen Augen das πρῶτον ψεῦδος der Girard'schen Religionstheorie dar!" (469 Anm 279) Dieses Urteil macht es sich zu leicht. Girard ist kein Reduktionist. Die Spannung zwischen den evolutionären Elementen seiner Anthropologie und seiner Überzeugung, dass der Mensch ein metaphysisches, religiöses Wesen ist, wird bei N. zu einem irrationalen Hiatus. Der theoretische Status von Girards Aussagen müsste reflektiert werden. Erst dann könnte man seine Thesen über die Rolle von Mimesis und Gewalt im Prozess der Phylo- und Ontogenese des Menschen differenziert würdigen. Auch wird von N. nicht zur Kenntnis genommen, dass Girard unter dem Einfluss von R. Schwager seine rein negative Bewertung des Opfers aufgegeben hat; er hat zugestanden, dass es als freiwilliges Selbstopfer für andere auch positive Bedeutung gewinnen kann. Und v. a.: Girards eigentliche „Prämisse" ist das moralische Urteil, dass Menschen nicht zu Opfern von Gewalt werden dürfen.

N. kümmert es nicht, dass sein Gebrauch der Worte Opfer und Gewalt sich stark von der Alltags- und auch Wissenschaftssprache unterscheidet, und er daher schwer zu verstehen ist. Doch angesichts des Leides, das sich Menschen zugefügt haben und weiter zufügen, ist es inakzeptabel, dass die Anliegen der Worte Gewaltlosigkeit oder Gewaltfreiheit bei ihm kaum Widerhall finden. Zwar weiß er, dass „Liebe sich nur liebevoll durchzusetzen vermag" (537), aber über dem Eifer, die positiven Seiten des Opfers herauszustellen, kommen die Gefahren und der Schrecken, die mit Opfer und Gewalt verbunden sind, zu wenig zur Sprache.

Marburg Bernhard Dieckmann

Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge I: Grundlagen und Grundfragen, hg. v. Theodor Schneider / Gunther Wenz, – Freiburg / Göttingen: Herder / Vandenhoeck & Ruprecht 2004. 486 S. (Dialog der Kirchen, 12), kt 35,00 € ISBN: 3–451–28320–4 / 3–525–56933–5

Der in der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre erreichte differenzierte Konsens bleibt umstritten. Während die Methodisten ihn für sich übernommen haben, bleibt eine größere Zahl deutscher evangelischer Theologen zumindest auf Distanz. Eine, wenn nicht die entscheidende Frage bezieht sich auf die ekklesiologischen Konsequenzen, die entweder in der sofortigen Anerkennung der Reformationskirchen durch die römisch-katholische Kirche gezogen werden müssten und / oder auf eine Revision des „römischen Systems" hinauszulaufen hätten. Wieder einmal steht die Frage des ordinationsgebundenen Amtes an der Spitze der ökumenischen Agenda. Dabei richtet sich das Interesse v. a. auf die Funktion und das Amt der episkopé, das Verhältnis von Episkopat – Presbyterat und das Verständnis der Apostolizität der Kirche bzw. der apostolischen Sukzession. Mit dem ordinationsgebundenen Amt in apostolischer Nachfolge beschäftigen sich derzeit zwei hochkompetente Gremien: die Arbeitsgruppe des Internationalen römisch-katholisch – lutherischen Dialogs sowie der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, der jetzt den ersten Bd seiner „auf mehrere Jahre angelegten" (Einführung der Hg., 7) Studien und Diskussionen vorlegt.

Fast 500 S. umfasst allein dieser Bd I, ja: „Dieses schwierige Thema des ökumenischen Dialogs [soll] noch einmal grundsätzlich aufbereitet werden" (ebd.). „Nach der bewährten Methode des ‚differenzierten Konsenses'" soll „eine möglichst tragfähige Verständigung über das kirchliche Amt" sogar in Form einer „Gemeinsamen Erklärung" erreicht werden.

Für wen? Die einen haben kein Interesse an einem, wenn auch unter bischöflichem Protektorat stehenden, „privaten" Arbeitskreis, andere verweigern die Rezeption, weil sie sich noch nicht schlüssig sind, was an die Stelle des

verabschiedeten Modells der „Rückkehr-Ökumene" treten soll. Noch mehr bedrängt den Rez. die Frage, ob nicht und wenn ja auf welche theologischen Dimensionen hin die hier zu verhandelnden Probleme angesichts der (welt-)gesellschaftlichen Herausforderungen, vor der alle christlichen Kirchen stehen, zu reduzieren sind. Dass die notorisch wiederholte Behauptung, was uns gemeinsam ist, sei größer als das, was uns trennt, eine verlässliche theologische Basis hat, kann man sich auch an diesem Studiendokument des „Paderborner Kreises" bestätigen lassen. Wie die früheren Beiträge zu den Themen Opfer (der Kirche), Verbindliches Zeugnis und v. a. die Aufarbeitung der Lehrverurteilungen des 16. Jh.s verdiente es eine offizielle Rezeption. Bis dahin – wie lange noch? – gilt es, beharrlich ökumenisch-theologisch weiterzuarbeiten, nicht nur in der Forschung, sondern gerade auch in der Lehre (wie hoch ist der Anteil Ökumenischer Theologie am Pflichtprogramm unserer evangelischen und katholischen Fakultäten?).

In bewährter Weise informiert *Dorothea Sattler* über den „Stand der ökumenischen Bemühungen um ein gemeinsames Verständnis der Apostolischen Sukzession in Dialogen mit römisch-katholischer Beteiligung" (13–37). Es wird deutlich, was im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils z. B. durch die Aufarbeitung der Lehrverurteilungen an theologischer Verständigung möglich wurde. Man darf über diesen „Fortschritt" gerade in der Theologie des Amtes zufrieden sein, aber auch fragen, wie viele Schritte denn noch gegangen werden müssen. Zu unterstreichen ist der Hinweis auf die „via empirica" (35), der Appell zur Wahrnehmung des Geistwirkens im Leben der Kirchen. Kein geringerer als Walter Kasper sprach im Zusammenhang der Frage nach der apostolischen Sukzession (!) von der prophetischen Dimension der Ökumene!

Die ökumenische Verständigung zwischen katholischer und lutherischer Theologie kann in hohem Maß dann erreicht werden, wenn die von *Gunther Wenz* vertretene Position als repräsentativ anerkannt wird. Quasi als Pendant zu Sattler zeichnet der wissenschaftliche Leiter des Arbeitskreises auf evangelischer Seite unter der Überschrift „Episkope im Dienst der Apostolizität der Kirche" eine „thematische Skizze im Lichte des lutherisch-anglikanischen Dialogs zum Bischofsamt" (38–66). In drei systematisch aufeinander folgenden Abschnitten argumentiert Wenz historisch-exegetisch, dogmatisch und konfessionsspezifisch, um dann aktuelle Dialogergebnisse auszuwerten. Zu Recht markiert er als den entscheidenden (auch nach der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre) noch verbleibenden Kontroverspunkt in dem Verhältnis von Handeln Gottes und Handeln der Kirche. Übrigens würde es sich gerade in dieser Hinsicht lohnen, offizielle Lehre und Leben der Kirche miteinander zu vergleichen! Entschieden wie innerevangelisch umstritten ist (nach wie vor) Wenz' Position zur Amtsauffassung der CA („die ekklesiologische Notwendigkeit des ordinationsgebundenen Amtes [...] nach Maßgabe einer Ordnung, die auch nach reformatorischem Urteil als iure divino gesetzt zu behaupten ist": 45). Was er als mit evangelischer Lehre unvereinbar erklärt, muss auch katholischerseits nicht gelehrt werden. Gilt diese Übereinkunft auch hinsichtlich der Spitzenthese: „Ist sonach Episkopé im Sinne der über den Bereich der Einzelgemeinde hinausgehenden Aufgabe der Kirchenleitung ein ekklesiologisch unverzichtbarer Dienst, der als iure divino verordnet zu bezeichnen ist, so ist die konkrete Gestalt dieses gebotenen Dienstes kirchlicher Einheit und Katholizität nach evangelischer Lehre gleichwohl nicht definitiv festgelegt" (51f.)?

Wolfgang Thönissen wirft in seinem Beitrag zur Tagung von 2003 (daher die hier eigentlich deplatzierte „Hauptüberschrift") einen aufschlussreichen Seitenblick in die inneranglikanische Debatte, die er von ihrer historischen Genese her „eher [...] konfessionskundlich" (71) erklärt. Die inneranglikanische Spannung wird treffend auf den Punkt gebracht: „Während auf der einen Seite bischöfliche Sukzession und Episkope vom historischen Episkopat zunächst zu unterscheiden sind und dann die Frage zu klären ist, in welcher Weise beide aufeinander zu beziehen sind, so ist auf der anderen Seite die Ausübung der Episkope im historischen Bischofsamt unabdingbare Voraussetzung für die Einheit der Kirche" (ebd.). Sowohl in diachroner wie in synchroner Hinsicht zeigt sich eine Flexibilität, die manchen Anlass zu ökumenischer Hoffnung gab und gibt. Dass die anglikanische Lehrentwicklung „entscheidende Lösungen für den gesamten ökumenischen Dialog" hervorbringen könne, gerade das bezweifelt jedoch Thönissen; in seinen Augen ist die Anglikanische Kirchengemeinschaft eben keine „Brücken-Kirche" (90).

Nach diesen drei das Problem exponierenden Beiträgen folgen jeweils aus evangelischer bzw. katholischer Sicht exegetische und historische Studien. Die beiden exegetischen Referate nehmen dabei mehr als ein Drittel des gesamten Bdes ein. Das ist berechtigt, wenn denn die Schrift als norma normans non normata anerkannt wird. Freilich: was wird aus dem akribisch betriebenen Handwerk der Bibelwissenschaftler? Was kann die Exegese beitragen etwa zur Diskussion der bekannten These Eberhard Jüngels (korrespondierendes Mitglied des Arbeitskreises), der Nachfolger des Apostels sei der Kanon? Den Beitrag von *Jörg Frey* kann man den Studierenden als monographische Abhandlung zu „Apostelbegriff, Apostelamt und Apostolizität" (91–188) empfehlen. Der Ertrag „diese[s] Durchgang[s] durch ausgewählte Modelle der Kontinuitätssicherung in der nachapostolischen Zeit" (179) wird auf 10 S. (179–188) in 30 Thesen zusammengefasst. Als Zustimmung zu Jüngels Auffassung kann These 27 gelesen werden: „Die Bewahrung der Apostolizität der Kirche kann letztlich nur im *bleibenden Bezogensein auf das verbindliche Zeugnis der Schrift* erfolgen [...]" (186). Wie wird die Schrift verbindlich? Geist und Schrift wirken jedenfalls zusammen, und (nur) in Bindung an sie (aber immerhin) „gewährleisten" auch die Ämter die „Apostolizität des Glaubens" (188).

Den roten Faden der Diskussion weiterspinnend und dem Partner Jörg Frey für das Gelernte dankend stellt *Thomas Söding* seine Untersuchung der „Übergänge von der apostolischen zur nachapostolischen Zeit" unter die Überschrift „Geist und Amt" (189–263). Söding akzentuiert die hermeneutischen Fragen und die pneumatologische Perspektive, die er ausgiebig (208–221) entfaltet, bevor er sich dann der Frage der apostolischen Sukzession in exegetischer Detailuntersuchung (221–250) und systematisierender „Auswertung und Weiterführung" (250–263) widmet. Da dies didaktisch übersichtlich aufbereitet ist, kann auch dieser Beitrag als Studientext empfohlen werden. Was können Studierende und „Experten" lernen? „Die Exegese trägt [...] zu einer Entmythologisierung der Sukzessionstheologie bei, als käme es auf isolierte Akte von Handauflegungen an; gleichzeitig kritisiert sie eine Historisierung der Sukzessionstheologie, als hinge die Legitimität kirchlicher Ämter an einer faktischen Lückenlosigkeit von Handauflegungen. Entscheidend ist vielmehr der ekklesiale Kontext der traditio apostolica und der evangeliale der successio fidei, wie er in Christus kraft des Geistes sich ergibt" (260; vgl. auch den Schluss 262f). Das läuft auf das Zurückschrauben einer bestimmten traditionellen katholischen Auffassung hinaus, aber gegebenenfalls auch auf ein „Aufstocken" auf evangelischer Seite.

Es folgend die historischen Studien: Andreas Merkt (264–295) und Christoph Markschies (296–334) zu Antike und Patristik, Ilona Riedel-Spangenberger („Apostolische Legitimation – der Träger des Bischofsamtes im Übergang vom Frühmittelalter zur klassischen Kanonistik": 335–356), Heribert Smolinsky zum späten Mittelalter und der Reformationszeit (357–375), Volker Lepin zur Wittenberger Reformation (376–400), Alasdair Heron mit Blick auf Calvin und die reformierte Tradition (401–416).

Merkt endet mit der vertrauten Erkenntnis, dass die Frage der apostolischen Sukzession auf die Ekklesiologie, speziell auf die Konzeption der Sakramentalität der Kirche zurückverweist. In den als Anhang beigegebenen Thesen wirft *Markschies* zwei „Schlüsselfragen" auf (333f): Einerseits, „ob dem katholischen Lehramt eine Historisierung und folgende theologische Relativierung der Amtsauffassung und Amtstheologie möglich ist" und in diesem Zusammenhang eine Relativierung der „ununterbrochenen Kette der Handauflegungen" erfolgen kann, und andererseits, wie sich evangelische Theologie zum Verhältnis von Schrift und Tradition stellt (Jüngel lässt grüßen!). *Riedel-Spangenberger* schließt mit einer Option, die die von ihr untersuchte Tradition wieder aufleben ließe: „Das kanonische Verfahren der Bestellung eines Bischofs könnte in Zukunft so gestaltet und geregelt sein, dass die apostolische Nachfolge nicht nur durch die bischöfliche Handauflegung, sondern auch durch die rechtlich relevante Zustimmung des Papstes, des übrigen Klerus und der Gläubigen ihren Ausdruck findet und auf diese Weise zum Zeichen der Einmütigkeit in der Kirche bezüglich ihres unverzichtbaren apostolischen Fundaments wird" (356), – eine „Hausaufgabe" nur für die katholische Kirche? Dazu müsste zurücktreten, was *Smolinsky* als Haltung hinter den von ihm untersuchten Entwicklungen ausmacht: ein „gesteigerte[s] Sicherheitsbedürfnis, das weniger in inhaltlichen Positionen sich ausdrückte, sondern in einer formalen Autorität, welche die Wahrheit besaß" (375).

Angesichts so viel katholischer Selbstkritik lesen sich *Leppins* abschließende Thesen wie ein Kontrapunkt: „7. Diese Leitungsaufgaben sind rein weltlicher Natur [...] 8. Die Verbindung mit der vorhergehenden Kirche ist für das Bischofs- bzw. Pfarramt ebenso wenig wesentlich wie der Verzicht auf eine solche Sukzession – es handelt sich theologisch um ein Adiaphoron. 9. Eben deswegen ist es aber kein Adiaphoron, dass eine vollgültige Ordination auf Einbindung in derartige Sukzession nicht angewiesen ist" (399f). Schließlich mach *Heron* deutlich, dass sich die Fragen in einer nicht bischöflich verfassten Kirche nicht bzw. nicht so stellen. Sowohl dem Begriff apostolica wie dem der successio stehe reformierte Theologie skeptisch gegenüber, und diese Skepsis ließe sich „exegetisch, historisch und theologisch ziemlich überzeugend untermauern" (411). Es fehlt aber nicht an Anfragen an die eigene Tradition: „Der Weg in die Zukunft ist offen [...]" (416).

Kann der umfangreiche und anspruchsvolle systematisch-theologische Beitrag von *Siegfried Wiedenhofer* „Logik, Hermeneutik und Pragmatik des theologischen Begriffs ‚successio apostolica'" (417–484), den ich persönlich als hilfreich und weiterführend schätze, angesichts der allein in diesem Bd schon sichtbar werdenden Pluralität einen Weg weisen? Der Frankfurter Systematiker wendet die Kategorien seines Forschungsprojekts zum Traditionsverständnis auf die Frage der apostolischen Nachfolge an. Was er herausarbeitet, will gelesen und erarbeitet sein; der Rez. kann nur durch einige Kostproben auf den Geschmack bringen: „[D]ie Kontinuität, die im Begriff apostolischer Sukzession impliziert ist, ist geschichtlich, nicht natural strukturiert. Es handelt sich theologisch gesehen immer um einen Zusammenhang göttlicher und menschlicher Freiheit" (427). Dieses Zusammenspiel wird durch Zeichen vermittelt, deren Verhältnis zum Bezeichneten weder als völlige Identität noch als absolute Differenz angemessen begriffen werden kann. Hier hilft die Unterscheidung zwischen Real-Tradition und Zeichen-Tradition weiter, woraus u. a. folgt, dass (auch katholischerseits!) das Amt dienend Wort und Sakrament zu- und untergeordnet ist. Zwischen historisierender Identifizierung und spiritualistischer Verflüchtigung gilt es den Weg zu finden. Gefordert ist also eine differenzierte und differenzierende ökumenische Hermeneutik und Pragmatik. Nach Wiedenhofer sollte es Konsens sein, „dass die entscheidende Apostolizität die Apostolizität der gesamten Kirche in ihren wechselseitig sich bestimmenden grundlegenden apostolischen Institutionen ist und die Apostolische Sukzession der Bischöfe erst innerhalb dieses Ganzen eine bestimmte Funktion wahrnimmt" (471). Von da aus sucht Wiedenhofer das jeweils bestimmende konfessionelle Anliegen zu konkretisieren, und er kommt zu dem Schluss, „dass letztlich nur eine pragmatische ökumenische Lösung des Dissenses auf der Ebene der Kirchenordnung (die Frage der Apostolischen Sukzession einge-

schlossen) möglich ist. D. h., eine Lösung unter den genannten Umständen und Bedingungen ist nur als Anerkennungshandlung der betroffenen Kirchen denkbar" (477). Die anschließenden Anmerkungen zum Stichwort „Anerkennung" sollten in der ökumenischen Theologie und Bewegung, bezüglich *faith and order* wie *life and work*, beherzigt werden. Wiedenhofer beansprucht nicht, ein neues Ergebnis vorgelegt zu haben, aber möglicherweise hat er einen logischen, hermeneutischen und pragmatischen Referenzrahmen skizziert, der von der Einsicht zur Anerkennung führen kann.

Tübingen Bernd Jochen Hilberath

Philosophie

Barth, Ulrich: **Gott als Projekt der Vernunft.** – Tübingen: Mohr Siebeck 2005. XII, 518 S., pb € 39,00 ISBN: 3–16–148693–5

Die Vier galt in der Vormoderne als die Zahl der Ganzheit, der Weltenordnung, sie liegt dem byzantinischen Kirchenbau ebenso zugrunde wie der von Menschen geschaffenen Stadt mit ihren Vierteln, die ihrerseits als Abbild der in vier Himmelsrichtungen sich erstreckenden, von Gott geschaffenen Welt verstanden wurde. Ulrich Barth, Dogmatiker und Religionsphilosoph an der Martin-Luther-Univ. in Halle, hat insofern ein ‚Ganzes' vorgelegt: Vier Teile zu vier Richtungen mit je vier eigenständigen Texten – diese Ordnung am Ende (postmodern?) durchbrechend, da um einen ‚letzten' Text als Referenz an Dieter Henrich zum Thema „Letzte Gedanken" ergänzt –, so fügen sich siebzehn Aufsätze, davon fünf bisher unveröffentlicht, zu einem in Form und Inhalt beachtlichen Ganzen.

B. zeigt sich einleitend selbstverständlich der Letztbegründung verpflichtet, einer in der heutigen philosophischen und theologischen Großwetterlage eher misstrauisch beäugten Übung. Sie als Fundamentalismus abzutun, sei bloß eine „Modetorheit", vermerkt er, um unbeeindruckt „den Zusammenhang von Rationalitätsverständnis und Gottesgedanke" (X) zu entfalten, unter dem programmatisch zu verstehenden Titel „Gott als Projekt der Vernunft". Die explizit philosophisch fundierte Vernunftreflexion auf die Möglichkeiten einer Letztbegründung ist also theologisch motiviert: das „religiöse Bewusstsein [könnte] den Sinngehalt dessen, worauf es sich bezieht, für sich allein gar nicht tragen", es bleibe „auf die rationale Bewährung der von ihm artikulierten Gottesvorstellung in Form der philosophischen Idee des Unbedingten angewiesen" (VIII). Den entscheidenden Wendepunkt in der abendländischen Philosophiegeschichte in dieser Frage sieht B. mit Kants „transzendentaler Rekonstruktion des religiösen Bewusstseins" erreicht, ohne sie könne „die Plausibilität des Gottesgedanken" (IX) kaum mehr aufgezeigt werden.

Die vier Teile dieses Aufsatzbandes widmen sich in unterschiedlicher Weise je einer – wenn man so will – ‚Epoche' europäischen Philosophierens: den „alteuropäischen Anfängen", der Aufklärung, dem deutschen Idealismus und der Moderne. In jedem Teil erkundet B. in vier kritisch-hermeneutischen Aufsätzen das jeweilige Verhältnis von Vernunftbegriff bzw. -verständnis in seiner Spannung zur Gottesfrage bzw. (neuzeitlich) zum Religionsbegriff.

Dass „sämtliche Rationalitätsmodelle der Folgezeit bis in die Gegenwart" (30) schon in der griechischen Antike grundgelegt wurden, will B. – gegen Schnädelbach – gleich im ersten, hoch konzentrierten Aufsatz über „die Geburt der Vernunft bei den Griechen" aufzeigen. Sorgfältig zeichnet B. die vorsokratische Entwicklung des Vernunftbegriffs bei Homer, Hesiod über Xenophanes, Anaxagoras und Diogenes zu Heraklit, Parmenides, auch Empedokles und schließlich Protagoras, Gorgias und Demokrit nach, ehe die Konsequenzen, die Platon, Aristoteles und Plotin daraus zogen, in eigenen kurzen Abschnitten gewürdigt werden. Der anspruchsvolle Rekurs hat dabei keineswegs bloß propädeutischen Charakter, sondern will „den Blick öffnen für das gewaltige Spektrum der mit dem Thema Vernunft verbundenen strukturellen und methodischen Fragen", was B. auch eindrucksvoll gelingt. Im Spannungsbogen von Theorie und reflektierter Alltagspraxis erwachse dem Denken „das Ideal eines in seiner Einsichtsfähigkeit ungetrübten und unbeschränkten Vernunftvermögens", als dessen Träger Gott fungiere (31). Diese „theologische Fassung des Vernunftbegriffs" sieht B. bis Kant erhalten, wenngleich auch „sensualistische, phänomenalistische und relativistische Gegenmodelle" der Neuzeit „in der griechischen Antike ihre Entsprechung" fänden. Das Ergebnis kondensiert der Vf. in vier erkenntnistheoretischen „Grundthesen": Menschliches Wahrheitsstreben realisiere sich als Ausrichtung auf kohärentes Verstehen der phänomenalen Wirklichkeit. Um deren ontologische Opposition zur ideellen Gültigkeit „fruchtbar zu machen, ohne sich dabei zu verlieren, spezifiziert sich das Denken in die Differenz von Verstand und Vernunft", die Aufgabe der Letztbegründung erwachse aus der „Einheitsintuition der Vernunft".

Damit sind einer Ouvertüre gleich die systematischen Motive und das methodische Vorgehen aller weiteren Artikel bereits angeklungen. Mit enzyklopädischer Beschlagenheit exemplifiziert B. an verschiedenen geistesgeschichtlichen Stationen die komplexe Entwicklung der vernunfttheoretischen Reflexion – in ihrer Auseinandersetzung mit der theologischen (Selbst-)Reflexion der christlichen Religion. Es ist nicht zu übersehen, dass des Vf.s Herz dabei in der Antike und bei Augustin sowie bei Immanuel Kant und dem deutschen Idealismus liegt. Aber auch die Abhandlungen zum englischen und französischen Deismus, zu Herders Kulturtheorie oder zu Max Webers Soziologie des Brahmanismus und Hinduismus bezeugen die umfassende Forschungstätigkeit des Vf.s zum ihn leitenden durchgängigen internen Bezugspunkt: die vernunftgemäße Selbstaufklärung und Reflexion der Religion. „Ihrer Geiststruktur nach sind Religion und Vernunft wesensaffine Größen" (336).

Die „Wahlverwandtschaft [des Christentums] zum Letztbegründungsstreben der Vernunft" (72) durchzieht den Bd wie ein roter Faden, etwa wenn die „Vertiefung des Kirchenglaubens mit den Mitteln der Vernunft" (75) bei Origenes oder der Unterschied von schlichtem Glauben und „einer höheren Form christlicher Wahrheitserkenntnis" (73) bei Clemens bzw. die augustinische „Differenz von höherer und niederer Vernunft" (76) referiert werden. Aber auch die einschlägigen Gegenpositionen wie Tertullian werden dargestellt, „Anführer" eines Wegs, nach dem im Zentrum des Glaubens die Vernunft nichts zu suchen habe, dem B. denn auch eine „fromme Lust am Paradox" (80) attestiert.

Man darf annehmen, der Vf. besteht keineswegs aus bloß historischen Gründen darauf, dass für Augustinus „die von den Akademikern vorausgesetzte These von der prinzipiellen Nichterkennbarkeit der Wahrheit alles andere als stichhaltig ist", eine These, die Augustin bekanntlich retorsiv abgewiesen hatte. Augustin habe, durch die Platoniker zweifellos tief inspiriert, einen dennoch „unplatonischen Wahrheitsbegriff inauguriert", nämlich „dass Gott die ewige Wahrheit selbst sei" (96f.). Die jeweilige Absolutheit beider sicherte und synthetisierte Augustinus mit Hilfe der Trinitätslehre, dem „spekulative[n] Zentrum christlichen Letztbegründungsdenkens, gleichsam die höhere Mathematik des Christentums" (106).

Descartes, Leibniz, Wolff, Bacon, Hobbes, Locke, Hume und schließlich Kant werden als „Vernunftmodelle der Aufklärung" in präziser Reduktion vorgestellt, was gelegentlich einen (beabsichtigten?) Wiedererkennungseffekt mit zeitgenössisch diskutierten Theoriekonzepten evoziert, etwa zwischen Leibniz und neurolinguistischen Thesen (114) oder zwischen John Locke und systemtheoretischen Ansätzen (118). Den Gipfelpunkt der Entwicklung erreicht für den Vf. Immanuel Kant, dessen Position er in mehreren, teilweise schon erschienenen Artikeln ausführlich rekapituliert. Besonders hebt der Vf. bei Kant die transzendentallogische Funktion des Selbstbewusstseins hervor, das im Verstandesgebrauch als das logische Subjekt des Denkens und als logische Einheit jeden Gedankens fungiert, die Selbstidentität also notwendige Bedingung allen Verstandesgebrauchs ist. Dieser Ich-Vorstellung „als die epistemische Funktion des Subjekts von Gedanken" (226) fehle bei Kant „alle Sachhaltigkeit", jede Anschauung, sie ist nur die „Bedingung der Möglichkeit von gegenständlicher Bestimmtheit überhaupt", weshalb „jeder Versuch einer prädikativen Einholung ihres Gehalts der Aporie" (227) unterliege. Um die Einheit der Subjektivität sicherzustellen, habe Kant jedoch zu einer „Ausweichstrategie" gegriffen: „sie nötigt ihn nicht nur zu einer Erweiterung der Ich-Vorstellung, die als solche unausgewiesen bleibt" (229), sondern nimmt auch ein transzendentallogisch nicht abgedecktes Identitätsverständnis in Anspruch, weshalb Fichtes Neuansatz nachvollziehbar werde.

Mit Blick auf den Gottesgedanken verweist der Vf. auf die „Metaphysikdestruktion" in Kants zweiten Hauptteils der ‚Kritik'. Das Unbedingte kann sowohl „als [letztbegründendes] Rekonstruktionsprinzip für die drei metaphysischen Prinzipien" Subjekt, Seele und Welt (238f.) identifiziert als auch als Totalitätsidee transzendental expliziert werden. Aus beidem konnte Kant zeigen, „dass die Vernunft notwendigerweise diesen Gedanken denken muss, wenn anders sie sich nicht selbst missverstehen will" (241), selbstverständlich „immer nur in die ‚Richtung' auf unbedingte Einheit" (242), ohne damit einen „illegitimen Überschritt von formalen Maximen [...] zu unausgewiesenen synthetisch-apriorischen Setzungen" (243) vollziehen zu können. Diesen „Schein"-Charakter des transzendentalen Ideals expliziert der Vf. in seiner Konsequenz für die neuzeitliche Forschungslogik und der ihr innewohnenden „theologische[n] Valenz" (253): „Im prinzipiellen Charakter der Unabschließbarkeit empirischen Wissen-Wollens und in der Unerfüllbarkeit seiner Einheitstendenz findet das verborgene theologische Potential der Differenz von Verstand und Vernunft seinen Niederschlag" (254)

Kritisch sei die „vermeintlich konstitutive Funktion dieses Prinzips" nur in ihrer „regulativen Funktion eines teleologischen Abschlussgedankens" zu rechtfertigen bzw. diesen „täuschenden Schein eines realen hypostatischen Grundes als Produkt einer zulässigen und notwendigen Analogiebildung" (256). Da sich aus einem solchen Grenzbegriff allein keine Theologie entfalten lässt, hat Kant bekanntlich den Gottesbegriff „aus einer Interpretation der religiösen Implikation des praktischen Selbstbewusstseins" (259) entwickelt. Der eigentliche Paradigmenwechsel liege daher mit Kant und Schleiermacher in der Ablösung des Gottesgedankens als generierendes Prinzip der Theologie durch den Begriff der Religion. Diesem Perspektivenwechsel könne sich nur entziehen, wer die vorausliegenden Begründungsfragen „keck überspringt oder gar für dogmatisch illegitim erklärt" (262).

Bei Fichte, Schelling und Hegel finden sich schließlich die „komplexesten Vernunfttheorien in der Geschichte der Philosophie" (310), die sich (selbstredend) vier gemeinsamen Motiven verdanken: aus dem Anliegen, alle Einzelwissenschaften systematisch zu verbinden, entstand die Frage nach einer „angemessenen Fundierungsinstanz", wozu die cartesianische Selbstgewissheit „für die interne Struktur der Vernunft selber fruchtbar gemacht" und „Kants

Gedanke der Selbstgesetzgebung der Vernunft [...] von der praktischen Vernunft auf die kognitive" ausgedehnt wurde. Schließlich waren auch alle drei „von Hause aus protestantische Theologen", die „eine angemessene Theorie des Christentums" vorzulegen gedachten (310). Das ebenfalls vierfache, gemeinsame Ergebnis sieht der Vf. im „Bei-sich-Sein des Geistes" als Struktur der Vernunft, deren Selbsterschließung von sich aus „auf Kohärenz" zielt. Trotz dieser „Systemintention" sei Vernunft „wesentlich Akt oder Leben" und geschichtlich verfasst. Die „sich gegenseitig fordernden Vernunftmerkmale" der Freiheit und Gültigkeit sind „Absolutheitscharaktere", weshalb „das endliche Leben der Vernunft zugleich als Erscheinung der Einheit des Absoluten betrachtet werden" kann (336).

Dieses nachkantisch-idealistische „Vermächtnis" erlitt in der Sicht des Vf.s danach das „Schicksal" der „Depotenzierung". Das schon von Schelling formulierte „Andere der Vernunft" (vom Vf. in Anführungszeichen gesetzt) konkretisierte sich in den „Relativierungsinstanzen [...] Sprache, Geschichte, Evolution, Wissenschaft, Gesellschaft, Pluralismus, Kommunikation", die B. kurz referiert: Hamann, Herder, Humboldt, Cassirer, Peirce, Morris, der späte Wittgenstein, Heidegger und Gadamer werden für die sprachliche, Vico, Herder, Hegel, Dilthey und Marx für die geschichtliche, Darwin, Haeckel, der amerikanische Pragmatismus und Lorenz für die evolutionäre Vernunft benannt. Den „endgültige[n] Sieg der positiven Wissenschaften über die Philosophie" errang die „szientifische Vernunft" (345). Besonders hebt der Vf. Max Webers handlungstheoretischen Rationalitätsbegriff hervor, der „für den Prozeß okzidentaler Modernisierung insgesamt" (349) stehe. Die französische Postmoderne als „Weiterführung von Heideggers Destruktion der neuzeitlichen Subjektivität"(350) werden mit Kuhns Wissenschaftsgeschichte und Rortys Kulturrelativismus sowie mit Quines, Putnams und Davidsons Sprachkritiken unter „pluralistische Vernunft" subsumiert. Die von Karl-Otto Apel vertretene „transzendentale Sprachpragmatik" (353) findet noch am ehesten die Sympathie des Vf.s, nicht zuletzt weil für die „kommunikative Vernunft" sowohl Platon als „Ahnherr" als auch Schleiermacher festgehalten werden kann, während Habermas' kontrafaktische Setzung idealer Sprechsituationen „offenkundig bereits voraus[setzt], was allererst zu erklären wäre" (354).

Leider legt der Vf. nicht in der ansonsten praktizierten Gründlichkeit dar, inwiefern er in dieser zeitgenössischen Ausdifferenzierung des Vernunftbegriffs eine Depotenzierung erkennt bzw. auf welche Weise er der drohenden Relativierung systematisch begegnen will und kann. Er stellt vielmehr lediglich „veränderte Diskursbedingungen der Gegenwart" fest und sieht darin die Wiederkehr bereits bekannter Probleme, die er in vier (!) „Schlüsselfragen" kleidet: (1) Die Riedelsche Rehabilitierung der praktischen Vernunft sowie die „Universalisierung in der Ethik" (Wimmer) führe „unmittelbar auf den Boden der Kantischen Ethik". (2) Sprachbedingtheit, Geschichtlichkeit der Vernunft, Wissenschaftsgeschichte und Übersetzungsproblem konvergierten in „methodischer Hinsicht bei Kants Unterordnung der Mannigfaltigkeit möglicher Verstandesregeln unter die heuristische Einheit der Vernunft". (3) Die Inkommensurabilität als Problem rationalen Argumentierens (Lueken) wiederhole Hegels Programm der Aufhebung des Verstandes in die Vernunft, wobei man „heute allerdings nicht mehr mit dem Endgültigkeitsgestus" auftreten könne, sondern „Kompossibilität durch Übersetzung und Kohärenz im Medium der Interpretation" (!) verlangt sei. (4) Deshalb erkennt B. in der „transversalen Vernunft" (Welsch) noch den „weitreichendsten Entwurf", ohne letztlich selbst davon überzeugt zu sein (355ff.) – und ohne den Leser argumentativ überzeugen zu wollen, wie „das altehrwürdige Ideal eines methodisch geleiteten Letztbegründungsdenkens [...auch für uns Heutige! M. W.] in uneingeschränkter Geltung" (444) bleiben könnte. Zumal auch der Vf. am Ende eines sehr lesenswerten Aufsatzes über die Seele (ein „spurlos aus der Theorienlandschaft" der Philosophie, Psychologie, der Theologie, selbst der Seelsorgelehre verschwundener philosophisch-biblischer Begriff) feststellen kann, dass Subjektivität heute eben nolens volens „ein polymorphes Gebilde [ist], das sich nicht in eindimensionale Konstruktionsmuster einfangen lässt" (461).

Wie in der Pluralisierung und Ausdifferenzierung des Subjekt- und Vernunftbegriffs der Gegenwart eine konsistente Erste Philosophie zu denken (und in Folge Gott als „Projekt der Vernunft" auch zeitgenössisch zu vertreten) wäre, sofern man nachidealistische Ansätze der Philosophie – ungeachtet aller traditionsgeschichtlich berechtigten Rückverweise – nicht prinzipiell als Varianten klassischer Problemstellungen wahrnehmen will, das bleibt die systematische Leerstelle dieses ansonsten ebenso material- und lehrreichen wie philosophisch und hermeneutisch präzis argumentierenden, instruktiven Sammelbandes.

Lahr Martin Wichmann

Kant und die Theologie, hg. v. Georg Essen / Magnus Striet, – Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 2005. 348 S., geb. € 74,90 ISBN: 3–534–16664–7

Unter der Voraussetzung, dass „eine zeitgemäße Theologie das mit Kant erreichte Problembewußtsein und Reflexionsniveau nur zu ihrem eigenen Schaden unterbieten darf", haben sich die Herausgeber zum Ziel gesetzt, den Brückenschlag von Kant zu heutigen „zentralen systematisch-theologischen Fragestellungen ausdrücklich zu suchen" und dabei seine Aktualität zu zeigen, ohne „lediglich Kantisches Gewässer auf die Mühlräder der eigenen[,] theologischen Begründungen zu leiten". Es geht ihnen um die Frage, ob Kants Philosophie „ein Problemlösungspotenzial" (!) bietet, auf das die Theologie heute wegen gewisser unhintergehbarer Einsichten nicht mehr werde „verzichten können". Dabei sollten die Beiträge des Bdes die aktuelle Diskussion berücksichtigen und gleichzeitig den von Kant „ausgehenden Erkenntnisfortschritt konstruktiv weiterdenken" (Vorwort 10f.). Damit wird eine Interpretationslinie fortgesetzt, die im Gegensatz zu früheren tradierten Auffassungen Kantsche Fragestellungen und Einsichten auch für die Theologie als hilfreich einschätzt. Nachdem sowohl die Philosophie Platons als auch die des Aristoteles sich als nützlich erwiesen haben, sich gegenseitig ergänzende theologische Richtungen bleibend zu prägen und so die Gegebenheiten des Glaubens von verschieden Seiten zu beleuchten, ohne sie deshalb zu beeinträchtigen, läßt sich womöglich die christliche Offenbarungstheologie auch aus der Perspektive des Kantschen Denkens, dem es ja um die Grenzen der Vernunft und um reinere Begriffe über Gott zu tun war, in verschiedener Hinsicht gewinnbringend betrachten, ohne sie deshalb zu verkürzen. Könnte es also hilfreich sein, wenn sich Theologie positiv „auf das von Kant auf den Weg gebrachte Subjekt- und Freiheitsdenken" einlassen würde (10)? Dass ein solches Unterfangen nicht als unkritische Rezeption gelingen kann, sondern sowohl eine genaue Kenntnis des ganzen Kantschen Werkes als auch der zeitgenössischen Theologie und ihrer Strömungen voraussetzt und an der Offenbarung orientiertes eigenständiges Abwägen und Weiterdenken erfordert, ist selbstverständlich. In diesem Sinne legen die Vf. der verschiedenen Beiträge des Sammelbandes auf hohem Niveau ihre Überlegungen zu zentralen Themen der Kantschen Philosophie vor und erörtern Wege, sie in die Theologie nutzbringend zu integrieren, ohne schon fertige Lösungen anzubieten, die aber nur auf diese Weise behutsam gesucht werden können.

Der erste Beitrag von *Saskia Wendel* beschäftigt sich mit dem für das Kantsche Denken zentralen Begriff der Freiheit. Er ist auch für den theoretischen Vernunftgebrauch denknotwendig und erweist seine Realität durch die praktische Vernunft „als Möglichkeitsbedingung dafür, Gott und Unsterblichkeit als objektiv gültig denken zu können" (21). „Das moralische Gesetz ist [...] Prinzip der Deduktion der Freiheit, welche uns im Faktum des Gesetzes unmittelbar evident ist" (22). Der Erweis der Realität von Gesetz und Freiheit verleiht auch dem Endzweck der Freiheit, nämlich der „Existenz vernünftiger Weltwesen unter moralischen Gesetzen", der zugleich Endzweck der Schöpfung ist, objektive Realität (24). Da „Freiheit sich auch in Kantischer Tradition als verdankte Freiheit begreifen läßt" (35), steht sie insofern einer theologischen Rezeption nicht im Wege. Der Begriff der Religiosität wäre dann „mit den Begriffen Subjektivität und Freiheit zu verknüpfen", wobei das Ich sich selbst als „verdanktes Subjekt" verstehen kann. Auch das Absolute ist kein Es, sondern Gott, in dem Subjekt- und Personperspektive zusammenfallen, und insofern „zugleich unbedingte, vollkommene Freiheit", die sich sowohl in der Schöpfung als auch im Heilshandeln manifestiert, das die Freiheit des Menschen anerkennt und auch im Tode seine Subjektivität nicht auslöscht (42 ff.)

Klaus von Stosch widmet sich dem transzendentalen Kritizismus und der Wahrheitsfrage, ein Thema, das heute besonders umstritten ist, wobei Kant „für alle theologischen Positionen in Anspruch genommen" werde (46). Nach ausführlicher Darlegung des Kantschen Weges zwischen Dogmatismus und Skeptizismus und seiner Vermittlung zwischen Rationalismus und Empirismus unternimmt der Vf., „verschiedene Transformationen des Anliegens des transzendentalen Kritizismus auszuloten" für „eine Theologie nach Kant" (49). Denn „nur wenn Anschauungsformen in der Disposition des Subjekts liegen [...], ist ein Dasein denkbar, das außerhalb von Raum und Zeit existiert" (59). Er erinnert daran, dass für Kant erst die Urteilskraft „als Vermögen der Vermittlung das Zusammenwirken der verschiedenen Erkenntnisvermögen anleitet" und „die letzte Entscheidung über die Wahrheit im konkreten Fall" trifft (71). In der gegenwärtigen Theologie sieht der Vf. bezüglich der Wahrheitsfrage zwei verschiedene Strategien „eines transformierten transzendentalen Kritizismus" (80), die er mit Beispielen belegt und nach ihren Konsequenzen auslotet: „Entweder man versucht, einen unhintergehbaren Ausgangspunkt für die transzendentale Deduktion der Kategorien und die synthetischen Urteile a priori anzugeben", was die Gefahr eines Dogmatismus oder auch Rationalismus mit sich bringt. Umgekehrt „könnte man versuchen, unter Wahrung des kritizistischen Grundanliegens den Anspruch *apriorischer* Geltung der Erkenntnisleistungen des Subjekts aufzugeben." Hierbei besteht allerdings die Gefahr eines „Skeptizismus" oder eines „haltlosen Relativismus" (82). In beiden Fällen läßt sich transzendentale Wahrheit jedoch nicht mehr ‚korrespondenztheoretisch' explizieren (88). Für beide Wege werden Autoren vorgestellt und diskutiert. Im Ergebnis führen demnach nachkantische Transformationen des Kantschen Kritizismus nicht wirklich weiter. Damit sind allerdings (für den Rez.) die Möglichkeiten noch nicht erschöpft, Kants Denken für die Theologie fruchtbar zu machen.

Christoph Hübenthal behandelt die „Autonomie als Prinzip: Zur Neubegründung der Moralität bei Kant". Ausgehend von dem Streit zwischen den Vertretern der sog. „autonomen Moral" und deren Gegnern sieht der Vf. in dem von Kant vorgelegten Autonomieverständnis eine ‚Sprengkraft' (99), die bisher in der Theologie nicht wirklich anerkannt worden sei. Dass sich bei Thomas von Aquin bereits ein vergleichbarer Ansatz findet (die *lex naturalis* als *lumen*

intellectus insitum nobis a Deo, per quod cognoscimus quid agendum et quid vitandum, dem Menschen in der Schöpfung verliehen [Praec. prol.]), hält er mit anderen für „eine eklatante Verharmlosung des neuzeitlichen Denkens" (98). Epochal neu sei Kants Autonomiekonzept, weil es „den Geltungsgrund moralischen Sollens rigoros aus allen naturrechtlichen bzw. naturgesetzlichen Zusammenhängen löst" und ihn „nirgendwo anders [...] als im Moralsubjekt selber" verorte (114). Dem wäre entgegenzuhalten, dass Kant in der *Kritik der Urteilskraft* schreibt: „Aus diesem so bestimmten Princip der Causalität des Urwesens werden wir es nicht bloß als Intelligenz und gesetzgebend für die Natur, sondern auch als gesetzgebendes Oberhaupt in einem moralischen Reich der Zwecke denken müssen." (AA V,444) „Er [Gott als das höchste Gut] kann kein rechtmäßiger Gesetzgeber der Sitten seyn, wenn er nicht zugleich der der Natur ist, und zwar in der gantzen Vollständigkeit." (XVII,339). Dazu: „Das Wesen, dessen Wille für alle Vernünftige Wesen practisches Gesetz ist, ist das hochste moralische Wesen (ens summum) die höchste Intelligenz welche von allen Weltwesen unterschieden unter Einem Princip gesetzgebend ist d. i. es ist Gott. Es ist also *ein* Gott." (AA XXII,114). Die Moralität aus Freiheit ist „eine göttliche Abkunft verkündigende Anlage" (AA VI,50). Insofern wird man die Autonomie des *intellectus ectypus* vor dem Hintergrund des *intellectus archetypus* (AA V,408) sehen müssen, der die Autonomie begründet und trägt, ohne sie deshalb heteronom werden zu lassen. Der Kantsche Autonomiebegriff wird sodann nach ausführlicher ‚bedeutungsanalytischer' und ‚geltungstheoretischer' Erörterung als vorläufig bezeichnet und einer ‚freiheitstheoretischen Rekonstruktion' unterzogen (ab 114), die in eine „hinreichend klare Definition von Autonomie" (122) einmündet. Sowohl die Freiheit als auch die Autonomie, „radikal zuende gedacht", könnten sich für eine „Rekonzeptualisierung der gesamten systematischen Theologie eignen" (124 f.). Dass Kant sein Autonomiekonzept bis in die späte Zeit auch für einen Gotteserweis hält, wird dagegen nicht behandelt.

Klaus Müller behandelt das Thema: „Gottesbeweiskritik und praktischer Vernunftglaube: Indizien für einen Subtext der Kantischen Theologien". Es wird zutreffend gesehen, dass die Frage nach Gott sich „in allen Stadien" des Kantschen Denkens durchhält und stete Vertiefung erfährt, so dass seine Philosophie „insgesamt als theozentrisch zu qualifizieren" ist (130 ff.). Das wird bis ins Spätwerk hinein belegt (133–137). Im Zusammenhang mit Kants Kritik am ontologischen (Cartesianischen) Argument weist der Vf. darauf hin, dass es für Kant durchaus auch Fälle gibt, bei denen Begriff und Existenz koinzidieren: einmal der mit dem Selbstbewußtsein notwendig einhergehende Gedanke, unfehlbar auch zu existieren; sodann schließt der Begriff des Sollens auch seine Realisierbarkeit des Gesollten ein, das sich sonst selbst aufheben würde; und schließlich schreibt Kant in den Reflexionen zur Metaphysik: „Nur die Moglichkeit eines nothwendigen Wesens darf dargethan werden, so ist sein Daseyn auch bewiesen. Denn ein nothwendiges Wesen ist (nothwendig) da, das ist die definition desselben." (AA XVII, 628 f. – hier: 139 f.). Der Begriff eines notwendigen Wesens stellt für Kant allerdings eine „fundamentale Irritation der Vernunft" (141) dar, die allerdings auch für das anselmianische Argument, das Kant nicht verwendet, zu konstatieren ist. Auch wenn die objektive Realität des höchsten Wesens von der theoretischen Vernunft nicht bewiesen werden kann, läßt sie sich von ihr aber auch nicht widerlegen (145). Seine Realität muß auf anderem, nämlich praktischen Wege erwiesen werden: die durch Freiheit ermöglichte Moralität verweist auf ihre „göttliche Abkunft" (AA VI,50, hier: 148). Der Unterschied zwischen dem theoretischen und praktischen Schluß von der sittlichen Ordnung auf eine höchste Intelligenz besteht im Unterschied der Perspektiven: die „Beobachterperspektive" wechselt zur „Erste-Person-Perspektive", bei der eine „unbedingte Antwort" gefragt ist (149). Mit Recht wird der Ijob-Gestalt in der Kantschen Philosophie eine „Marker-Funktion" zugewiesen (157). Schließlich glaubt der Vf. bei Kant auch monistische Züge wahrzunehmen, um „jenes Moment von Gottunmittelbarkeit und Gottesgegenwart zu bewahren, von dem Kant sein gesamtes Wirken hindurch überzeugt war" (160 f.).

Ergänzend und weiterführend widmet sich *Magnus Striet* dem Thema: „‚Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote': Bleibende Relevanz und Grenzen von Kants Religionsphilosophie". Der Vf. geht davon aus, dass Kants ‚Projekt', „in der Dimension menschlicher Vernunft dem Wesen von Religion einen angemessenen Ausdruck zu geben, an Aktualität nichts eingebüßt hat", wobei man aber „mit Kant" „über Kant hinauszugehen" habe, um zum Wort Gottes zu gelangen und um zu sehen, ob dieses Wort „denkerisch erreicht werden kann" (167). Dass Kant die Religion ‚ethisiert' habe, treffe trotz angebbarer Grenzen seiner Religionsphilosophie nur bedingt zu (180, 182); seine „Thematisierung der Religion im Koordinatensystem ethischer Prinzipien" begegne aber jedenfalls der „gewalteskalativen Gefahr", die leider immer noch aktuell sei (166 ff.). Immerhin impliziert für Kant die auf einem (‚selbstevidenten' [176]) „Faktum der Vernunft" beruhende Pflicht, „das höchste Gut zu befördern", die moralische Notwendigkeit, „das Dasein Gottes anzunehmen" (KpV A226, hier: 175). Aber auch der ‚physikotheologische' Gotteserweis wird trotz seines Ungenügens von Kant hochgeschätzt und in der *Kritik der Urteilskraft* „reformuliert" (167). Das Gottespostulat „als notwendiges Implikat einer sich zum moralischen Wollen bestimmenden Vernunft beinhalte gleichzeitig die „bleibende humane[n] Relevanz des Glaubens an Gott" (178).

Das Thema: „Abschied von der Seelenmetaphysik: Eine theologische Auslotung von Kants Neuansatz in der Subjektphilosophie" *(Georg Essen)* ist theologisch besonders auf die Christologie zugeschnitten. Als These wird angegeben: „Die mit dem Namen Kant verbundene Destruktion der klassischen Metaphysik und die ebenfalls von ihm mitinitiierte[n] Neugrundlegung der modernen Subjektphilosophie nötigen die dogmatische Christologie zur Ausarbeitung einer neuen Denkform.". Das Wort ‚Denkform' soll dabei (nach *Thomas Pröpper*) „einer dogmenhermeneutischen Rahmentheorie als Grund- und Leitbegriff" dienen (209). Unter einer Denkform wird verstanden „ein durch Aktualisierung von Gehalt, geschichtlich gewordenes und am Gehalt selbst gewonnenes und durch ihn allererst ermöglichtes Kategoriensystem", „das aus sich heraus das Potential zu weiterer, erkenntniserweiternder Explikation des aktualisierten Gehaltes entwickeln, d. h. den Gehalt besser in die Wahrheit setzen kann" (nach M. Striet, Denkformgenese 69, hier: 215). Weil das ‚Begriffsgefüge' der Hypostatischen Union an „die historische Kontingenz der chalkedonisch-nachchalkedonischen Denkform gebunden sei, sei der „Entwurf einer neuen christologischen Denkform" zu fordern, die „die von Kant aufgeworfenen Fragen und Einsichten produktiv bewältigen muß" (215 f.). Die Gefahr einer solchen ‚Denkformtransformation' besteht allerdings darin, dass die jeweilige Denkform als konstitutives Element in das Geglaubte eingeht" (218), und ein Glaubensgeheimnis zu plausibilisieren hat oft eine Verkürzung des Geglaubten zur Folge. Und schließlich sind uns auch vergangene Denkformen immer noch zugänglich. Es fällt auf, dass bei der Bezugnahme auf das Paralogismus-Kapitel der KrV beide Auflagen wechselweise zitiert werden, ohne das Gewicht der bedeutenden Änderungen der Neufassung zu reflektieren (ab 195). Es ist dem Vf. aber bewusst, dass sich die Christologie nicht „bruchlos mit der Vernunftkritik Kants verfugen" lässt (220). Ob die Begriffe ‚Person' und ‚Seele' sich durch eine solche Transformation angemessener darstellen lassen, bleibt abzuwarten, weil der Vf. es bei der Ankündigung belässt und keine neue christologische Theorie vorlegt (221).

Der Beitrag von *Kurt Wenzel* betrifft die „Erbsündenlehre bei Kant". Der Vf. geht von einer (auf Augustinus zurückgehenden) ‚Aporetik' der Erbsündenlehre aus: „Wer nicht mehr anders kann als zu sündigen, womöglich aufgrund seiner vorgeschädigten Natur, kann eigentlich nicht wirklich sündigen" (232). Die Aporetik besteht darin, dass der Erbsündengedanke „die Sünde als Bedingung begreift, unter der Handeln geschieht, und die als diese Bedingung dem Handeln selbst zugerechnet werden muß" (234). Der „Bildbegriff vom Hang", mit dem dieses Problem aufgefangen werden soll, betrifft bei Kant nur „die post- oder infralapsarische Situation des Handelns", nicht jedoch die Ursünde, die aus Freiheit geschehen ist (230 f.). Der Naturbegriff ist für die Weitergabe der Erbsünde höchstens metaphorisch geeignet (235, 237). Kant strebt danach, „keinen Zeit-, sondern einen Vernunftursprung des Bösen aufzusuchen" (237), um den Charakter der Erbsünde als „eine nicht selbst verübte, aber dennoch zurechenbare Sündenschuld" zu wahren (240). Für Kant setzt „Causalität aus Freiheit" zwar einen absoluten Anfang „einer Reihe in der Zeit", der aber als in einer schon existenten Welt mit ihren Vorbedingungen nur einen „comparativ ersten Anfang" darstellt (241), der in seinen zurechenbaren Folgen „nicht eindeutig identifizierbar" ist (243). Eine Lösung „mit und gegen Kant" sieht der Vf. (in Anlehnung an *Paul Ricœur*) darin, dass das handelnde Subjekt, um seine Handlungsfähigkeit zu wahren, „die Bedingungen, unter denen es handelt, mit hinein[nimmt] in den Bereich des von ihm zu Verantwortenden", indem es „darin die geschichtliche Dimension des Handlungszusammenhangs" vergegenwärtigt (244 f.). Es bleibt offen, ob damit der ‚unerforschliche Vernunftursprung' (AA VI, 43) des Hanges zum Bösen, der „vor allem in der Erfahrung gegebenen Gebrauche der Freiheit zum Grunde gelegt" (ebd. 22) ist und keine Ableitung „von irgend einem *vorhergehenden* Zustande" (ebd. 39) verstattet, wirklich getroffen ist.

Michael Murrmann-Kahl handelt über: „Immanuel Kants Lehre vom Reich Gottes. – Zwischen historischem Offenbarungsglauben und praktischem Vernunftglauben". Das Reich Gottes wird im weiteren Zusammenhang der wichtigsten Themen der Kantschen Religionsphilosophie abgehandelt. Dass es im Sinne Kants „aller traditionell eschatologischen Elemente und Ausrichtung" entbehre und auch „auf keine externe göttliche Instanz" verweise, trifft wohl nicht zu (vgl. AA VI, 99 f.). Ebenso verhält es sich mit der behaupteten „rein immanenten Fassung des ‚Reiches Gottes'", da Kant neben der *ecclesia invisibilis* (266) auch die „wahre (sichtbare) Kirche kennt, „welche das (moralische) Reich Gottes auf Erden, so viel es durch Menschen geschehen kann, darstellt" (AA VI, 101). Für sie hat Kant seine abgewandelten *notae (!) ecclesiae* entworfen (261). Ebenso, dass eine „supranatural vorgestellte Gnade" nicht möglich sei (265); demgegenüber Kant: „ob, wenn und was oder wie viel die Gnade in uns wirken werde, uns gänzlich verborgen bleibt, und die Vernunft hierüber, so wie beim Übernatürlichen überhaupt [...] von aller Kenntniß der Gesetze, wornach es geschehen mag, verlassen ist" (AA VI, 191). „Zu glauben, daß es Gnadenwirkungen geben könne und vielleicht zur Ergänzung des Unvollkommenheit unserer Tugendbestrebung auch geben müsse, ist alles, was wir davon sagen können" (AA VI, 174). Gleichwohl kann man dem Schlußsatz zustimmen: „Es bleibt einem unbenommen, mehr vom ‚Reich Gottes' zu erwarten als Kant. Aber weniger sollte es auf keinen Fall sein." (274).

Mit der „Autonomie der Kunst und Transzendenz: Theologisch-ästhetische Reflexionen nach Kant" beschäftigt sich *Jean-Pierre Wils*. Der Vf. beklagt, dass „die erfahrbaren Affinitäten zwischen Kunst und religiöser Kultur" „schon sehr früh verschwunden" seien und das Verhältnis von Religion und Ästhetik" „eher blaß geblieben" sei (276 f.). Er stellt zunächst die unterschiedlichen Positionen von *Pavel Florenskij* und *George Steiner* vor (ab 280). Kants Erörterungen werden sodann mit denen von *Edmund Burke* verglichen (ab 298). Als theologisch bedeutsam werden „zwei *Motive* der kantischen Ästhetik" angegeben und behandelt, nämlich der „*Status* der ästhetischen Urteilskraft" und „die Rolle des *Erhabenen*" (ab 294) einschließlich „des Schönen" (304 f.). Der Vf. legt dar, dass „das Erhabene für Kant kein Merkmal irgendeines Objektes darstellt, sondern in beträchtlichem Maße der Subjektivität des Erfahrenden entstammt. Die dabei angeregte ‚Geistesstimmung' als „spezifische Selbsterfas-

sung" evoziere „das Vernunftvermögen als Fähigkeit zum Über-Sinnlichen im strikten Sinne des Wortes, also als Vermögen, sich von der Sinnlichkeit nicht domestizieren zu lassen", ist also „letztlich ein moralischer Sachverhalt" (301). So stelle die Ästhetik bei Kant „ein Organ für Transzendenz dar", das durch seinen subjektiven Charakter dennoch den gebührenden Abstand wahrt (306 f.)

Der letzte Beitrag von *Michel Böhnke* („... weil Religion [k]eine Vernunftsache ist") hat zum Thema: „Vom ‚Streit der Fakultäten' zum ‚Konflikt der Interpretationen': Universitätstheologie nach Kant". Vor dem Hintergrund der gegenwärtigen Situation der Theologie an den Universitäten wird der „Streit der Fakultäten" interpretiert, woraus (in Anlehnung an *Hans Michael Baumgartner*) „bleibende Impulse" abgeleitet werden (ab 341). Theologie und Philosophie „sind komplementär", wenn sie ihrer je eigenen Aufgabe nachgehen und die Philosophie die Rede über Gott nicht von vornherein für sinnlos hält (342). Der Kantschen Religionsphilosophie verdankt die Theologie „die Verpflichtung auf die Reflexion der Geltungsfrage". Gegen den Verdacht, dass Theologie mehr verspreche, als sie einlösen könne, laute die theologische Gegenfrage: „Ist es verantwortungslos, die Unbedingtheit der Liebe, als die sich Gott in Jesus Christus geoffenbart hat, als Bestimmung des Menschen und der Welt anzunehmen?" (343 ff.). Für die heute vorrangig gestellte Theodizeefrage bleibt die Philosophie auf eine kritisch verantwortete Theologie verwiesen (340).

Aufs Ganze gesehen ist der Sammelband eine erfreuliche und notwendige Fortsetzung der seit geraumer Zeit feststellbaren Wende in der theologischen Kantinterpretation, die die positiven Seiten der Vernunftkritik für die Theologie zu entdecken beginnt. Von besonderer Bedeutung wären dabei auch Methodenfragen, die hier aber weniger zum Tragen kommen. Mit der von Kant geübten Behutsamkeit sollte das Bemühen fortgesetzt werden, den christlichen Offenbarungsglauben kritisch, aber ohne Abstriche, für heutige ‚Denkformen' zu verdeutlichen; eine schwierige, aber vielleicht lohnende Aufgabe.

Fulda Aloysius Winter

Halbmayr, Alois / **Mautner,** Josef P.: **Gott im Dunkeln.** Religion in den Lebenswelten der späten Moderne. – Innsbruck-Wien: Tyrolia 2003. 136 S., pb € 14,90 ISBN: 3–7022–2509–9

Die Autoren, Salzburger Theologen, beobachten eine „zunehmende semantische Unschärfe" (25) des Wortes Gott in der Gegenwart und haben wenig Zuversicht, dass dieser Zustand mit den Mitteln der „etablierten Gottesrede" (113) überwunden werden kann. Deswegen suchen sie nach „Orten und Sprachspielen außerhalb der klassischen religiösen Pfade, in denen Gott zu Thema wird" (6): ob nicht die Lebendigkeit der Rede von Gott dort, extra muros, anzutreffen und zu erweisen sei. Im Mittelpunkt des Buches stehen drei Gespräche mit Menschen, die dem Glauben der Kirche distanziert oder kritisch gegenüberstehen. Dem voran geht eine theoretisch hochgerüstete Analyse über die Gottesfrage in der späten Moderne. Man erfährt (mit Lyotard, Derrida, Z. Baumann u. a.), dass die Gegenwart sich selbst nicht mehr selbstverständlich, Religion schwer zu definieren und die Rede von Gott in die Krise gekommen ist. Dies ist der Hintergrund für die Gespräche mit der Schriftstellerin *Evelyn Schlag*, der Religionswissenschaftlerin *Bettina Bäumer* und dem Philosophen *Peter Strasser*. Das Buch wird durch eine Reflexion auf den Ertrag der Gespräche aus Sicht der Autoren abgeschlossen.

Der Ärger über das Versagen und die Verlogenheit der Kirche in ihren „Schlüsselbereichen (Zölibat, Frauenpriestertum, Mitspracherecht der Laien)" (35) haben für *Evelyn Schlag* den Zugang zu Gott praktisch verschlossen. Im Gespräch mit ihr ist denn auch kaum von Gott die Rede. Das Dunkel, das Gott hier umgibt, ist der lange Schatten der Kirche. Versuche der Autoren, ihr Gott über die künstlerische Qualität der Bibel zu erschließen, scheitern, denn Frau Schlag hat die Bibel schon lange nicht mehr gelesen. Die Autoren vermuten, dass die Haltung von Frau Schlag für viele, gerade auch katholisch erzogene Menschen typisch ist.

Von *Bettina Bäumer*, die lange Zeit in Indien verbracht und eine große Nähe zum Hinduismus hat, sich aber immer noch als Christin versteht, ist ein hinreißendes Plädoyer gegen die westlich-kapitalistische Kultur aus dem Geist einer tiefen religiösen Spiritualität zu vernehmen. Diese Spiritualität hat sie in Indien gefunden, in Europa nicht. Ihre vielfältigen Erfahrungen mit der „göttlichen Dimension des Lebens" (65) lassen sie zu der Annahme kommen, der „Monotheismus" christlicher Prägung sei „mit am Tode Gottes Schuld" (61). Sie empfiehlt dem Christentum, seine ausgrenzende Selbstdefinition aufzugeben und „sich aufzulösen" (68) in den spirituellen Fundus aller Religionen hinein, um so erst wirklich Salz der Erde zu werden.

Der österreichische Philosoph *Peter Strasser* ist hin und her gerissen zwischen der Liebe zu einem sinnlichen, barocken Katholizismus und einem philosophischen Universalismus, der ihm verbietet, Gott in den Grenzen eines Kirchentums oder einer Religion zu denken. Er argumentiert: Gott kann nur ein Gott aller Menschen sein, darum muss auch die Gotteserkenntnis allen Menschen offen stehen, sie kann nicht an das Vorhandensein eines bestimmten Glaubens gebunden sein. Die Universalität Gottes ist ihm in der Unbedingtheit des Vertrauens auf die Güte dessen, was ist, gegeben; ein Seinsvertrauen, das ohne Beziehung zu einem personalen Gott auskommt. Wie ist das aber mit der Pracht einer Fronleichnamsprozession in Salzburg vereinbar?

Interessanter als die Standpunkte der GesprächspartnerInnen, die, entgegen den Beteuerungen der Autoren, nichts Überraschendes oder gar „völlig Ungewöhnliches" (127) an sich haben, ist die Art und Weise, wie die Autoren mit ihnen umgehen. Sie beschränken sich ja keineswegs auf Fragen, sondern liefern selbst umfangreiche Redebeiträge zur Sache. Und da fällt nun auf, dass sie von ihrer theologischen Kompetenz in keiner Weise Gebrauch machen. Sie reden philosophisch, kulturtheoretisch oder biographisch, aber nie theologisch. Es kommt zu keiner Begegnung zwischen „etablierter" und nicht-etablierter Gottesrede. Sie erklären: „Die Verborgenheit Gottes forderte von uns eine Sprachform, die nicht von der Tradition einer bestimmten Gottesvorstellung wie der europäisch-christlichen ausgeht, sondern eine Reise [...] unternimmt" (113). Es ist aber so, als wenn die Autoren nicht in die Fremde reisen, sondern dort schon zu Hause sind. Von ihrer Herkunft lassen sie nichts merken. Die Gespräche bekommen von daher etwas Künstliches und Unehrliches, ja Liebloses. Sollte denn die Theologie mit ihrer jahrhundertelangen Erfahrung Gott-suchenden Menschen unserer Tage nicht etwas Hilfreiches zu sagen haben? Frau Schlag leidet an dem Gegensatz zwischen sündiger Kirche und dem guten Gott, und dazu hat die Theologie doch mehr beizutragen als den Hinweis der Autoren, der „Focus auf die Kirche" sei nicht „wirklich notwendig", es gebe „doch so viele andere Wege der Gottesfrage" (34). Damit ist der Frau, die sich an der Kirche stößt, nicht geholfen. Frau Bäumer bekommt die Vielfalt religiöser Erfahrungen mit dem Glauben an den einen Gott nicht zusammen, da hätte doch ein Hinweis auf die Unterscheidung von Gott und Himmel weitergeholfen. Und Strasser, der aus purem Unverständnis und zu seinem eigenen Leidwesen in das offene Messer eines gottlosen Pantheismus hineinläuft, wäre doch mit den Konzepten der Theologie zur Vermittlung zwischen dem Gott Israels und dem Gott aller Völker gedient gewesen; eben dies ist der Gegenstand der Christologie, der Eschatologie und der Trinitätstheologie. Es ist aber von Jesus Christus und dem dreieinigen Gott in diesem Buch über Gott nicht die Rede. Nicht, als ob davon auszugehen sei, dass die Theologie immer schon die richtigen Antworten hat. Aber sie hat Antworten, und interessant wäre es gewesen, wie die Gesprächspartner auf diese reagieren. Das erst hätte der Rede von Gott einige semantische Schärfe verleihen können, während das vorliegende Buch die semantische Unschärfe nur vergrößert.

Es scheint so, als ob die Zurückhaltung der Autoren in theologicis nicht nur gesprächsstrategische Gründe hat. Schon die stets wiederkehrende Frage, wo denn Gott heute zu *erfahren* sei, und zwar auch „jenseits institutionalisierter Religiositäten" (114), beruht auf der theologisch höchst problematischen Voraussetzung, es könne Erfahrung Gottes – des biblischen Gottes, von einem anderen kann ja theologisch nicht die Rede sein – außerhalb der biblischen Offenbarung überhaupt geben. Im Gespräch mit Frau Schlag lässt A. Halbmayr wie erwähnt die Kirche allzu schnell fallen: „Es gibt doch so viele andere Wege der Gottesfrage" – aber auch Antworten? Zum Schluss heißt es affirmativ, religiöse Erfahrung sei „an keinen bestimmten Gottesbegriff einer religiösen Tradition oder Kultur mehr gebunden" (131), es komme nur darauf an, ob Menschen bereit sind, „sich diesem Unbekannten zu öffnen" (ebd. – ob diese Äußerung durch K. Rahner gedeckt ist, wie die Autoren nahelegen, wäre zu prüfen). Insoweit die christliche Gottesrede nicht umhin kommt, das bekannte biblische Gotteszeugnis für bevorzugt oder privilegiert zu halten, wird sie der Aussage niemals zustimmen können, dass es „in unserer späten Moderne keine bevorzugten oder privilegierten Orte der Gottesfrage mehr" gibt (134). In einem Diskurs, der unter dieser Voraussetzung geführt wird, ist sie notwendig zum Schweigen verurteilt.

Dortmund Thomas Ruster

Das Sein als Gleichnis Gottes. Symposion zum 100. Geburtstag Gustav Siewerths, hg. v. Michael Schulz, – Freiburg im Breisgau: Katholische Akademie Freiburg 2005. 348 S., pb € 14,90 ISBN: 3–928698–28–1

2003 wäre der Freiburger Philosoph und Pädagoge Gustav Siewerth hundert Jahre alt geworden; Grund genug für die Katholische Akademie seines Wirkungsortes, eine mehrtägige Veranstaltung anzuberaumen.

Der Hg. berichtet darüber einleitend. An der Spitze der Referenten steht der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz: Kardinal Lehmann konnte in einem (verlesenen) Grußwort persönliche Erinnerungen beisteuern. Zusammen mit den Würdigungen von Kollegen, Schülerinnen und Schülern sowie Nachfolgern (K. O. Frank und mehrere ehemalige Hörerinnen und Hörer) entsteht ein sehr lebendiges Bild der facettenreichen Persönlichkeit des Gelehrten und Menschen Siewerth. Von besonderer Bedeutung für die Forschung der

christlichen Philosophie um die Mitte und zweite Hälfte des letzten Jh.s ist der rund 40 S. umfassende Einblick in den Briefwechsel zwischen diesem und Hans Urs von Balthasar, den Manfred Lochbrunner bietet. Während der Baseler sich allerdings immer wieder gezwungen sieht, sich von der nach Tausenden zählenden Korrespondenz mittels Feuers zu befreien und auch die Briefe Siewerths diesem Schicksal überliefert, bewahrt sein Freiburger Freund und Verlagsautor die Dokumente sorgsam auf. So wird der Beitrag wichtiger für die Balthasarforschung als für dessen Bild. Die anderen der insgesamt 15 Aufsätze beschäftigen sich hauptsächlich mit den verschiedenen Aspekten des Denkers Siewerth, wobei die Auseinandersetzung mit Martin Heidegger naturgemäß die Hauptrolle spielt. Auch das Gespräch mit Hegel und dem Jesuiten Przywara wird einlässlich in mehreren Beiträgen gewürdigt. Die Schrift „Das Sein als Gleichnis Gottes", die dem Gedenkbuch den Titel gegeben hat, hat die Theorie Siewerths von Teilhabe und Analogie als exemplarischer Identität im Sinne der Metaphysik des Aquinaten klassisch zusammengefasst. Sie findet sich auch in seinem Ansatz in der Pädagogik wieder, mit dem sich Wolfgang Behler (Bildungsbegriff), Franz Pöggeler (Siewerths Einfluss auf die deutsche katholische Pädagogik) und Franz-Anton Schwarz („Grundpositionen neuzeitlicher Bildung und der andere Anfang im Denken Gustav Siewerths") auseinandersetzen.

Der Gefeierte schrieb 1951 prophetisch: „Das, was wesentlich und gehaltvoll ist, kann auch nach 50 oder 100 Jahren zu einer Ausstrahlung kommen, wie es ja im deutschen Sprachraum fast immer das Schicksal schöpferischer Geister gewesen ist". Gewiss ist mit der Vergessenheit des thomasischen Denkens auch das Andenken an kongeniale Interpreten, wie der Freiburger einer war, in den Schatten geraten. Der Tagungsband kann helfen, dass seine Vision doch noch wahr wird.

Pentling Wolfgang Beinert

Ökumene

Haudel, Matthias: **Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes**. Grundlage eines ökumenischen Offenbarungs-, Gottes- und Kirchenverständnisses. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2005. 640 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 110), geb. € 69,90 ISBN: 3–525–56338–8

Die vorliegende Arbeit, eine im Wintersemester 2003/2004 von der Evang.-Theologie. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster angenommene Habil.schrift, nimmt sich eines zentralen Themas des ökumenischen Dialogs an, nämlich des Zusammenhangs von Trinitätslehre und Ekklesiologie. Der Verfasser möchte diesem immer wieder angesprochenen Zusammenhang in einer umfassenden Weise sowohl theologiegeschichtlich wie systematisch nachgehen und die gegenseitige Abhängigkeit beider Aspekte aufweisen, um von daher Rahmenbedingungen für ein ökumenisches Gottes- und Kirchenverständnis zu entwickeln.

Nachdem die Einleitung (11–27) die Fragestellung und den Gedankengang der Arbeit kurz vorgestellt hat, liefert das erste Kap. (28–81) eine breite Hinführung zur Thematik, aus der dann die einzelnen Arbeitsschritte folgen. Das zweite Kap. (82–153) bildet die Basis der weiteren Untersuchung, weil hier, weitgehend aufbauend auf den Ergebnissen der dogmengeschichtlichen Forschung, die altkirchliche Trinitätslehre und v. a. die Trinitätslehre der Kappadozier, die im Glaubensbekenntnis von Nizäa und Konstantinopel 381 ihren verbindlichen Ausdruck gefunden hat, als die maßgebliche Grundlage einer rechten, biblisch fundierten Verhältnisbestimmung von Trinität und Ekklesiologie dargestellt wird. Das dritte Kap. (154–240) bietet einen Überblick über die Weiterentwicklung der Trinitätslehre in Ost und West in ihren jeweiligen Einseitigkeiten bzw. konfessionellen Zuspitzungen und zeigt die Neuansätze einer trinitätstheologischen Besinnung im 19. und 20. Jh. auf. Im vierten Kap. (241–335) werden einige zentrale und wirkungsgeschichtlich bedeutsame zeitgenössische Entwürfe der Trinitätslehre auf katholischer (Karl Rahner), protestantischer (Eberhard Jüngel, Jürgen Moltmann) und orthodoxer (Dumitru Staniloae) Seite vorgestellt. In der Konfrontation mit diesen neuen Konzeptionen soll noch einmal die ökumenische Relevanz des altkirchlichen Ansatzes der Trinitätslehre herausgearbeitet werden. Die ekklesiologischen Konsequenzen der jeweiligen trinitätstheologischen Konzepte werden dann im fünften Kap. behandelt (336–452), das mit den Positionen von Joseph Ratzinger, Ioannis Zizioulas und Miroslav Volf ebenfalls je einen Ansatz aus den verschiedenen Konfessionen untersucht. Das abschließende sechste Kap. (453–605) versucht dann die im bisherigen Verlauf bereits durchgehend angesprochenen Lösungsansätze für ein ökumenisches Verständnis von Gottes- bzw. Trinitätslehre, Offenbarung und Ekklesiologie fruchtbar zu machen. Dabei werden vor allen Dingen die das ganze Werk durchziehenden begrifflichen Unterscheidungen noch einmal in aller Breite herausgestellt: (1) Mit der Unterscheidung von Ahnung und Offenbarung wird versucht, das Verhältnis von Vernunft und Glaube bzw. natürlicher Theologie und Offenbarung richtig zu fassen und damit zusammenhängend die in einem rechten Verständnis der biblischen Heilsökonomie gründende Trinitätslehre aufzuweisen. In der Auseinandersetzung mit der ostkirchlichen Theologie wird (2) die Differenz einer unzulässigen spekulativen zu einer ökonomischen Energienlehre dargestellt und ihre Bedeutung für das Gespräch zwischen West- und Ostkirche aufgezeigt. (3) Die Unterscheidung von innertrinitarischer Ursprungsebene und Existenzebene wird als Lösungsansatz für das Problem des *filioque* vorgestellt und schließlich (4) die Gleichzeitigkeit von Gegenüber und Nähe Gottes sowie von intra- und interpersonaler Dimension Gottes als Basis für eine ausgewogene und ökumenisch tragfähige Ekklesiologie aufgewiesen. In einem Ausblick wird schließlich die Bedeutung der hier erarbeiteten Ergebnisse für ein ökumenisches Verständnis nicht nur der Ekklesiologie, sondern auch von Mission, Weltverantwortung und interreligiösem Dialog aufgezeigt. Ein umfangreiches Literaturverzeichnis (606–636) sowie ein Personenregister (637–640) runden diesen Bd ab.

Mit dieser Arbeit liegt eine umfassende und beeindruckende Darstellung des Zusammenhangs von Trinitätslehre und Ekklesiologie im ökumenischen Kontext vor, die auch und gerade durch die Fülle der herangezogenen Belege deutlich macht, inwieweit in den verschiedenen christlichen Kirchen trotz aller noch vorhandenen Differenzen ein neues Bedenken der Trinitätslehre angesetzt hat, dessen ökumenische Bedeutung auch für die Verständigung in den Fragen der Ekklesiologie bisher wohl kaum bedacht, geschweige denn erschöpft ist. Angesichts der ökumenischen Relevanz des Glaubensbekenntnisses von Nizäa und Konstantinopel dürfte dabei gerade der vom Vf. durchgehend eingeforderte Rückgriff auf die Kirchenväter von besonderer Bedeutung sein. Hier leistet diese Arbeit einen wichtigen Beitrag, um die weitere Diskussion auf sinnvolle Weise voranzubringen und vor Einseitigkeiten zu bewahren.

Allerdings bringt diese Breite der Arbeit auch einige Probleme mit sich, die einer möglichen Rezeption hinderlich sein könnten. Zunächst einmal hätte eine Straffung des Gedankengangs der Klarheit der Argumentation sicherlich gedient und eine ganze Reihe von kleineren und größeren Wiederholungen vermeidbar gemacht (vgl. etwa S. 331f. mit S. 506). V. a. im fünften Kap. wäre eine deutlichere Unterscheidung von Darstellung und Kritik sinnvoll gewesen, um dem Leser bzw. der Leserin den Gedankengang besser nachvollziehen zu lassen und ein eigenes Urteil zu ermöglichen, während nun der letzte zusammenfassende Abschnitt (431–452) nur noch einmal wiederholt, was bereits in den vorhergehenden Abschnitten mehrfach gesagt worden ist. Zudem wäre eine Konzentration auf einige wenige theologische Positionen nach Meinung des Rez. sinnvoller gewesen als die Breite der hier behandelten Ansätze. Das betrifft (neben einer Reihe kleinerer Bewertungen, wie sie das ganze Buch durchziehen) zum einen den geschichtlichen Überblick im dritten Kap., der an manchen Stellen eigentlich notwendige Differenzierungen in der Beurteilung der zahlreichen theologischen und philosophischen Positionen vermissen lässt. Angesichts der Breite, mit der Martin Luther behandelt wird, wirken die eher pauschalen Urteile etwa über Anselm von Canterbury oder Thomas von Aquin umso bedauerlicher. Das gilt auch für die Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen theologischen Entwürfen. Hier sei nur als ein prägnantes Beispiel der Abschnitt über Karl Rahner genannt (241–263). Sicherlich werden hier eine Reihe von Defiziten benannt, die in der Diskussion um Rahners Position (und v. a. um seine zum Teil vergröberte Rezeption) immer wieder zu Recht angesprochen worden sind. Aber zugleich fragt man sich nach der Darstellung, ob der eigentliche Impetus für Rahners so genannten anthropologischen Ansatz wirklich wahrgenommen worden ist, der ja immer von der bereits geschehenen Offenbarung ausgeht und von daher nach dem Menschen als dem Hörer des Wortes fragt. Eine Interpretation des anonymen Christentums, wonach der Glaube eine „quasi natürliche Eigenschaft des Menschen" (325) meint, ist von Rahners Ansatz her jedenfalls absolut undenkbar und von ihm auch dezidiert ausgeschlossen worden.

Solche vereinfachenden Bewertungen, die sich auf Grund der Breite, in der der Vf. sein Thema angeht, immer wieder in der Arbeit finden, schaden dem eigentlichen Anliegen dieser Studie, die ja gerade durch das Bemühen um eine gemeinsame altkirchliche Grundlegung der Trinitätslehre ein wichtiges ökumenisches Angebot darstellt. Möglicherweise liegt der Grund für diese Vereinfachungen auch in den verschiedenen Begrifflichkeiten, die vom Vf. ausdrücklich eingeführt werden und durchgehend bei der Beurteilung der verschiedenen Positionen zur Sprache kommen (und die sicherlich im Einzelnen diskutiert werden müssen). Denn sie bilden das von Anfang an vorgegebene Raster, anhand dessen die einzelnen theologischen Positionen beurteilt werden. Das macht sicherlich auf Defizite und Einseitigkeiten aufmerksam, die in diesen Positionen liegen, aber im Verlauf der Darstellung fragt man sich an manchen Stellen, ob die entsprechenden Entwürfe nicht doch differenzierter sind, als es diese Begrifflichkeiten nahe zu legen scheinen. Kann man etwa, gerade im Blick auf die lange und intensive theologische Debatte

über die Rechtfertigung, die Lehre von der Rechtfertigung aus Glauben so verallgemeinernd der Rede vom „Habitus der geschaffenen Gnade oder einer energetisch ergänzungstheologischen Theosis" (462) entgegensetzen, wie es der Vf. an vielen Stellen tut, oder droht damit das begriffliche Raster nicht ungewollt zu einem Prokrustes-Bett zu werden, dem sich die verschiedenen Entwürfe anzupassen haben?

Die vorliegende Arbeit beeindruckt also durch die Fülle des verarbeiteten Materials und v. a. durch die Intensität, mit der die gegenseitige Abhängigkeit von Gotteslehre und Ekklesiologie in den verschiedenen konfessionell geprägten Theologien aufgezeigt und bis in die letzten Details hinein verfolgt wird. Auf der anderen Seite trüben die mit dieser Fülle fast notwendig einhergehend Verallgemeinerungen etwas den Gesamteindruck und könnten insofern zu Lasten ihrer Grundthese gehen. Das wäre bedauerlich, weil gerade die These, dass die neunizänische Trinitätslehre eine gemeinsame Basis zur Verständigung in dieser Frage bietet, sich ökumenisch als äußerst fruchtbar erweisen dürfte. Inwieweit sie auch *ekklesiologisch* relevant ist, wird die weitere Diskussion zeigen. Denn der Vf. kann und will im Bereich der Ekklesiologie ganz bewusst nur Rahmenbedingungen bieten (vgl. bes. S. 577–585), die dann aber im ökumenischen Dialog im Blick auf die konkrete Gestalt der Kirche gefüllt werden müssten. Haudels Arbeit verdient daher eine breite Rezeption und Diskussion in der Theologie aller Kirchen, weil sie das ökumenische Gespräch gerade in diesen beiden zentralen Fragestellungen voranzubringen vermag, die, wie hier gezeigt werden konnte, wesentlich enger zusammenhängen, als man es gemeinhin annimmt. Dass sie durchaus das Potential dazu hat, zeigt auch die Tatsache, dass der Vf. für sie (wie bereits für seine Dissertation) den Theologie- und Ökumenepreis der Kath.-Theologie. Fak. der Univ. Regensburg erhalten hat.

Paderborn Burkhard Neumann

Glaube und Taufe in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, hg. v. Walter Klaiber / Wolfgang Thönissen, – Paderborn / Stuttgart: Bonifatius / Edition Anker 2005. 245 S., € 19,90 ISBN 3–89710–318–4 / 3–7675–7074–2

Das hier vorzustellende Buch verdient die Aufmerksamkeit ökumenisch und theologisch interessierter Personen zunächst wegen seiner Entstehungsumstände. Es dokumentiert ein Symposium, das zwischen dem römisch-katholischen Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik und der Vereinigung evangelischer Freikirchen (VEF) im Frühjahr 2004 in Paderborn stattfand. Dieses Symposium war das zweite seiner Art; das erste fand im Frühjahr 2002 statt und befasste sich mit „Rechtfertigung in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht" (dokumentiert in einem Taschenbuch derselben beiden Verlage 2003). Mittlerweile hat bereits ein drittes Symposium stattgefunden, diesmal zum Themenbereich von Schrift und Tradition, dessen Dokumentationsband in Vorbereitung ist. Ein viertes Symposium ist für das Frühjahr 2007 geplant. Es gibt also inzwischen eine Reihe von theologischen Dialogen zwischen zwei konfessionellen Partnern, die sich vor 2002 – trotz der nun schon langen Geschichte ökumenischer Dialoge – noch nicht als unmittelbare Gesprächspartner entdeckt hatten. Diese freikirchlich / katholischen Dialoge sind aus der Sicht des ökumenischen Anliegens sehr zu begrüßen, weil durch sie die ökumenische Gesprächsebene verbreitert wird. Hier finden auch diejenigen evangelischen Kirchen mit ihren Überzeugungen Beachtung, die in Deutschland zur Minderheit gehören, und umgekehrt wird den Angehörigen von Freikirchen die Möglichkeit geboten, sich ein authentisches Bild vom katholischen Denken zu machen.

Die freikirchliche Seite hat zum Grundsätzlichen der Verhältnisbestimmung von Glaube und Taufe zwei exegetische Beiträge und einen dogmatischen eingebracht. Der methodistische Bischof und vormalige Seminardozent für Neues Testament Walter Klaiber arbeitet zwei unterschiedliche Perspektiven heraus, unter der die Taufe im Neuen Testament gesehen wird. Die eine ist die Perspektive des Rufes zur Umkehr und zum Glauben, in der Glaube und Taufe als Entscheidung des Menschen verstanden werden, die andere ist die der Tauferinnerung, in der Glaube und Taufe als Tat Gottes beschrieben werden. Der baptistische Seminardozent für Neues Testament André Heinze meint, Glaube und Taufe im Neuen Testament als zwei sich ergänzende Wege der Initiation in das neue von Christus geschenkte Leben erkennen zu können: Der Glaube sei die Initiation in eine neue „vertikale" Wirklichkeit des Menschen, nämlich in die Gottesbeziehung, die Taufe sei die Initiation in eine neue „horizontale" Wirklichkeit des zum Glauben Gekommenen, nämlich in die Weltbeziehung. Der Seminardozent für Systematische Theologie Johannes Demandt vom Bund Freier evangelischer Gemeinden erklärt, dass die Taufe sowohl die Antwort des glaubenden Menschen auf das Evangelium sei als auch Gottes gnädiges Handeln am Täufling und der Gemeinde. Als ein „Sakrament" möchte er die Taufe nur unter der Voraussetzung bezeichnen, dass sie nicht als ein den Glauben begründender Akt, sondern als Teil des gnadenvermittelnden Gesamtgeschehens des Christwerdens verstanden wird.

Von seiten des Johann-Adam-Möhler-Instituts entwickelt Peter Lüning ein Verständnis von christlicher Initiation als „Sequenz", zu der sowohl „zeichenhaft-wirksame", d. h. sakramentale, als auch „existenziell-spirituelle" Momente gehören, eine Sequenz, die mit dem anfanghaften Glauben beginne und über Taufe und Eucharistie zur vollen Eingliederung in die Bekenntnisgemeinschaft der Kirche führe. Der „theologische Idealfall" sei dementsprechend die Taufe eines glaubenden Erwachsenen, die Säuglingstaufe dagegen ein „Grenzfall", da in ihr die konstitutiven Momente christlicher Initiation „zeitlich verzerrt wie verschoben" vollzogen werden. Laut Burkhard Neumann bringt die katholische Bezeichnung der Taufe als „Sakrament des Glaubens" das Dreifache zum Ausdruck, dass sie menschliches Bekenntniszeichen des Glaubens sei, dass in ihr dem Täufling der Glaube geschenkt werde und dass der Glaube der Kirche wesenhaft zur Taufe hinzugehöre. Die Säuglingstaufe sei legitim, weil sie unterstreiche, dass dem Täufling der Glaube geschenkt werde, und weil der stellvertretende Glaube der Kirche den noch fehlenden Glaubensakt der Täuflinge für die Zukunft „verbürge". Der Leitende Direktor des Möhler-Instituts Wolfgang Thönissen will herausstellen, dass in der katholischen Kirche Taufpraxis und Tauftheologie in einer Spannung stehen, in der sie sich gegenseitig herausfordern. Kindertaufe und Erwachsenentaufe seien als gleichursprünglich und gleichberechtigt anzusehen.

Ergänzend zu den sechs Hauptbeiträgen stellen Vertreter dreier Freikirchen dar, welchen Platz innerhalb des Initiationsgeschehens bei ihnen die Taufe hat. Der methodistische Seminardozent Manfred Marquardt und sein baptistischer Kollege Volker Spangenberg berichten jeweils über den Zusammenhang von Taufpraxis, religiöser Sozialisation und Mitgliedschaft in ihren Kirchen, wobei die Hauptdifferenz schon in den Überschriften deutlich wird: Der Methodist beginnt mit der Taufe und kommt über die religiöse Sozialisation zur „Kirchengliedschaft", während der Baptist mit der religiösen Sozialisation beginnt und über die Taufe zur „Gemeindemitgliedschaft" kommt. Aus den Darstellungen erscheint mir im einzelnen besonders wichtig, dass die traditionelle methodistische Unterscheidung der „Kirchenangehörigen" von den „Kirchengliedern" eine gewisse Parallele im Baptismus bekommen hat, indem dort neuerdings zwischen einer „offiziellen Freundesliste", also einer Art Gastmitgliedschaft, und der vollen Gemeindemitgliedschaft differenziert wird. Der Studienleiter und Pfarrer Peter Vogt beschränkt sich in seinem Beitrag zur Evangelischen Brüder-Unität darauf, deren Taufverständnis darzustellen, und macht dabei deutlich, das „Wohin" des Taufgeschehens sei nicht in erster Linie Kirchenmitgliedschaft, sondern Verbundenheit mit Christus und das Bürgerrecht in seinem Reich. Man erfährt aber auch, dass die Säuglingstaufe als bevorzugte Taufpraxis die Grundlage zur Mitgliedschaft darstellt. Neben und nach der Konfirmation ist bei den Herrnhutern noch eine „Bestätigung der Mitgliedschaft" ab dem vollendeten 16. Lebensjahr vorgesehen.

Ebenfalls sehr nützlich ist die Übersicht, die der Direktor am Möhler-Institut Johannes Oeldemann zur Entstehungsgeschichte des Lima-Dokuments über die Taufe und zu den Reaktionen aus der römisch-katholischen Kirche und den evangelischen Freikirchen (hier Methodisten, Baptisten, Mennoniten und Adventisten) gibt. Man lernt daraus u. a., dass bereits in den 60er Jahren des 20. Jh.s die ÖRK-Kommission für Glauben und Kirchenverfassung bestrebt war, das Verständnis der Taufe stärker in den Kontext des Prozesses der christlichen Initiation als Ganzem einzubetten. Die Reaktionen auf das Lima-Dokument aus den Freikirchen zeigen laut Oeldemann, dass die Divergenz zwischen den Kirchen, die Säuglinge taufen, und denen, die das ablehnen, nicht überwunden werden konnte. Den eigentlichen Grund dafür sieht er in der unterschiedlichen Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition.

Der dokumentarische Charakter des Bandes wird dadurch unterstrichen, dass auch zwei Andachten mit aufgenommen wurden, wobei der Freikirchler (Klaus-Peter Voß aus dem Bund Freier evangelischer Gemeinden) die Taufe des äthiopischen Kämmerers nach Apg. 8 und der Katholik (Michael Hardt vom Möhler-Institut) das sog. Kinderevangelium nach Mk. 10 zu besprechen hatten.

Abgeschlossen wird das Buch durch einen Beitrag des methodistischen Exegeten Roland Gebauer, der die Erträge aus den Vorträgen und Diskussionen des Symposiums bündelt und Perspektiven für weitere Gespräche aufzuzeigen versucht. Er tut das, indem er zu verschiedenen Themenaspekten aus seiner Sicht Übereinstimmungen und Differenzen herausarbeitet. Unter den für die Zukunft sich abzeichnenden Gesprächsthemen benennt er als schwierigstes die Kriterien und Quellen der Theologie, genauer: die Frage nach der Offenbarungsqualität von Tradition. Um diese Frage, die auch für Oeldemann der Schlüssel zur Taufdifferenz ist, ging es dementsprechend auf der Fortsetzungstagung im Frühjahr 2006.

Für einen baptistischen Rezensenten etwas irritierend ist es, dass Gebauer mehrfach behauptet, von baptistischer Seite werde mittlerweile erwogen, die Kindertaufe als gültig anzuerkennen, und zwar nicht allein aus seelsorglichen Erwägungen wie im Bund Freier evangelischer Gemeinden, sondern aufgrund tauftheologischer Reflexionen. Schon für die Freien evangelischen Gemeinden stimmt es nicht, dass sie Kindertaufen als gültig akzeptieren; sie respektieren lediglich die Entscheidung eines Menschen, der seine eigene Säuglingstaufe subjektiv für gültig ansieht und dennoch Mitglied einer Freien evangelischen Gemeinde sein will. So hat es Gebauer selbst auf S. 230

Anm. 7 festgehalten. Die Freien evangelischen Gemeinden betrachten ein solches Gemeindeglied nicht als gültig getauft, sondern weiterhin als ungetauft. Man kann dort also auch ohne Taufe Gemeindeglied sein. Um etwas anderes ist es bisher auch in innerbaptistischen Diskussionen nicht gegangen, d.h. eine „Anerkennung" der Säuglingstaufe als „gültige" Taufe steht auch hier nicht zur Debatte. André Heinze hat in seinem Beitrag zum Symposium ausdrücklich erklärt, dass es „nicht um die grundsätzliche Akzeptanz" der Unmündigentaufe gehen könne, sondern „um die Achtung einer persönlichen Geschichte" (69); sein Anliegen ist demnach ebenso wie das der Freien evangelischen Gemeinden seelsorglicher Art.

Die Kernthese des Vortrags meines baptistischen Kollegen Heinze hat mich allerdings nicht überzeugt. Exegetische Rückfragen und Einwände kann ich hier nicht ausbreiten, nur eine systematisch-theologische Überlegung möchte ich wenigstens andeuten. Der Versuch, Glaube und Taufe in ihren Wirkungen zu unterscheiden, berührt sich mit der systematisch-theologischen Frage nach dem Proprium des Sakraments gegenüber dem Wort und dem Glauben. Man hat in dieser Hinsicht (vor allem beim Abendmahl) schon verschiedentlich erklärt, dass das Sakrament noch mehr und anderes gebe als der Glaube an das Wort. Das entspricht zwar unter Umständen einer bestimmten katholischen und auch lutherischen Denkform, ist aber mit der reformatorischen Rechtfertigungslehre (*sola fide, solo verbo*) kaum zu vereinbaren. Aus reformatorischer Perspektive wird man sagen müssen: Die Sakramente geben nicht etwas anderes als das im Glauben angenommene Wort, sie geben dasselbe aber auf eine andere Weise, nämlich nicht nur als inneren Vorgang im Gewissen, sondern auch als sinnliches Erlebnis.

Auch gegenüber einigen Beiträgen aus katholischer Feder gibt es Einwände und Rückfragen, von denen folgende gleich hier vorgebracht werden müssen. Lüning erklärt, eine freikirchliche Ablehnung der Säuglingstaufe stelle „das Kirchesein" von Säuglinge taufenden Konfessionen „in Frage" (34). Ich kann nur hoffen, dass dieser Behauptung bereits auf dem Symposium widersprochen wurde, denn die „täuferischen" Freikirchen definieren das „Kirchesein" eben nicht ausschließlich sakramental. Umgekehrt ist es aber so, dass die katholische Kirche – um es vorsichtig zu formulieren – Schwierigkeiten hat, die evangelischen Freikirchen als Kirchen anzuerkennen, da ihnen der historische Episkopat und die gültige Eucharistie fehlten. – Neumann führt aus, dass nach katholischem Verständnis dem Täufling in der Taufe der Glaube – Glaube verstanden als persönliche Annahme des Heils – geschenkt wird. Er sagt aber auch, dass sich ein Mensch in der Taufe zum Glauben bekennt, dass also der Glaube zur Taufe führt. Wie unterscheidet sich nun der Glaube, der den Täufling zur Taufe führt, von dem, den er erst in der Taufe bekommt? Wenn es nicht zweierlei Art von Glauben im Zusammenhang mit der Taufe gibt, dann kann die Taufe den Glauben nicht erst wirken, sondern ihn nur bestärken und vertiefen. Auch das ist ja wichtig genug, und Neumann weiß davon. Aber dann sollte er nicht gleichzeitig sagen, durch die Taufe werde der Glaube geschenkt. – Oeldemann folgt dem Lima-Dokument insofern, als auch er den Streit um Unmündigen- oder Gläubigentaufe als ein Problem nicht der Tauf*theologie*, sondern der Tauf*praxis* betrachtet. Für baptistisches Verständnis ist die Gläubigentaufe aber aus *theologischen* Gründen verpflichtend, so dass man besser sagt: Die fraglos vorhandenen Konvergenzen in der Tauf*theologie* enden dort, wo es um die Empfänger der Taufe geht.

Insgesamt hätte ich mir gewünscht, die Buchbeiträge hätten sich stärker bemüht, den immer wieder gebrauchten Begriff der „Initiation" zu erläutern und zu definieren. Dass die mündlichen Diskussionen zum Teil in diese Richtung gingen, macht Gebauers Auswertung deutlich (227f); in ihrer Kürze kann sie eine gründlichere Analyse aber nicht ersetzen. Der wesentliche Nutzen des Büchleins liegt für mich in dem, was Gebauer für das Symposium selbst dankbar festgestellt hat, dass es nämlich dazu beiträgt, die Auffassungen der jeweils anderen Seite zu verstehen und nicht generell als abwegig zu beurteilen. Vieles, was in den Beiträgen jetzt nachzulesen ist, bedürfte noch einer Vertiefung. Aber angesichts der Unkenntnis und Fremdheit, die zwischen Katholiken und Freikirchlern vielfach herrscht, ist das, was hier geboten wird, schon nützlich genug. Die beiden Hg. stellen in ihrem Vorwort fest, dass man von unterschiedlichen Ausgangspunkten her sich auf eine gemeinsame Fragestellung zu bewegte. Davon können sich nun auch Leser beider kirchlichen Traditionen überzeugen.

Wustermark bei Berlin Uwe Swarat

Körtner, Ulrich H. J.: **Wohin steuert die Ökumene?** Vom Konsens- zum Differenzmodell, – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005. 266 S., kt € 24,90 ISBN: 3–525–60420–3

Aufsehenerregend ging das ökumenische 20. Jh. zu Ende. Die *Gemeinsame Erklärung über die Rechtfertigungslehre* versprach einen Durchbruch, der manch unrealistische Träume veranlasste, aber auch die seriöse Hoffnung auf weitere theologische Fortschritte stachelte. Inzwischen handelt es sich um einen Allgemeinplatz, dass neue kirchliche Identitätspolitiken die unmittelbare Rezeption der GE bestimmten. Mit Folgen. Eine ökumenische Eiszeit brach nicht nur in den Redaktionsräumen der FAZ aus, sondern fror auch in offiziellen kirchlichen Dokumenten bereits erreichte Gemeinsamkeiten auf ökumenische Tiefsttemperaturen herunter. Die heiße Lust am zunehmend lauer empfundenen Konsens wird seitdem mit dem Antifebril erneuerter Differenzmodelle eingekühlt.

Im tristen Lärm hitziger Gefechte um ökumenische Positionsgewinne und Rückzugsräume sucht der Wiener evangelische Systematiker Ulrich H. J. Körtner mit seiner neuesten Studie nach Steuerungsmöglichkeiten für eine zunehmend desorientierter flottierende Ökumene. Sein Interesse richtet sich dabei auf die profilklare Versachlichung einer aus seiner Sicht verzerrten Diskurslandschaft. Sein Ansatz: ein veränderter Blick auf die bleibende Bedeutung theologischer Differenzen zwischen den Konfessionen. Sein Ausgangspunkt: die These, dass bis heute „eine ökumenische Hermeneutik [...] ein Desiderat der ökumenischen Bewegung geblieben" (10) sei.

K. plädiert nun seinerseits für eine ökumenische Hermeneutik, die sich ekklesiologisch an den gegebenen Unterschieden ausrichtet (21). Gleichzeitig gibt er einer Konsensökumene den Abschied, die mit der Methode des *differenzierten Konsenses* arbeitet. Im Anschluss an Eberhard Jüngel kritisiert er sie als eine „begriffliche Mißgeburt".[1] Dabei hält K. durchaus am Modell einer versöhnten Verschiedenheit fest, erkennt aber in der praktizierten *römisch-katholischen lehramtlichen* Interpretation der Methode des differenzierten Konsenses insofern einen Widerspruch, als sie auf der Basis verbliebener Differenzen nicht mehr die Notwendigkeit gegenseitiger Lehrverurteilungen sieht, ohne dass diese Differenzen freilich „ihre kirchentrennende Bedeutung verloren hätten." (19) Vor diesem Hintergrund fragt sich fundamental-hermeneutisch, welchen erkenntnistheoretischen Stellenwert diese Differenzen besitzen – und ökumenisch-hermeneutisch, ob nicht gerade die Methode des differenzierten Konsenses hier mit besonderer Problemsensibilität ausgearbeitet wurde.

Im gegebenen Zusammenhang stellt K. nun die Frage, „wie mit fortbestehenden Differenzen, die offenbar den Kern konfessioneller Identitäten berühren, produktiv umgegangen werden kann, ohne dabei die Wahrheitsfrage zu relativieren." (10) Zugleich schlägt er als erkenntnistheoretische Basistheorie der Ökumene eine „allgemeine Systemtheorie" im Anschluss an Niklas Luhmann vor (29). Die ekklesiologische Konsequenz: „Systemtheoretisch gesprochen handelt es sich bei der Einheit der Kirche um die Einheit einer unaufhebbaren Differenz, d.h. um eine paradoxe Einheit. Sie ist nicht uniforme *Einheit*, sondern eine in sich differente und komplexe *Gemeinschaft*." (30)

Dem ist zuzustimmen – allerdings mit einer folgenreichen Einschränkung. Schließlich gilt diese Bestimmung in jedem kirchlichen Innenraum, sodass sich bereits hier das Problem eines *differentiellen Konsenses* ergibt. Er ist von daher nicht einfachhin der Fluchtpunkt, sondern die problematische Basis jeder Ökumene. Das lässt sich gerade systemtheoretisch kaum abweisen. Mit der Wahl dieses Paradigmas verschieben sich nun auch die erkenntnistheoretischen Gewichte. Im Rahmen der Systemtheorie Luhmanns muss Wahrheit nämlich systemgebunden bleiben. Sie wird auf der Basis von systemischen Differenzierungsleistungen festgestellt und insofern *produziert*. Wahrheit ist das Resultat einer Unterscheidung, die sich nur auf einer Beobachterebene treffen lässt. Aus ihr kann es keinen Ausstieg in eine „objektive" Realität geben, die jenseits von Beobachterperspektiven zugänglich wäre. Die Einsicht in eine transzendente Wirklichkeit oder der Rückgriff auf eine Offenbarungswahrheit wird systemtheoretisch von daher *konstruktivistisch* festgelegt – und zwar im Modus systemischer Funktionen. Damit kommt aber das wahrheitstheoretische Problem jenes Relativismus noch einmal neu in den Blick, den K. ausdrücklich umgehen möchte. Erkenntnistheoretisch bleiben hier Fragen offen, die dann aber sein hermeneutisches Differenzkonzept im Ganzen betreffen: Welche Bedeutung haben die jeweiligen Differenzen für die Bestimmung theologischer Wahrheit? Bietet nicht gerade das Konzept des differentiellen Konsenses die Möglichkeit, konfessionelle Interpretationsentscheidungen zu treffen, dass sie den Wahrheitsperspektiven einerseits Raum geben („Hierarchie der Wahrheiten") und andererseits eine grundlegende Gemeinsamkeit im Wahrheitsbezug erlauben?

Auf der skizzierten Basis stellt sich K. im Folgenden den entscheidenden Herausforderungen der Ökumene – immer mit einem genauen Blick auf ihre hermeneutische Anlage. Ausdrücklich thematisiert er sie in einer scharfen Analyse des Faith-and-Order-Papiers „A Treasure in Earthen Vessels" von 1998 (71–98). Eine Erfahrung grundlegender Differenz steht am Anfang der Ökumene. Die sich anschließenden Versuche, den konfessionellen Partner neu und besser zu verstehen, müssen weiterhin Differenzen einschließen, die

[1] E. Jüngel, Amica Exegesis einer römischen Note, in: ZThK.B 10 (1998) 252–279; hier: 258, Anm. 15; zitiert nach Körtner, a. a. O., 15.

sich aus einer letztlich individuellen Rezeptionsleistung im Verstehen ergeben. Neben rezeptionsästhetischen und poststrukturalistischen Anregungen steht hier noch einmal die Hermeneutik Schleiermachers Theoriepate. Die Differenzen im Verstehen führt K. dabei auf eine Semiose eng, die als Zeichendeutung (und Generierung von Zeichen) einen „offenen Prozeß" (93) markiert und in einen christlichen, kirchlichen Pluralismus mündet, weil „auch im christlichen Glauben der Prozeß der Semiose im Prinzip unabschließbar ist." (93) Von daher darf man nicht von einer kirchlichen Einheitsperspektive *ausgehen*, sondern muss im Bewusstsein unausweichlicher Interpretationsdifferenzen ihren Fluchtpunkt im Bild der unsichtbaren Kirche Christi vermitteln. Die darin gegebene Einheit lässt sich nun wiederum nicht in eine institutionelle Sichtbarkeit der einen Kirche überführen, weil sie menschlich nur in Zeichen, also als Raum offener Interpretationsbezüge und -differenzen vorliegt. Stattdessen plädiert K. im Anschluss an Wittgenstein für eine ekklesiologische Aufnahme des grammatischen Modells einer konfessionellen „Familienähnlichkeit" (97). „Um im Bilde Wittgensteins zu sprechen: Es gibt keinen roten Faden, der die Kirchen und die Christen wie eine durchgängige Substanz miteinander verbindet, sei dies nun das dreifach gegliederte Amt, ein Bekenntnistext oder eine bestimmte Liturgie. Was uns verbindet, ist vielmehr ein Prozeß, nämlich das lückenlose Übergreifen der verschiedenen Stränge christlicher Überlieferung, in deren Geschichte es nicht nur Kontinuitäten, sondern auch Diskontinuitäten, Trennungen, Abbrüche und Neuanfänge gibt. Das lückenlose Übergreifen der Fäden aber geschieht einzig durch das Wirken des Heiligen Geistes." (98) Zumindest die erkenntnistheoretische Kriterienfrage stellt sich hier, wenn man das Amt als Ausdruck eines Traditionsgaranten sieht, also gerade auch als hermeneutischen Identitätsmarker im Prozess jener kirchlichen Interpretationsgeschichte, in der sich die Fäden des Anfangs als bis heute belastbare Stränge christlichen Lebens erweisen sollen.

An den damit verbundenen Grundfragen orientieren sich die weiteren Beiträge – von der Bedeutung der Schrift für die Kirche (44–70) über das Problem einer ethisch grundierten konfessionellen Unterscheidungslehre (99–133) bis hin zur Frage nach der episkopalen Kirchenordnung (134–222) und der Bedeutung eines möglichen Einheitsamts für die Kirche (223–246) – mit einem besonderen Akzent auf der Bedeutung des Priestertums aller Gläubigen und der unsichtbaren Kirche, beides ekklesiologische Leitfäden dieses Bandes. K. sieht dabei gerade in der Amtsfrage eine, vielleicht die entscheidende Aporie der Ökumene (217), die sich auch in der Frage nach möglichen Einheitsvorstellungen abbildet (246).

Die neuesten Diskussionen, wie sie die *Bilaterale Arbeitsgruppe der DBK und der Kirchenleitung der VELKD* sowie der *Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen* geführt haben, zwingen vielleicht auch in der Amtsproblematik nicht zu derselben *prinzipiellen* Skepsis. In jedem Fall aber liefert K. in wünschenswerter Klarheit eine ökumenische Differenzhermeneutik, die er hochinformativ aus den reformatorischen Traditionsvoraussetzungen entwickelt. Sein Buch trägt damit noch dort zur Versachlichung bei, wo es gelegentlich Züge einer Streitschrift annimmt. Das Lesevergnügen mindert dieser Umstand nicht – und so ist es ein unbedingter Gewinn, sich (nach den neuesten Auftritten einer ins reinweg Kulturtheoretische rückverwandelnden liberalen Theologie) auf ein wirklich *theologisches* Buch einzulassen, auch wo man ihm ökumenisch nicht immer folgen mag.

Salzburg Gregor Maria Hoff

Spehr, Christopher: **Aufklärung und Ökumene.** Reunionsversuche zwischen Katholiken und Protestanten im deutschsprachigen Raum des späteren 18. Jahrhunderts. – Tübingen: Mohr Siebeck 2005. XIX, 484 S. (Beiträge zur historischen Theologie, 132), Ln € 99,00 ISBN: 3–16–148576–9

Zu Recht erinnert Christopher Spehr einleitend zu seiner Monographie über „Aufklärung und Ökumene", mit der er 2003/4 an der Evang.-Theol. Fak. Münster (Betreuer: Albrecht Beutel) promoviert wurde, daran, dass es nicht ausreicht, wenn ökumenische Bemühungen ihr historisches Gedächtnis bis zur Ökumenischen Bewegung des 20. Jh. zurückreichen lassen. Dabei würden die vielfältigen Bemühungen um Reunion – wie Sp. in begrifflicher Abgrenzung von innerprotestantischen Unionen die römisch-katholischen und protestantischen Einigungsbemühungen benennt – seit dem Reformationsjahrhundert selbst übersehen (2). Der Aufklärungsepoche kommt hierin eine besondere Rolle zu, insofern sie aus evangelischer Sicht mehr als zwiespältig für die Ökumene ist: Die Relativierung klassischer Bekenntnispositionen hat zugleich die Offenheit für Anderskonfessionelle gefördert, aber auch der Entwicklung zu einem Neuprotestantismus Bahn gebrochen, der dem römischen Katholizismus in mancher Hinsicht ferner oder fremder ist als der Protestantismus der ersten Jh.e.

Indem Sp. sich den Reunionsversuchen der Zeit zwischen Siebenjährigem Krieg und Französischer Revolution zuwendet, versteht er sich auch als Vertreter einer Kirchengeschichte mit einer „gegenwartsbezogenen Relevanz" (2), die den praktisch-theologischen und systematischen Diskurs befruchten kann und will. Es steht zu hoffen, dass dieses Gesprächsangebot auch angenommen wird, denn in großer Dichte werden hier die Problemkreise, die für das ökumenische Gespräch der Spätaufklärung entscheidend waren, aufgearbeitet und dabei unterschwellige konfessionelle Muster im Herangehen an die ökumenische Frage offengelegt. Sp. geht in vier Abschnitten vor: Zunächst behandelt er einzelne Positionen zur Reunion, dann den Versuch einer reunionistischen Sozietät. Es folgen die reunionistischen Zeitschriften und schließlich die Gegner der Reunion. Damit schließt sich wieder der Bogen zum ersten vorwiegend theologiegeschichtlichen Abschnitt, während die beiden anderen eher in Sozial- und Kommunikationsgeschichte einzuordnen sind. Dieser umsichtige Umgang mit unterschiedlichen Methoden und die souveräne Stoffbeherrschung in der Disposition, in der die sachliche Gliederung zugleich so angelegt ist, dass nicht ein bloßes Nebeneinander entsteht, sondern ein Abschnitt inhaltlich auf dem vorangehenden aufbaut, zeichnet diese glänzende Arbeit ebenso aus wie die gleichmäßige Offenheit in der Behandlung protestantischer und katholischer Autoren als Dialogpartner.

Diese gleichgewichtige Behandlung zeigt sich schon im ersten Paragraphen des ersten Abschnittes, in dem Sp. zur Kennzeichnung der irenischen Stimmung in den 1760er Jahren neben den bekannten Trierer Weihbischof Johann Nikolaus von Hontheim, alias Febronius, den ungleich weniger wirkungsvollen Jenaer Theologen Johann Christoph Köcher mit seinem Entwurf einer „Friedenstheologie" stellt. Dabei hebt Sp. zu Recht hervor, dass der Reunionsgedanke bei Hontheim eher blass und wohl ohne konkrete Erfüllungshoffnung ist (43). Zu einem Hauptvertreter der Neologie kommt Sp. im zweiten Paragraphen mit Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem, der, so Sp. in einer subtilen Unterscheidung, der Reunion „wohlwollend, aber ablehnend" gegenüber gestanden habe (54). Seinen Beitrag zur Reunionsthematik nutzt Sp. zur Darstellung einer Theologie Jerusalems in nuce (68–80). Eine positivere Haltung zur Reunion identifiziert Sp. dann bei dem Bahrdt-Schüler Jakob Heinrich von Gerstenberg. Mit guten Gründen sieht er in dessen „Allgemeinen Gedanken" wie auch in Jerusalems „Von der Kirchenvereinigung" einen Anstoß für den Benediktiner Beda Mayr, sich mit der Reunionsthematik zu befassen (116) und dabei v. a. für eine Beseitigung des Gedankens einer Unfehlbarkeit der römisch-katholischen Kirche zu plädieren: Schon hier wird also aus den Einzelansätzen ein publizistisches Gespräch erkennbar.

Sind schon diese Beobachtungen überaus interessant, so wird es im zweiten großen Abschnitt noch spannender: Sp. beschreibt, wie sich, auch hier anfänglich angestoßen von den Schriften Jerusalems und Gerstenbergs, mit den theologischen Reformgedanken der verbreitete aufklärerische Sozietätsgedanke zu dem Versuch verband, eine Geheimgesellschaft zur Durchführung der Reunion zu gründen. Zu Recht weist Sp. darauf hin, dass die übliche Bezeichnung dieses Plan als „Fuldaer Plan" einen einseitig katholischen Ausgangspunkt suggeriert, und votiert nach den Protagonisten für die Bezeichnung „Piderit-Böhmsches Reunionsprojekt" – womit auch angedeutet ist, dass das Unternehmen in der Projektphase stecken blieb. Der Sache folgend, geht Sp. hier deutlicher als in den anderen Paragraphen über gedrucktes Material, wie den anfänglich geheimen, später dann aber publizierten „Entwurf oder Plan" zur Gründung hinaus und bezieht auch die ungedruckte Korrespondenz mit ein, die von dem Fuldaer Benediktiner Peter Böhm auf katholischer Seite geführt wurde. Für das evangelische Pendant, die Korrespondenz des Kasseler reformierten Theologen Johann Rudolf Anton Piderit, fehlen entsprechende Belege, doch gelingt es Sp. aufgrund einzelner Hinweise in der katholischen Korrespondenz, auch hier eine gewisse Anzahl von ins Auge gefassten potenziellen Mitgliedern zu rekonstruieren und ihre mögliche Haltung zu plausibilisieren. Hier erscheint ganz im Sinne ähnlicher Untersuchungen zur Sozialgeschichte der Aufklärungszeit eine Art reunionistisches Netzwerk in ganz Deutschland.

Der dritte Abschnitt wendet sich dann einem weiteren typischen Medium der Aufklärung zu: den Zeitschriften. Von evangelischer Seite gingen die anonymen „Beyträge zu den neuesten Religions-Vereinigungs-Schrifften", gegründet von dem im Sozietätsprojekt tätigen Piderit, aus, die Sp. als „erste[n] ökumenische Zeitschrift überhaupt" charakterisiert (251). Das katholische Pendant war die von Franz Xaver Huber ebenfalls anonym herausgebrachte Zeitschrift „Religion und Priester". Scharfsichtig analysiert Sp. die unterschiedlichen Modelle von Reunion in beiden Zeitschriften: Während Piderit naheliegenderweise den Gedanken der Sozietät weiter verfolgt, die einen Glaubenskonsens als Grundlage einer Kirchenvereinigung bewirken soll, ist Huber vor dem Hintergrund des Josephinismus nicht nur an einer starken Einflussnahme des Staates auf die Reunion orientiert, sondern geht auch davon aus, dass eine solche Milderung der Ansprüche des Papstamtes denkbar und wünschenswert sei, die es den Protestanten ermögliche, sich dem Papst „mit Freuden und willig" zu „unterwerfen" (Zitat auf S. 306).

Unter dem Titel „Reunionistische Dissonanzen" führt Sp. schließlich im vierten Abschnitt den Augsburger Domprediger Aloys Merz sowie den evangelischen Theologieprofessor und Aufklärungstheologen Johann Salomo Semler (dessen Theologie hier wiederum, wie im Falle Jerusalems, in konziser Kurzform dargestellt wird) und den gleichfalls evangelischen Verleger Friedrich Christoph Nicolai vor, dessen scharfen Antijesuitismus Sp. eindringlich schildert. Während der Jesuit Merz auf der Grundlage, dass Hüterin der christlichen Einheit die katholische Kirche sei (320), jegliche interkonfessionelle Ire-

nik bekämpft, fürchten Semler und Nicolai v. a., dass eine Union nichts anderes bedeuten werde als – wie bei Huber angedeutet – eine Unterstellung unter das Papstamt und damit eine Aufgabe der aufklärerischen Errungenschaften: Was oben als Zwiespältigkeit des Verhältnisses von evangelischer Aufklärung und Ökumene charakterisiert wurde, gewinnt hier geradezu dilemmatische Züge: Eben die denkerische Offenheit, die überhaupt erst die Öffnung zur römisch-katholischen Kirche ermöglichte, wird nun durch eine zu große Annäherung an Rom als gefährdet angesehen.

Das vorliegende Buch lässt sich auf unterschiedliche Weisen gebrauchen: Unter der Hand gibt der Ausweis der zahlreich in Fußnoten verstreuten Biogramme durch das Register die Möglichkeit, es als personenbezogenes Nachschlagewerk zu nutzen. Und in den eigenen Paragraphen und Unterabschnitten kommt es bei einzelnen Vertretern der Aufklärungstheologie zu zum Teil glänzenden Einführungen in deren theologiehistorische Herkunft und Verortung. Das Werk dient aber, weit über personenbezogene Fragestellungen hinaus, auch als Querschnitt zum Verständnis der konfessionsbezogenen Aufklärungsdiskurse in Deutschland im späten 18. Jh. Und nicht zuletzt bietet es eine historische Tiefenbohrung zur Geschichte der Ökumene: Das Resümee skizziert römisch-katholische Reunionsversuche durch die Orientierung an einer „Rückkehr zur Einheit der einzig wahren katholischen Kirche mit ihrem Papstprimat", evangelische hingegen als „paritätische Vereinigung auf der Grundlage eines Konsenses in grundlegenden Lehren ohne Verzicht auf die Bibel als einzige Offenbarungs- und Erkenntnisquelle" (421). Man mag in dieser Zusammenfassung auch die evangelischen Besorgnisse aus dem Zusammenhang des Streites um GE und GÖF zur Rechtfertigungslehre widerhallen hören: Als historisches Urteil ist es materialreich und mit vorzüglicher analytischer Kraft gestützt. Und eben als solches kann es dazu beitragen, die Wahrnehmung der eigenen Ökumenekonzepte ebenso kritisch zu befragen wie die des ökumenischen Partners. Wo dies geschieht, und es ist zu wünschen, dass es geschieht, ist dieses bemerkenswert gelehrte Buch von höchster gegenwärtiger Relevanz.

Jena Volker Leppin

Liturgiewissenschaft

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

Eine ökumenische Liturgiewissenschaft darf nicht nur angesichts des mitunter stockenden Dialoges zwischen den westlichen Kirchen besondere Relevanz beanspruchen. Die vorliegende Untersuchung ist im doppelten Sinne ökumenisch, insofern „es nicht nur darum geht, aus dem Blickwinkel einer ‚katholischen' Liturgiewissenschaft eine ‚evangelische' Liturgiereform, die des Halberstädter Domes von 1591, zur Kenntnis zu nehmen. Vielmehr ist hier auch das ‚Materialobjekt', die durch die Reform veränderte Liturgie selbst, ‚ökumenisch', da sie von Vertretern beider Konfessionen vollzogen wurde" (1), näherhin „nach Einführung der Reformation im Domstift 1591 bis zu seiner Aufhebung 1810 von Domherren und Vikaren beider Konfessionen" (ebd.). Diese mehr als zweihundertjährige Tradition ökumenischer Feiern ist ein möglicherweise einzigartiges (vgl. 19f), jedenfalls aber äußerst bemerkenswertes Phänomen, das hier freilich nicht nur als Kuriosität vorgestellt wird; vielmehr handelt es sich wohl um die erste umfassende Darstellung einer lutherischen Reform der Offiziumsliturgie.

Das derart in mehrfacher Hinsicht hochinteressante Werk bietet noch mehr, als der Titel verspricht: Einerseits werden den „Untersuchungen zur Liturgie eines gemischtkonfessionellen Domkapitels nach Einführung der Reformation" substantielle Informationen über den liturgiegeschichtlichen Hintergrund vorausgeschickt; andererseits folgt auf die inhaltliche Darstellung ein fast ebenso umfangreicher Editionsteil, der nicht nur die im Titel genannte *Ordinatio Cultus Divini et Caeremoniarium* (§ 8; 171–227, einschließlich *Register der Initien liturgischer Texte*, 214–227), sondern als *Anhänge* (§ 9; 229–280) auch mehrere damit zusammenhängende Quellen wiedergibt: einen *Auszug aus der Rede des Bischofs Heinrich Julius vor dem Halberstädter Domkapitel vom 23. Februar 1591* (§ 9.1; 229–237), mit welcher dieser das Kapitel für die Reformation gewinnen wollte (für eine Analyse vgl. § 3.2; 46–61), die *Gottesdienstordnung und Predigt zur Einführung des evangelischen Dompredigers Dr. Martin Mirus am 21. September 591* (§ 9.2; 238–259), das bereits 1913 publizierte *Formular des Abendmahlsgottesdienstes für den Halberstädter Dom, 1591* (§ 9.3; 260–262) und die *Läuteordnung des Domes von 1591* (§ 9.4; 263–273); es folgt ein synoptischer Überblick über das *Kalendar des Halberstädter Domstiftes* vom Brevier 1515 über die Ordinatio 1591 bis zum Brevier 1792 (§ 9.5; 274–277) und eine *Tabelle über die Psalmenverteilung im alltäglichen Wochen-Offizium* (§ 9.6; 278–280).

Die im Anhang edierten Dokumente werden sämtlich anhand eines einzigen Zeugen wiedergegeben (auch wenn von der Rede Bischof Heinrich Julius' eine zweite Textfassung existiert [vgl. 229] und „eine kritische Edition dringend geboten wäre" [47]; für weitere Publikationen der Predigt des Dompredigers Mirus vgl. 290). Dagegen liegen der Edition der Hauptquelle 3 Fassungen, davon freilich nur 2 vollständige, zugrunde (vgl. 67); diese „stellen wohl Abschriften einer nicht erhaltenen Vorlage dar." (171) Die Edition stellt einen Mischtext her und „rekonstruiert aus den drei Formularen einen sinnvollen Text." (ebd.) Auf eine Übersetzung wird (genauso wie bei anderen verstreuten lateinischen Zitaten) verzichtet. Das ist angesichts des weitestgehend formelhaften Charakters der Quelle und ihrer inhaltlichen Erschließung im Kommentarteil (§ 5; s. u.) verständlich; zu bedauern ist nur, dass sich das ansonsten durchaus griffige Werk damit selbst Grenzen der Rezeption jenseits des unmittelbaren Fachpublikums auferlegt.

Unter den *Prolegomena* (§ 1; 1–26) finden sich nicht nur die üblichen Klärungen zu *Methode und Vorgehensweise* (§ 1.1; 1–5), Überlegungen über *„Gefeierte Ökumene": Die Fragestellung anhand der besonderen Situation des Halberstädter Domstiftes* (§ 1.3; 18–22) und Hinweise *Zur Liturgiegeschichte Halberstadts: Forschungsstand und Postulate* (§ 1.4; 22–26), sondern auch eine relativ ausführliche Abhandlung *Zur Wertung des Offiziums bei Luther* (§ 1.2; 5–18), welche diesen mit zahlreichen diachron referierten Originalzitaten zu Wort kommen lässt und seine ambivalente Haltung zum Stundengebet illustriert.

Im zweiten Schritt werden die *Voraussetzungen: Das Halberstädter Brevier von 1515* (§ 2; 27–40) geklärt, nämlich *Der Brevierdruck des Kardinal* [sic] *Albrecht von Brandenburg von 1515* (§ 2.2; 33–40; bemerkenswert ist ein in Berlin verwahrtes Exemplar, das nach 1684 „auf der Grundlage der ‚Ordinatio Cultus Divini' umgestaltet und mit Randbemerkungen, Streichungen u. ä. versehen wurde" [34] und deshalb eine wichtige Quelle für den systematischen Kommentar darstellt [zu § 5 s. u.]), „der letzte für Halberstadt auszumachende vorreformatorische Druck, der bis zum Neudruck und der Neuausgabe von 1792 benutzt wurde." (35) Dieser wiederum wird ihrerseits vor dem Hintergrund eines quellenorientierten Überblicks über *Das Offizium im späten Mittelalter und die frühen Brevierdrucke bis 1515* (§ 2.1; 27–33) präsentiert. Dabei wird deutlich, dass die Grundlage der reformatorischen Neuordnung in einer konservativen Reform zu suchen ist, da „das Reformbrevier von 1515 solches gesammelt und geordnet hat, was im wesentlichen die Ordnung der Halberstädter Kirche, näherhin des Domstiftes, von jeher war." (39)

Ein dritter Hauptteil schildert *Die Reformation des Domstiftes und seiner Liturgie* (§ 3; 41–72); nach einem Überblick *Zur Geschichte der Reformation in Halberstadt* (§ 3.1; 41–46) werden die Ereignisse des Schlüsseljahres 1591 detailliert dargestellt, wobei der Weg von der programmatischen Rede des Bischofs Heinrich Julius vor dem Domkapitel am 23. Februar (§ 3.2; 46–61; vgl. auch die Teiledition § 9.1) bis zur Implementierung der Neuordnung durch die „Ordinatio Cultus Divini" im Herbst nachgegangen wird (§ 3.2–3.4; 46–69). So entsteht ein differenziertes Bild von den Prinzipien, Kritikpunkten und Postulaten reformatorischer Liturgiereform genauso wie von den Strategien und Schwierigkeiten ihrer Umsetzung (bemerkenswert ist z. B. der tolerante und kluge Umgang des Bischofs mit der katholischen Partei des Domkapitels, der Gewissensfreiheit und Behalt der Benefizien zugestanden werden; vgl. 55); inhaltlich liegt der Schwerpunkt der Darstellung wie im gesamten Werk auf der Frage des Offiziums, das einerseits entsprechend den bekannten Grundsätzen lutherischer Reformation (Schriftgemäßheit, Ablehnung der Werkgerechtigkeit, Reduktion dramatisch-ritueller Elemente, z. B. Streichung aller Prozessionen; vgl. 60f) überarbeitet wurde, andererseits aber im fundamentalen Verständnis – der gemeinsame tägliche Gottesdienst bleibt Existenzprinzip des Domkapitels auch nach der Reformation (vgl. z. B. 59f) – genauso wie in der praktischen Durchführung beachtliche Kontinuität aufweist.

So gilt für die Liturgiesprache im Gottesdienst des Kapitels „schlicht das Traditionsargument: Man ist die lateinische Sprache gewohnt, und deshalb fährt man so fort." (66) Das bleibt auch nach 1792 und damit bis zum Ende der Geschichte der untersuchten Liturgie im Jahr 1810 so (vgl. 77). „Bezüglich der Feierform ist, wie grundsätzlich, von der Beibehaltung des gregorianischen Gesangs anhand der alten Chorbücher auszugehen" (150; vgl. 85–87; 162f u. ö.). Auch die Heiligenverehrung findet grundsätzlich weiterhin statt (vgl. 69 und § 5 passim). Plastizität gewinnt die Schilderung durch den Rückgriff auf teils entlegene Dokumente, z. B. das Tagebuch des vom mehrheitlich protestantischen Domkapitel gewählten katholischen Dechanten nach 1605 (64) oder einen Bericht an das päpstliche Staatssekretariat von 1607 (68f); vgl. auch die im Folgekapitel ausgewerteten Nuntiaturberichte, die u. a. die Mitwirkung eines katholischen Diakons „con habito longo e Cotta" an der lutherischen Messe dokumentieren (74; 160f).

Nach einem Abschnitt über *Die konfessionellen Wirren bis zum Westfälischen Frieden* (§ 3.5; 69–72) einschließlich Rekatholisierung und Neuweihe des Domes im Jahr 1629 im Zuge der Gegenreformation setzt sich der historische Durchgang im vierten Hauptteil *Zum weiteren Schicksal der Domliturgie bis zum Breviarium von 1792* fort (§ 4; 73–78); letzteres stellt die letzte liturgiehistorische Wegmarke vor der Aufhebung des Domkapitels im Jahr 1810 und damit den historischen Endpunkt des Untersuchungsgegenstandes dar.

Die historisch fortschreitenden Kap. werden durch zwei systematische Hauptteile ergänzt: Den mit Abstand umfangreichsten Teil der Studie bildet *Die „Ordinatio cultus divini": Ausgewählte Untersuchungen* (§ 5; 79–151): einerseits eine Erschließung der grundsätzlichen Struktur des neugeordneten

Offiziums (§ 5.2; 81–87), andererseits ein von Tag zu Tag fortschreitender Kommentar zu seinem Proprium sowohl „de tempore" (§ 5.3; 87–107) als auch „de Sanctis" (§ 5.4; 107–149) – letzteres ein besonders interessantes Phänomen in einer nach reformatorischen Prinzipien überarbeiteten Liturgie. *Methodische Vorbemerkungen* (§ 5.1; 79–81) benennen die genauso einfachen wie logischen Schritte des jeweiligen Kommentars: (1.) „Sichtung der Gestalt des Stundengebets im Brevier von 1515 im Vergleich mit der Ordnung des ‚Corpus Antiphonalium Officii'" (2.) „die Änderungen der Ordinatio und die hierauf basierenden handschriftlichen Einträge im Berliner Exemplar des Breviers von 1515" (3.) „die Änderungen des Brevierdruckes von 1792".

Die abschließend (§ 5.5; 149–151) resümierten Ergebnisse können hier nicht im Detail referiert werden; es ist bemerkenswert, dass sich im Proprium de tempore in der 1591 kodifizierten und dann offenbar 200 Jahre lang geübten Form nur „wenig inhaltliche Änderungen" finden (150); wo dies doch der Fall ist, wurde die überkommene Liturgie mitunter freilich ihres Herzstücks beraubt: das gilt nicht nur generell für die Messe im Hohen Chor, sondern auch für die Hauptgottesdienste der Hohen Woche, von denen anzunehmen ist, „daß alle diese Riten nun beseitigt worden sind. Beachtlich ist indes, dass die zugehörigen Gesänge sich zum Teil erhalten haben, und zwar nun als Teil der Stundenliturgie." (95) „Theologische Änderungen finden sich hauptsächlich im Proprium de Sanctis. Antiphonen wie Orationen werden purgiert, letztere häufig durch Sonntagsorationen ersetzt, v. a. in der Österlichen Zeit." (150) Da die Kürzung von 1792 – u. a. Streichung sämtlicher Nocturnen und Laudes bis auf ganz wenige Tage – auf eine entsprechende Neuordnung der verbleibenden Stücke verzichtete, blieb in der letzten Phase allerdings nur ein Torso der durch die Reformation in weiten Teilen intakt gelassenen Tradition übrig.

Ein kürzerer systematischer Hauptteil erörtert *Die Feier des Abendmahls: Zur „missa" des Domkapitels* (§ 6; 153–164) vom Schicksalsjahr 1591, aus dem eine eigene Ordnung erhalten ist, welche das Gesamtbild der Halberstädter Liturgie abrundet, bis zum erwähnten Breviarium von 1792. Grundsätzlich „bewegt sich die Reform der Kapitelsmesse in eine Abendmahlsliturgie nach dem Messtyp in gut lutherischen Bahnen. [...] Die katholische Minderheit nutzte fortan mindestens zwei Kapellen am Kreuzgang zur Feier der katholischen Messe." (156) An der reformierten Ordnung ist einerseits die Beibehaltung der überlieferten gregorianischen Gesangsstücke des Wortgottesdienstes zu erwähnen (offenbar einschließlich regelmäßig alternatim gesungener Sequenzen; vgl. 157 und 260f: „das Alleluia, wan das gesungen ist, darnach schlecht der Organist, den sequens, Respondiret der Chor mitt der Orgell einen Vers. vmb den andern [...]"). Andererseits legen verschiedene Hinweise den Schluss nahe, „auch beim Abendmahlsteil der evangelischen Messe sei die katholische Minorität des Kapitels zugegen gewesen, unbeschadet ihrer eigenen Messe in einer Kapelle des Kreuzgangs und unbeschadet der Tatsache, daß man am evangelischen Abendmahl nicht teilnahm." (161) Die Formulierung von *Zusammenfassung und Ergebnis* (§ 7; 165–169) rundet die inhaltliche Darstellung ab; es folgt der oben erwähnte Editionsteil (§ 8f).

Die fleißige und gründliche, dabei durchaus spannend zu lesende, durch ein Register (Sachen und historische Namen, aber keine Stellen und moderne Autoren) erschlossene Arbeit beschreibt nicht nur ein singuläres ökumenisches Phänomen, sondern stellt paradigmatisch eine evangelische Offiziumsreform dar, die durch bemerkenswerte „Traditionsstärke" (167) gekennzeichnet ist. Überhaupt widmet sich die Studie einer jedenfalls katholischerseits häufig vernachlässigten Periode der Liturgiegeschichte; dass immer wieder Postulate weiterer Forschung formuliert werden (besonders lohnend wäre sicher die wiederholt angemahnte Aufarbeitung der Halberstädter Antiphonare), liegt am Charakter einer Untersuchung, die in teilweise kaum erforschtes Terrain vorstößt und dabei bemerkenswerte Ergebnisse zutage fördert: „Hier liegt ein gelebtes Zeugnis der gemeinsamen Tradition der Christenheit vor, das insofern von größter Bedeutung ist, als es aus gemeinsamen Wurzeln wuchs und vieles bewahrte, was die Kultur und Frömmigkeit des Mittelalters an Schätzen hervorgebracht hat." (168)

Rom Harald Buchinger

Richter, Olaf: **Anamnesis-Mimesis-Epiklesis.** Der Gottesdienst als Ort religiöser Bildung, – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2005. 371 S. (Arbeiten zur praktischen Theologie, 28), kt € 38,00 ISBN: 3–374–02317–7

Nicht erst seit der vielfach diagnostizierten Wiederkehr der Religion in unserer Gegenwart rückt die Frage nach der religiösen Bildung wieder auf die Agenda. So sehr gegenwärtig mit der Tatsache eines dauerhaften religiösen und kulturellen Pluralismus gerechnet werden muss, so wenig darf die Begegnung mit religiösen Strömungen und spirituellen Optionen mit einem indifferenten Pluralismus verwechselt werden. Grenzziehungen sind dabei nicht nur notwendig, sondern auch geboten. Man wird wahrscheinlich nicht fehlgehen in dem Urteil, dass manche Indifferenz in der Bewertung der Religion für kulturelle Prozesse der Gegenwart einer fehlenden religiösen Bildung geschuldet sein dürfte. Insofern ist hier bereits angedeutet, dass religiöse Bildung sowohl um der eigenen religiösen Beheimatung willen unerlässlich ist, als auch zu den Grundvoraussetzungen eines fruchtbaren Dialoges an den Brennpunkten des gesellschaftlichen Zusammenlebens gehört. So muss sich eine christliche Perspektive im Konzert der religiösen Kräfte der Frage stellen, mit welchem Selbstverständnis sie sich an öffentlichen Debatten beteiligt und welche Eckpunkte ihrer Identität sie impulsgebend einbringen kann.

In ihrer identitätsstiftenden Kraft hat die religiöse Bildung auch innerkirchlich ihren Ort und ihre wesentliche Funktion. In das Thema der religiösen Bildung im Bereich des kirchlichen Handelns stößt die Studie Olaf Richters aus praktisch-theologischer Sicht vor. Sie verdient in ihrer fundierten Darstellung höchste Aufmerksamkeit. Der Vf. widmet sich in seiner flüssig geschriebenen und klar gegliederten Diss. (2004, Evang. Fak. der Univ. Leipzig) der religiösen Bildung im Hinblick auf den Gottesdienst. Es zeugt von theologischer Kreativität, dass der Vf. sich mit einer überraschend neuen Perspektive dem Kerngeschehen des Glaubens nähert. Er geht der Frage nach, „ob und inwiefern der Gottesdienst auch ein Ort religiöser Elementarbildung ist und sein kann" (7). Seine Fragestellung zielt dabei in eine praktisch-theologische Richtung. Er erhofft sich von der Untersuchung „entscheidende Wegweisung für die Zukunft kirchlichen Handelns" (7). Durchweg arbeitet der Vf. ökumenisch; so greift er etwa mit großer Selbstverständlichkeit auf katholische Diskussionslinien zur liturgischen Bildung zurück. Gleichzeitig kommen auch neuere kulturwissenschaftliche Frageansätze zur Sprache, die er gewinnbringend für eine bildungstheoretische Erschließung des Gottesdienstes einzubringen vermag. Besonders zu würdigen ist hier sein Seitenblick auf die von Jan und Aleida Assmann fortgeführte Vertiefung der Kategorie des kulturellen Gedächtnisses. Am Schluss münden die Untersuchungen in Form von vier perspektivenreichen Desideraten in praktisch-theologische Konsequenzen zur Förderung der religiösen Bildung durch die Feier des Gottesdienstes.

Vier Abschnitte gliedern den übersichtlich angeordneten Gedankengang. „Wissenschaftstheoretische und methodische Vorüberlegungen" (17–71) legen den Grundstein der nachfolgenden theologischen Analyse. Hier beweist der Vf. eine gute Kenntnis der Schwierigkeiten und wissenschaftstheoretischen Diskussionen um eine Verortung und Methode innerhalb der katholischen und der evangelischen Liturgiewissenschaft / Liturgik. Klar wendet er sich gegen eine einseitige Einordnung der Liturgiewissenschaft als praktische, historische oder systematische Disziplin, um sich dann selbst methodisch zu positionieren: „Als Erkenntnisvorgang oszilliert auch die Liturgik zwischen erstens der Wahrnehmung des Vorfindlichen, zweitens der theoretischen Betrachtung, Reflexion und Beurteilung und drittens der Handlung, wobei die drei Tätigkeiten stets ineinander greifen und keineswegs als strenges Nacheinander gedacht werden dürfen" (29f.). Kurz, aber im Rahmen der Studie einsichtig, kommen dann der Bildungsbegriff und moderne Bildungstheorien auf den Prüfstand. Ohne sich in pädagogische Details zu verlieren, definiert der Vf. für die religiöse Bildung: „Bildung umfasst erstens den selbst- und interaktiven Versuch der Klärung von Lebensfragen [...], zweitens die Theorie und Praxis der Selbst- und Fremdmotivation zu jenem Handeln, das sich aus dieser Klärung ergibt, sowie drittens auch den sich daraus intentional ergebenden Handlungs- bzw. Unterlassungsvorgang selbst. Religiöse Bildung will in diesen Such-, Klärungs-, und Handlungsprozess das Angebot des christlichen Glaubens einbringen" (33). Ausführlich skizziert der Vf. dann die derzeitigen Diskussionslinien um das Verhältnis von Liturgie und Bildung in der katholischen wie in der evangelischen Theologie. Als katholischer Rez. nimmt man gern zur Kenntnis, dass die Skizze der katholischen Seite am Postulat der liturgischen Bildung aus der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils anknüpft und von hier aus (nicht unkritisch) den Bogen schlägt über die wichtigsten Ansätze: die einen, die zunächst die Herausforderung nur im Ausbildungsbereich des Personals ausmachen; andere, die Glaubensvermittlung durch Liturgie gegeben sehen; wieder andere, die die Symbolfähigkeit des Menschen als Anknüpfungspunkt jeder liturgischen Bildung herausarbeiten und schließlich solche, welche die mystagogische Dimension der Liturgie aufgreifen. Evangelischerseits dominieren humanwissenschaftliche Zugänge, die religionspädagogische Fragestellungen betonen und schwerpunktmäßig liturgische Kompetenzen betreffen. Auch wenn in dieser Übersicht fachlich keine neuen Erkenntnisse gebracht und nur bekannte Positionen referiert werden, vermag der Autor überzeugend aufzuweisen, dass in der Tat die Kategorie der Bildung keine dem Gottesdienst fremde ist, sondern zu seinen Konstitutiva gehört.

Diese Grundlegung zielt in Teil II auf eine „Theologische und liturgietheoretische Vertiefung" anhand der Beispiele Romano Guardini und Wilhelm Stählin (73–144). Bei der Durchsicht der wichtigsten Werke der beiden Autoren kommt der Vf. zu reizvollen Erträgen, die bildungstheoretische Kategorien mit pastoralliturgischen Bestandsaufnahmen und Kernfragen vernetzt. Zu Recht stellt der Vf. fest: „Die Liturgie hat keinen pädagogischen, sondern eher einen zweckfrei-spielerischen Charakter" (141). Gleichwohl enthält die Liturgie den Anknüpfungspunkt dafür, „die Bedenken des individuellen Urteilens und Empfindens zurückzustellen und die durch die Liturgie vermittelten Tatsachen als Setzungen zu akzeptieren" (141). Sehr überzeugend erarbeitet der Vf. diese Spannung zwischen der Vergegenwärtigung des Heilsgeschehens in Jesus Christus, das sich allen Einfügungen in die Koordinaten des Zwecks entzieht, und gleichzeitiger Öffnung eines religiösen Bildungsraumes, der den Einzelnen in

die Auseinandersetzung mit diesem Heilsgeschehen hineinführt: „Durch die Vergegenwärtigung des religiösen Gedächtnisses werden die Teilnehmer in ein ‚Urbild' hineingenommen, mit dem sie sich auseinandersetzen müssen, sich vielleicht reiben werden, aber sich auch orientieren und letztlich formen können" (144).

Ausgehend von dieser These kommen nun in Teil III die drei Kernbegriffe der Studie in den Blick: „Anamnesis-Mimesis-Epiklesis: Grundkategorien einer Bildungstheorie des Gottesdienstes" (145–280). Mittels einer fundierten, aber nicht unkritischen Relecture der Mysterientheologie Odo Casels führt der Vf. den Begriff der Anamnesis als zentrale liturgietheologische Kategorie ein. Dieser Rückgriff erweist sich im Folgenden als ertragreich: Auch wenn Casel die Bildung im Kontext des Gottesdienstes nicht eigens thematisiert, so ermöglicht seine Lesart des Mysteriums in der Liturgie eine bemerkenswerte bildungstheoretische Deutung: „Die Teilnehmer an der Feier des Gottesdienstes sind nicht nur Rezipienten, sondern Mitspieler in einem *anamnetischen Kultdrama* [...] Vor-Bild oder besser Ur-Bild ist das Heilsgeschehen in Christus [...] Ein Vor-Bild gewährt Bildung – allerdings nicht automatisch: Die Teilnehmer sind angeregt zur *Mimesis* (Nachahmung oder besser ‚Mit-Ahmung') dieses Geschehens. Eine solche Mit-Ahmung bleibt niemals ohne Folgen, sie hinterlässt Spuren, sie prägt und bildet" (182). Bei aller Zentralstellung und bei aller Würdigung der grundlegenden Impulse Casels bleibt dessen Entwurf in biblischer Hinsicht, gerade das Alte Testament betreffend, ergänzungsbedürftig. Was bei Casel als Entfaltung der Anamnesis anklingt, findet bereits in der Theologie des Gedächtnisses im Alten Testament seine viel älteren Wurzeln, die der Vf. ausführlich analysiert (183–200). Mit seinem Seitenblick auf philosophische und schließlich die neueren kulturwissenschaftlichen Diskussionen zum Gedächtnis greift der Vf. über die Grenzen innertheologischen Denkens weit hinaus. Hier spitzt er die Deutung des Gottesdienstes als ein Medium des kulturellen Gedächtnisses zu, wenn er dem Geschehen eine identitätsstiftende, deutende, verbindliche, objektivierende und organisierende Kraft zuschreibt; für die weitere Liturgieforschung eine interessante Perspektive, die zu vertiefen es sich an anderer Stelle lohnen würde.

Ein begriffsgeschichtlicher Abriss informiert über Herkunft und Bedeutungsnuancen der Mimesis von der Antike bis in die Gegenwart (221–229); es schließen sich Erläuterungen über die Ausdeutung des Begriffes in den Entwürfen René Girards und Samuel Laeuchlis an (230–238). Dieser weite Rückgriff auf wenigen Seiten mag gewagt erscheinen und muss zwangsläufig eklektisch sein. So bleibt leider Hans-Urs von Balthasar unerwähnt.

Für seinen bildungstheoretischen Kontext setzt der Vf. nun die Kategorien Mimesis und Anamnesis in ein wechselseitig nicht nur ineinandergreifendes, sondern sich v. a. wechselseitig ermöglichendes Verhältnis: „Vielmehr ist die mimetische Mitahmung und Aneignung die zwingende Voraussetzung, um den Prozess der vergegenwärtigenden und zukunftseröffnenden Erinnerung in Gang und in Wirkung zu setzen" (239).

Schließlich führt der Vf. noch die Epiklese als gottesdienstlichen Grundakt mit ein: „Der anamnetisch-mimetische Prozess ist kein bloß intraphysischer Akt der erinnernden oder antizipierenden Phantasie, er ist auch nicht nur reines Hören des Gotteswortes, sondern er ist das durch Mitahmung bewirkte ganzheitliche Eintreten in eine Beziehung zu Gott durch Anrufung seines Namens" (267). Den bildungstheoretischen Wert sieht der Vf. darin, dass die Epiklese gewährleistet, dass es sich bei der liturgischen Bildung um eine spirituell grundierte Bildung handelt.

Der letzte Abschnitt „Die Förderung der religiösen Bildung im Gottesdienst" bündelt die Ergebnisse und zieht reizvolle „praktisch-theologische Konsequenzen" (281–348). Leider sind die gewählten Beispiele, Eröffnungs- und Verkündigungsteil des Gottesdienstes, nur knapp umrissen, mit denen schließlich ein Kernergebnis der Studie illustriert wird: „Im lebendigen Vollzug und in der adäquaten liturgischen Gestaltung ereignet sich stets zugleich so etwas wie eine Fundamental-Mystagogie" (289). In dankenswerter Klarheit benennt der Vf. schließlich vier Desiderate für die liturgische Praxis, welche die erarbeitete Bildungsdimension des Gottesdienstes aufgreifen und praktisch fruchtbar machen: Erstens plädiert er für eine gezielte Förderung in der Erschließung des anamnetisch-mimentisch-epikletischen Wesens der Liturgie. Weil Raum und Bildlichkeit nicht nur Marginalien des Gottesdienstes sind, fordert er zweitens eine intensivere Erschließung und Einbeziehung dieser Grunddimensionen. Drittens benötigt die Gestalt des Gottesdienstes ein gestärktes Bewusstsein für ihren spielerisch-dramatischen Charakter. Mimesis kann auch die Gestalt der Stille und der Meditation annehmen – diesem Element muss viertens Raum gegeben werden.

Vermögen diese Desiderate auch in der Theorie zu bestechen, so ist man als Leser geneigt, sich ihre Durchführung an einem Beispiel erklären zu lassen. Die pastoralliturgischen Konsequenzen illustriert der Vf. denn auch anhand der Beispiele Prozession, Predigt und Abendmahl. Allerdings geht diese Erörterung in ihrer Kürze über einige Skizzen nicht hinaus, was Differenzierungen gar nicht mehr zulässt.

Fazit: Das Buch ist herausragendes Beispiel für eine Vernetzung von Bildungstheorie und Gottesdienst. An keiner Stelle verfällt der Vf. dem Versuch, die Feier des Glaubens als pädagogisches Geschehen für die religiöse Bildung zu instrumentalisieren. Es gelingt ihm, in überzeugender Weise darzulegen, dass der Gottesdienst allein schon in seinen theologischen Implikationen bildend wirkt: „Religiöse Bildung [...] ereignet sich *in, mit und unter* dem von der *Anamnesis, Mimesis* und *Epiklesis* geprägten Feiergeschehen" (347).

Für Verwunderung hat beim Rez. die Fußnote 154 auf S. 104 gesorgt, in der der Vf. feststellt, in den katholisch-volkskirchlichen Regionen Bayerns sei eine Abkehr von der Äußerlichkeit und eine Hinwendung zu innerer religiöser Vertiefung vonnöten. Woher bezieht der Vf. die Grundlage für ein solches Urteil? Dass sich in der ansonsten niveauvollen Studie eine solche (polemische?) Äußerung ohne jede empirisch belegbare Begründung und Differenzierung findet, widerspricht ihrem wissenschaftlichen und ökumenischen Anspruch. Das Deutsche Liturgische Institut in Trier hat dem Vf. für seine Arbeit im Jahr 2006 den Balthasar-Fischer-Preis zugesprochen.

Erfurt Stefan Böntert

Umbach, Helmut: **Heilige Räume – Pforten des Himmels.** Vom Umgang der Protestanten mit ihren Kirchen. – Göttingen: V&R unipress 2005. 380 S., 33 Abb., pb € 49,90 ISBN: 3–89971–240–4

Wer heute in Deutschland eingeladen wird, etwas zum Thema Kirchenbau zu sagen oder schreiben, muss das fast ausnahmslos begründet mit einschneidenden Sparbeschlüssen in Landeskirchen und Diözesen und fast täglichen Meldungen über Schließungen, Umwidmungen oder gar Abriss von Gotteshäusern. Auf der anderen Seite nehmen die Besucherströme nicht nur in der Dresdner Frauenkirche beständig zu, plädieren bekennende Agnostiker in Talkshows eindringlich für offene Kirchen und kämpfen Vertreter verschiedenster Fachgebiete für den Erhalt alter und moderner Kirchen als Kulturgüter. Dringend gebraucht werden in dieser Situation fundierte theologische Überlegungen, um über das Wohl oder Wehe unserer Kirchen wenigstens nicht ausschließlich wirtschaftliche oder denkmalpflegerische Kriterien entscheiden zu lassen. Ein solcher Entwurf liegt uns in Umbachs Werk vor. Darin publiziert der Vf., Dekan im evangelischen Kirchenkreis Fritzlar und Privatdozent im Fachbereich Erziehungswissenschaften der Univ. Kassel, seine überarbeitete Habil.schrift.

Den für einen evangelischen Autor zumindest überraschenden Titel des Werkes erklärt dieser direkt zu Beginn: Anstoß zu seinem Buch war vor vielen Jahren die Beschäftigung mit Rudolf Ottos Klassiker „Das Heilige" (5), was zusammen mit der heute fast als Gemeinplatz geführten Rede von der „Wiederkehr der Religion" zu dieser Arbeit führte.

Sehr klar und pointiert entwirft der Vf. zunächst „Problemanzeige und Fragestellung" (19–26).

Danach gliedert sich der Hauptteil des Werkes in sieben Abschnitte, wobei jeder Abschnitt – dem akademischen Lehrenden sei Dank – eine prägnante Zusammenfassung bietet. Das erste Kap. (29–60) entfaltet den phänomenologischen Ansatz der Arbeit; im zweiten Teil (61–94) schildert der Vf. „Die Wiederentdeckung des Heiligen" anhand alttestamentlicher Belegstellen und neuerer Entwürfe zur (Volks-)Religiosität, während der dritte Teil (95–132) anhand der einschlägigen neutestamentlichen Perikopen „Die Heiligen in Christus" entwickelt. Mittels wichtiger schriftlicher Quellen und einiger bedeutender Bauten (Corvey, Aachen, Lippoldsberg) entwirft der Vf. im vierten Kap. (133–200) sein Bild „Wurzeln und Wege zu mittelalterlicher Heiligkeit"; hier sucht er immer neu Antworten auf seine immer wieder gestellte und modifizierte Frage: „Wie kommt der Himmel zur Erde? Wie kommen Menschen in Kontakt zur Macht des Heiligen (155)? In seiner Knappheit hilfreich und erhellend, für den vorgestellten phänomenologischen Ansatz aber doch überraschend, bündelt der fünfte Teil (201–226) Martin Luthers Äußerungen zum Kirchbau. Das sechste Kap. (227–294) über die Geschichte des protestantischen Kirchbaus vom 16. Jh. bis heute bezeichnet der Vf. selbst als „Architekturgeschichte als Phänomenologischer Grundkurs"; hier findet der Leser wichtige Typen und Einzelbeispiele protestantischen Kirchenbaus ebenso wie wesentliche Kirchbautheorien und offizielle Empfehlungen und Programme. Das angesichts der Eingangsfragen vielleicht interessanteste siebte und Schlusskapitel über „Religiöses Leben zwischen Feier und Pädagogik" (295–340) entwickelt in der Diskussion mit anderen protestantischen Theologen Elemente einer eigenen Kirchbautheorie.

Der Schlussteil (341–358) verdichtet noch einmal die Ergebnisse der sieben Kap. und illustriert den Ansatz des Vf.s anhand eines kleinen real existierenden Raumprojektes, der Einrichtung der Kapelle in einem evangelischen Freizeitheim.

Ein übersichtliches Literaturverzeichnis beschließt das opulente Werk.

Zu Beginn zeichnet der Vf. zunächst ein eher resigniertes Bild heute real existierender protestantischer Kirchen als „Mischung aus Tradition und resigniertem Aufbruch" (22). Er findet „im Inneren protestantischer Kirchen oft ein Sammelsurium von Gegenständen und Raumstimmungen, die es jedenfalls sehr schwer erscheinen lassen, diese Orte als ‚Heiligtum' oder ‚Haus Gottes' zu bezeichnen. Oder soll dies gar nicht sein?" (22) Letzteres ist in der Tat die entscheidende Frage an die „Kirche des Wortes", der Horst Schwebel 1994 ins Stammbuch schrieb, „daß es keine Theologie des heiligen Raumes geben kann, weil der Raum im Unterschied zu Wort und Sakrament kein Medium der Heilsvermittlung ist. Der Raum verhält sich zur Gottesbegegnung neutral." (23) Mit dieser Problemanzeige gewinnt der Vf. die Aufmerksamkeit des Lesers: Wie

verhält sich Schwebels steil formuliertes Diktum protestanischer Theologie zum dezidiert phänomenologischen Ansatz des Vf.s, der durch seinen für Protestanten sicher provozierenden Buchtitel und mit Verweisen auf den Publikumsmagneten Dresdner Frauenkirche (24f.) und zahlreiche Bezüge auf den Soziologen H.-G. Soeffner deutlich andere Akzente setzt?

Nach gründlichen exegetischen und historischen Darlegungen vermitteln besonders das sechste und siebte Kap. hierzu aufschlussreiche Antworten: Grundordnung und Einrichtung von Schlosskapellen (im Vergleich zu mittelalterlichen Herrschaftsbauten) und Pfarrkirchen (mit ihren theologisch und praktisch motivierten originellen Grundrissen) erschließen diese als originär protestantische Raumtypen.

„Gott ist heilig. Gott bleibt der Welt zugewandt." Wie ein Ostinato wiederholt der Vf. immer wieder diesen seinen Grund-Satz und führt ihn am Beginn des siebten, letzten Kap.s fort: „Deshalb kann er gesucht und im Gebet angesprochen werden." (295) Die entscheidende Frage schließt sich an: „Ist der ‚heilige Raum' als gebauter Kirchenraum nur ‚äußerer Rahmen des Gottesdienstes' [Chr. Grethlein]? Oder ist er ein integratives Element eines Gesamtgeschehens, Teil der ‚Kunst, Gott zu feiern' (Volp)?" (300)

Der Vf. entwickelt seine Antwort vor der Folie neuerer kirchbautheoretischer und -pädagogischer Ansätze von Raschzok, Volp, Josuttis, Mertin, Foucault und – eher kritisch – Schwebel und Grethlein u. a. Schließlich formuliert er im Selbstzitat sein Ergebnis: „Wenn Menschen den Machtbereich Gottes im Raumtraum erfahren und ihre Erfahrung im Traumraum liturgisch, architektonisch und künstlerisch gestalten, werden Kirchenräume als gebaute Liturgie und räumlich gestaltetes Gebet wahrgenommen." (344)

Als deutliche Annäherung an die altkirchliche Ökumene erfährt der Rez. auch die Aussage, es „scheint doch wieder möglich zu sein, von heiligen und profanen Räumen zu sprechen, ohne eine ontologisch verstandene ‚Heiligkeit' den gegenwärtigen Kirchen einfach überzustülpen". (313) Aus katholischer Perspektive würden wir bestätigen: Gott braucht – theologisch – keine exklusiven heiligen Räume, aber uns Menschen können ausdrücklich von ihm kündende Räume im Glauben helfen (oder diesen bei schlechter Gestalt auch hindern). Hier wäre ein Ansatzpunkt für einen weitergehenden ökumenischen Diskurs zu den theologischen und anthropologischen Grundlagen des Kirchenraumes, bei dem die Einbeziehung der semiotischen Perspektive katholischer Liturgiewissenschaft hilfreich sein dürfte. Hierzu eine kleine Bitte „aus der Ökumene": Es ist in einem Werk zum evangelischen Kirchbau legitim, sich auf Quellen und Literatur evangelischer Herkunft zu beschränken; wenn der Vf. allerdings als einzige „Quelle" der katholischen Perspektive das – fraglos verdienstvolle – Werk Joseph Brauns von 1924 über den christlichen Altar ausführlich zitiert, sollte er auch in einem historischen Abschnitt das missverständliche Präsens vermeiden: „Hat der Altar einen ‚sakramentalen' Charakter, wie die katholische Lehre behauptet?" (192).

Insgesamt verdient das vorliegende Werk breite Beachtung durch Wissenschaft und Pastoral. Es ist ihm v. a. zu wünschen, dass seine Erkenntnisse und Anfragen in der eigenen evangelischen Kirche rezipiert und praktisch umgesetzt werden wie etwa in der Aktion „Offene Kirche" – zum Nutzen von Christen und aller an Kirchen Interessierten in unserer Gesellschaft.

Münster Stefan Rau

Christliche Sozialethik

Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch, Band 2: Konkretionen, hg. v. Marianne Heimbach-Steins. – Regensburg: Friedrich Pustet 2005. 320 S., geb. € 29,90 ISBN: 3–7917–1924–6

Mit dem zweiten Bd liegen nun auch die „Konkretionen" des von Marianne Heimbach-Steins herausgegebenen neuen Lehrbuchs der christlichen Sozialethik vor, mit dem die Hg.in und neun weitere (bis auf eine Ausnahme) an Bayerischen Hochschulen tätige Wissenschaftler laut Werbung ein neues Konzept verfolgen, insofern die Bände „fachlich innovativ und didaktisch gestaltet" seien (319). Keinesfalls wolle man die im ersten Bd entwickelten allgemeinen Grundsätze einfach auf besondere Situationen anwenden. Vielmehr gäben sich ethische Herausforderung „erst als Ergebnis von Deutungsvorgängen zu erkennen. Abstrakte Begriffe wie *Person, Freiheit, soziale Gerechtigkeit, Verantwortung für die Schöpfung* [...] setzen ein bestimmtes Menschenbild, eine Weltanschauung voraus; sie repräsentieren ein System normativer Ansprüche, das argumentativ begründet werden muss und als Antwort auf die Deutung herausfordernder sittlicher Erfahrungen gelesen werden kann." (10) Das „diskursive und dialogische Konzept des ersten Bandes" setze der zweite Bd fort, ergänzt um den ‚roten Faden' einer „gemeinsamen Leitfrage", wodurch wesentlich mitbestimmt werde, „welche Themen als ethisch zentral identitfiziert werden und wie wir uns diesen Untersuchungsgegenständen nähern: Durch das Thema zieht sich der Gedanke der *Beteiligung / Partizipation* als ein *heuristischer Leitfaden*, von dem her problemorientiert auf einzelne Themen zugegangen werden kann." (11) Das beworbene innovative didaktische Konzept entspricht auch über den diskursiven Charakter hinaus weitgehend jenem des ersten Bdes, d. h. es gibt Leitfragen am Anfang der Kap. und Merksätze am Ende der einzelnen Abschnitte; beides hat sich im ersten Bd bewährt. Ein Verweissystem schließt auch Hinweise auf den ersten Bd mit ein. Auf Graphiken und Tabellen hat man dagegen, wie im ersten Bd, ebenso verzichtet wie auf Personen- und Sach- bzw. Stichwortregister, auf vollständige Literaturverzeichnisse am Ende der einzelnen Kap. sowie auf ein zusammenfassendes Literaturverzeichnis am Ende der Einzelbände oder des Lehrbuchs. Dem Anspruch nach bearbeitet jedes Kap. „vier Aspekte des jeweiligen Themas: Problemaufriss, Theorieangebote seitens der relevanten Bezugswissenschaften, sozialethischer Entwurf, ausgewählte(s) Beispiel(e)." (15)

Gerhard Drösser beginnt seine Ausführungen zu ‚demokratischer Verantwortung und politischer Partizipation' mit Aspekten der „Freiheit als Prinzip der Moderne", die sich zunächst als negative Freiheit realisiere, allerdings ökonomischer und politischer Institutionalisierung bedürfe. Mit dieser Institutionalisierung der Freiheit seien nun eine ganze Reihe von Überlegungen verbunden, die sich in der politischen Philosphie der Neuzeit auch niedergeschlagen hätten. Der Mensch partizipiere – das sei ein „anthropologisches Essentiale", liege also im Wesen des Menschen – an seiner sozialen Umwelt; hier nehme er eine Rolle ein, die in modernen Gesellschaften zunehmend nicht mehr festgelegt sei, wie es in Feudalgesellschaften sehr weitgehend noch der Fall gewesen sei. In der Moderne sei Gleichheit gewissermaßen zum politisch-philosophischen Programm avanciert, freilich erst als Ergebnis langwieriger historischer Prozesse – und auch zunächst nur in formaler Hinsicht, denn in konkret-praktischer Hinsicht ist das Projekt der Gleichheit längst noch nicht abgeschlossen. Bestimmend für die Entwicklung moderner Gesellschaften sei einerseits die Ökonomie gewesen, in dem die Rolle des Menschen jene des *bourgeois* (gewesen) sei (22–25), und andererseits die Politik (in einem weiten Sinn), in der die Rolle des Menschen jene des *citoyen* (gewesen) sei (25–29). Parlamentarische bzw. repräsentative Demokratien hätten sich schließlich als geeignete Möglichkeit erwiesen, die republikanische Idee einer wohlgeordneten Gesellschaft in rechtsstaatlicher Form zu etablieren, mit den Institutionen der politischen Auseinandersetzung, der bürgerlichen Öffentlichkeit, des Wahlrechtes etc. Mit zunehmender funktionaler Ausdifferenzierung sei Politik zum Subsystem in der Gesellschaft geworden und habe sich als solches stabilisiert (29–33). Signifikant sei darüber hinaus die Herausbildung von Nationalstaaten gewesen, wobei Droesser den Nationalstaats-Typus einer geschlossenen Gesellschaft vom Nationalstaats-Typus einer offenen Gesellschaft unterscheidet, näherhin die Idee der Nation als „Medium einer offenen Gesellschaft" entwickelt (45–48).

Dass ein Schwerpunkt des Bdes auf dem Gesichtspunkt der *Bildung* liegt, wird bereits im Vorwort deutlich und entspricht der Hervorhebung des Aspekts der *Beteiligung* als ‚roter Faden': Bildung nämlich gilt *Marianne Heimbach-Steins* in ihrem Beitrag zu „Bildung und Chancengleichheit" (50–81) als „Schlüssel zur Beteiligung" (50). Nach einer Skizze des Problems differenziert Heimbach-Steins zunächst den Bildungsbegriff, der bereits in der Alltagssprache sowohl den Lernprozess als auch dessen Ergebnis beschreibe. Damit übersteige der Begriff ein enges Verständnis im Sinne (der Aneignung) von ‚Wissen' oder ‚technischen Fertigkeiten' hin zu einer bestimmten Art, „die eigene Lebenswelt zu deuten und zu gestalten, eine[m] Stil des sozialen Umgangs, eine[r] Lebenskultur". Während man meist an bestimmte Lernprozesse und Institutionen denke, wenn man von Bildung spreche (intentionale Bildung), gebe es darüber hinaus auch ein nicht unmittelbar intendiertes Lernen durch Begegnungen und Erfahrungen, etwa in der Familie oder in anderen privaten Kontexten (nicht-intentionale Bildung). Jeder Bildungsbegriff setze sich aus wenigstens drei (je nach Bildungstheorie unterschiedlich gewichteten) Elementen zusammen, die die Autorin im Anschluss an Arno Anzenbacher als *objektives, subjektives* und *transitives Element* unterscheidet. Das objektive Element meint das in einem bestimmten historischen, kulturellen und gesellschaftlichen Kontext bestimmte Bildungsideal. Selbstverständlich gebe es kein vorgängiges Bildungsideal und selbstverständlich sei nicht jedes Bildungsideal von vornherein ‚gut'. Es könne vielmehr auch zur Verfolgung von politischen Zielen eingesetzt werden, „die einer Befähigung der Subjekte zur Mündigkeit und zur verantwortlichen Beteiligung am gesellschaftlichen Prozess entgegengesetzt sind", so beispielsweise „zur Zementierung gesellschaftlicher Ungleichheit [... oder] zur Verbreitung von Ideologien bzw. zur Indoktrination, etwa zur Vermittlung manipulativer Geschichtsbilder, durch Inszenierung von Feindbildern, Verbreitung rassistischer Vorurteile und Schüren von Fremdenhass" (55). Das subjektive Element der Bildung entspricht der individuellen Selbstinterpretation im Hinblick auf Fragen der Bildung, die aktive Beteiligung der Person an ihrem Bildungsprozess (ebd.). Im transitiven Element schließlich geschehe eine Vermittlung zwischen subjektiver und objektiver Seite der Bildung (ebd.). Bildung stelle ein Menschenrecht dar, das auch in den entsprechenden Dokumenten positiviert und näher bestimmt sei (so in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte [1948] Art. 26 und im Internationalen Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte [1966] Art. 13). Insbesondere müsse überall ein allgemeines unentgeltliches und obligatorisches Elementarschulsystem zur Verfügung stehen und weiterführende Bildungswege müssten allen gemäß ihren Fähigkeiten offenstehen (allerdings ist im zitierten Pakt von 1966 auch von der allmählichen Einführung der Unentgeltlichkeit des *Hochschul*unterrichts die Rede). Als Ziel der Bildung werde in den Erklärun-

gen „die *volle Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit und des Bewusstseins ihrer Würde* genannt" (57). Das bedeute, dass eine wenigstens basale allgemeine Bildung nicht eine Frage von Nützlichkeitserwägungen sein dürfe, sondern ein *unbedingtes* Recht darstelle. Nicht zuletzt stelle eine allgemeine Bildung eine wichtige Voraussetzung für eine dauerhafte Gleichstellung der Geschlechter und wirke sich darüber hinaus erheblich aus auf „Gesundheitssituation und Familienplanung, Ernährung, Gesundheit und Schulbesuch der Kinder und damit [auf] zentrale Aspekte der Zukunft einer Gesellschaft" (58). Hinter dieser unbedingten Menschenrechtsbewandtnis ist der ökonomische Nutzen der Bildung gewissermaßen ihr zweiter wichtiger Aspekt. Ob man sie dabei überwiegend als öffentliches oder als privates Gut interpretiert, hänge von der Perspektive ab und von den Aspekten, die man ins Kalkül ziehe; die Interpretation habe aber selbstverständlich Auswirkungen auf die öffentliche Finanzierung von Bildungsinstitutionen. Wenn es sich v. a. um ein privates Gut handle, sei es berechtigt, auch die Bildungs*kosten* zu privatisieren und die öffentlichen Bildungsausgaben entsprechend zu reduzieren. Damit gerate die Bildungspolitik aber leicht in Widerspruch zur Menschenrechtsbewandtnis der Bildung; wenn nämlich Bildung nicht nur (privates) ökonomisches Gut ist, sondern auch Rechtsmaterie, müssten öffentliche Bildungsausgaben eben auch als Aufgabe der Politik mit verpflichtendem Charakter verstanden werden. Ähnliches erläutert Heimbach-Steins hinsichtlich des Humankapitalansatzes: Vermittels eines – bei aller Gewöhnung an reduktionistisch-ökonomische Argumentationsweisen doch immer noch verblüffend einseitigen – Textes der Alfred Herrhausen Gesellschaft der Deutschen Bank dokumentiert die Vf.in die möglicherweise fatalen Folgen einer ausschließlichen Orientierung am Humankapitalansatz (dessen Berechtigung sie im Übrigen natürlich nicht bestreitet) für im engeren ökonomischen Sinn unnütze Bildungsziele – etwa musische Fächer in der Schule, Geisteswissenschaften an der Universität oder Bildung für lernschwache oder gar geistig behinderte Menschen, aber auch Maßnahmen für Körperbehinderte. Zwar würden die Vertreter des ökonomischen Ansatzes der Autorin sogleich auf einen indirekten Nutzen hinweisen, der entsprechende Ausgaben unter Umständen legitimiere (etwa auf die Ausschaltung des Defektionspotentials der Benachteiligten). Dennoch: Nimmt man nicht Maß an einem *Recht* auf Bildung, sondern am ausschließlich ökonomischen *Nutzen*, ist die Ermöglichung der Bildungsbeteiligung prinzipiell aller Menschen keine unbedingte Forderung der Gerechtigkeit mehr, sondern Gegenstand eines Kosten-Nutzen-Kalküls. Gerate die menschenrechtliche „Prämisse aus dem Blick, kehrt sich die Zweck-Mittel-Relation zu Lasten des Menschen und seiner Selbstzwecklichkeit um" (64). Ihren sozialethischen Entwurf (65–76) entwickelt Heimbach-Steins dementsprechend in Anknüpfung an den (oben skizzierten) *dreidimensionalen Bildungsbegriff* unter dem Aspekt der *Beteiligungsgerechtigkeit* und fasst Bildung als *Voraussetzung und Vollzug von Freiheit* (66–69). Bildung sei in der katholischen Sozialethik bisher selten, und wenn, dann meist im Kontext der Entwicklungspolitik oder der Familienethik in den Blick genommen worden. ‚Gerechte Beteiligung' wird im doppelten Sinn verstanden als Beteiligung *an* Bildung und Beteiligung *durch* Bildung, d. h. Bildung wird ein intrinsischer und ein instrumenteller Wert beigemessen. Man kann es leicht in der Umkehrung nachvollziehen: Ausschluss von Bildung ist einerseits ein Akt der Diskriminierung und Marginalisierung und führt andererseits zu oder stabilisiert Strukturen der Diskrimierung und Marginalisierung, indem die Betroffenen durch den verweigerten Zugang zu Bildung von allen weiteren gesellschaftlichen Partizipationsmöglichkeiten, die ein bestimmtes Maß an Bildung voraussetzen, weitgehend ausgeschlossen sind (vgl. 68). Diese Argumentation ergänzt Heimbach-Steins noch einmal durch eine zweite, ähnlich angelegte Argumentation, indem sie Bildung unmittelbar und mittelbar mit dem menschenrechtlichen Freiheitsrecht in Verbindung bringt: „Sich zu bilden, ist einerseits Vollzug von Freiheit, andererseits Voraussetzung entfalteter Freiheit." (69) Ohne Bildung bleibe Freiheit „abstrakt" (ebd.). Zugleich argumentiert die Autorin philosophisch-anthropologisch: Weil der Mensch „ohne ein Mindestmaß an Bildung sein Dasein nicht fristen und seinen Unterhalt nicht erwerben kann, entspricht Bildung einem grundlegenden physischen Bedürfnis, zugleich aber auch einem zutiefst humanen Grundbedürfnis, ohne dessen (wenigstens elementare) Befriedigung die soziale und kulturelle Dimension menschlicher Existenz nicht zur Entfaltung kommen kann" (69). Von dieser eigentlich *dreidimensionalen* Begründung aus – Beteiligungsgerechtigkeit (im unmittelbaren und im vermittelnden Sinn), doppelte (intrinsische und instrumentelle) freiheitsrechtliche Bewandtnis der Bildung und Rekurs auf die conditio humana – können auch dem / der Einzelnen, der Familie, der Gesellschaft, dem Staat und der supranationalen Ebene bestimmte Verantwortlichkeiten und Aufgaben zugewiesen werden.

Alois Baumgartner konzentriert seine Ausführungen über die *Wirtschaftsethik* (82–108) auf das Spannungsverhältnis von ökonomischer Effizienz und sozialer Gerechtigkeit und stellt die Frage nach der Möglichkeit der Vermittlung beider Aspekte. Mit der These, dass (betriebswirtschaftlich) effizientes Handeln zu einer (volkswirtschaftlich) optimalen Nutzensumme führe, was die Voraussetzung für soziale Gerechtigkeit sei, blende man gleich mehrere erhebliche Probleme von vornherein aus: Welchen Anteil sollen diejenigen am Sozialprodukt haben, die es letztlich erwirtschaften (Frage des gerechten Lohns)? Wie werden die Gesellschaftsglieder an der Vermögensbildung beteiligt? Wie gelingt die Intergration Arbeitssuchender in den Erwerbsarbeitsprozeß? „Es geht um gerechte *Verteilung* (des Volkseinkommens und Volksvermögens) und um gerechte *Beteiligung* (an der Arbeit und den damit verbundenen individuellen und sozialen Chancen). [...] Wirtschaftliche Effizienz, so könnte man thesenhaft formulieren, ist nicht losgelöst von der humanen Effizienz zu betrachten." (83) Wenn auf diese Weise Fragen der Gerechtigkeit nicht erst *korrektiv* ins Spiel gebracht werden, sondern in das Wirtschaftsgeschehen selbst integriert werden sollen, liegt die Frage nahe, ob das nicht am modernen Verständnis von Wirtschaft vorbeigehe. Baumgartner klärt deshalb zunächst das Verständnis der Ökonomie (83f.) und unterscheidet dazu eine *formale* und eine *materiale* Definition von Wirtschaft: Während die formale Definition allgemein zweckrationales Handeln mit dem Ziel einer Optimierung des Zweck-Mittel-Verhältnisses beinhalte, gehe es in der materialen Bestimmung um den gesellschaftlichen Teilbereich ‚Wirtschaft' mit den Aufgaben der Produktion und Distribution knapper Güter. Eine anthropologische Grundlegung der Wirtschafts*ethik* verweise auf den Menschen als fundamentalen Bezugspunkt allen Handelns im Teilbereich Wirtschaft (materiale Definition), wie es in der berühmten Formulierung des Konzils zum Ausdruck kommt (wonach der Mensch Urheber, Mittel und Ziel allen Wirtschaftens sei). Das müsse freilich weiter ausdifferenziert werden: *Erstens* seien, wenn das Ziel der Wirtschaft die Befriedigung menschlicher Bedürfnisse ist, diese Bedürfnisse jeweils zu überprüfen und zu rechtfertigen. Es sei zwischen echten und geweckten Bedürfnissen zu unterscheiden, wobei in sozialethischer Perspektive in freiheitlichen Kontexten prinzipiell die Konsumentensouveränität zu respektieren sei. Bestimmte Grundbedürfnisse (Gesundheitsgüter, Wasser, Bildung) seien von so elementarer Bedeutung, dass ihre Distribution nicht dem Markt überlassen werden dürfe (87f.). *Zweitens* stelle sich aufgrund der Knappheit der Güter die Frage nach der Zuordnung von Mein und Dein, also die Eigentumsfrage (88–90). *Drittens* ergebe sich aus der Angewiesenheit der Menschen auf Güter die Notwendigkeit der Arbeit im ökonomischen System (90–92): Durch Erwerbsarbeit sicherten sich Menschen in marktwirtschaftlichen Gesellschaften in der Regel ihren Lebensunterhalt; zugleich verwirklichten sie sich in der Arbeit aber selbst, d. h. sie werden, wie es in Laborem exercens formuliert ist, durch die Arbeit ‚gewissermaßen mehr Mensch'. Dieser anthropologischen Grundlegung entsprechend bestimmt Baumgartner Voraussetzungen marktwirtschaftlicher Ordnung (92f.: den Ausschluss von Oligo- und Monopolen, die Vergleichbarkeit von Leistungen, Regulierung des Preises über den Markt, Privateigentumsrecht, Anerkennung geltenden Vertragsrechts) und Elemente eines Ethos der Marktwirtschaft (93f.: Freiheit, Effektivität und Effizienz, Kreativität und Innovationsfähigkeit) sowie Grenzen des Marktes (94f.: Vermachtung / Oligo- und Monopole, Verschärfung von Ungleichheiten und sozialen Asymmetrien, keine Funktionalität bei der Allokation bestimmter Güter). Entscheidend für eine wirtschaftsethische Positionierung sei die Verhältnisbestimmung von Ethik und Wirtschaft (96f.). Dieses Verhältnis könne als Dominanzmodell (wie bei Alfred Jäger mit einer Dominanz der Ethik oder wie bei Karl Homann mit einer Dominanz der Ökonomik) bestimmt werden, als Synthesemodell (indem Ethik und Ökonomik in ein übergeordnetes philosophisches Konzept integriert würden, wie bei Peter Ulrich oder Peter Koslowski) oder als Kooperationsmodell (indem Ethik und Ökonomik in ein Konflikte berücksichtigendes vermittelndes Zuordnungsverhältnis gebracht würden, wie bei Georges Enderle). Über die systematische Zuordnungsfrage hinaus stelle sich jedoch auch die Frage der konkreten Verhältnisbestimmung im ökonomischen Alltag (97f.). In dieser Hinsicht unterscheidet Baumgartner das individualethische und das institutionenethische Paradigma sowie die Makro-, Meso- und Mikroebene. Eine vollständige Wirtschaftsethik müsse stets all diese Dimensionen und ihr Verhältnis zueinander im Blick behalten, um nicht bestimmte Konflikte zu übersehen. So dürfe sich Wirtschaftsethik weder auf die Spielregeln beschränken, weil dann die Verantwortlichkeit des einzelnen Akteurs nicht hinreichend ernst genommen würde, noch auf die Spielzüge, weil dann die Gestaltbarkeit des Wirtschaftssystems geleugnet würde (97–99). Vor diesem Hintergrund werden die wirtschaftsethischen Ansätze von Karl Homann, Peter Ulrich und Horst Steinmann / Albert Löhr vorgestellt (100–107), die der Autor einer kurzen abschließenden sozialethischen Bewertung unterzieht (107f.).

Hartmut Köß analysiert in seinem entwicklungsethischen Kap. (109–136) zunächst „Entwicklungsprobleme in der ‚Einen Welt'", wobei er die Ausdrucksweise noch bewusst wählt und damit beansprucht, seinen ‚eigenen hermeneutischen Standort, seine eigene Sicht der Dinge transparent gemacht' zu haben (109). In einer christlich-sozialethischen Perspektive gehe es letztlich um die „am christlichen Menschenbild orientierte Suche nach mehr Gerechtigkeit", die darauf bedacht sei, „jegliche Sichtbehinderung auf die Ganzheitlichkeit und Vielgestaltigkeit des menschlichen Lebens zu überwinden" (110). Köß beschreibt zunächst Aspekte des ökonomischen Globalisierungsprozesses (111–113) und das Phänomen wachsender weltweiter sozialer Ungleichheit (113f.), wobei von absoluter Armut insbesondere Regionen in Afrika südlich der Sahara, aber auch in Lateinamerika und sogar in Osteuropa betroffen seien, während andere Regionen ihren Wohlstand hätten verbessern können (Ostasien, Nordafrika). Zu unterscheiden seien dabei interne (mangelnde Orientierung an Menschen- und Bürgerrechten, Korruption, fehlende Wirtschafts-, Sozial- und Bildungspolitik etc.) und externe (Marktregulierung durch WTO, Protektionismus der Industrieländer, Schuldenpolitik des IWF etc.) Ursachen. Entwicklungspolitik sei häufig geprägt von unterschiedlichen Interessen, Motiven, Zielen, Durchführungsinstrumenten und Partnern der verschiedenen Akteure, auch der Nichtregierungsorganisationen, wobei diese sich offenbar zugleich selbst wirkungsvoll kontrollieren, etwa durch den „Verband Entwicklungspolitik deutscher Nichtregierungsorganisationen", und natürlich gehörten auch die kirchlichen Hilfswerke „zu den kritischen Stimmen, die die Perspektive der Armen einnehmen und deren Interessen auch gegenüber dem ‚Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung' (BMZ) vertreten" (117). Im zweiten Abschnitt werden ‚entwicklungspolitische

Ansätze' vorgestellt (117–124), so das „Leitbild ‚Nachhaltige Entwicklung'" (118), eine „Global-Governance-Architektur" (121), eine an (auch sozialen) Menschenrechten (anstatt nur an ökonomischer Entwicklung) orientierte Entwicklungspolitik und die „Millenniums-Entwicklungsziele" (‚Millennium Development Goals') der Vereinten Nationen (123). Hinsichtlich einer christlich-sozialethischen Orientierung hebt der Autor insbesondere die Notwendigkeit einer ‚ganzheitlichen Entwicklung aller Menschen' (125) hervor, wobei für dieses Entwicklungsverständnis „die theologisch mit ‚Schöpfung' bezeichnete Wirklichkeit der Bezugsrahmen jeder Entwicklung" sei – die natürliche Umwelt habe dann nicht nur Bedeutung, „weil die Überlebensfähigkeit des Menschen vom natürlichen Lebensraum abhängig ist, [...] sondern weil Gott sie gewollt hat und in ihr gegenwärtig ist" (126). Deshalb gehöre auch die Reduzierung des Verbrauchs natürlicher Ressourcen „zum Kernbestand einer christlich-sozialethischen Entwicklungspraxis" (ebd.). Auch müsse die Kirche Solidarität „als moralische und soziale Haltung" im Weltmaßstab einüben, nicht nur als Gruppensolidarität, sondern als Erfahrung der Verbundenheit mit der Menschheit und ihrer Geschichte. Anders als im ersten Bd von Alois Baumgartner erläutert, geht es hier also zunächst nicht um Solidarität (auch) als Rechtsprinzip, sondern nur mehr um eine „feste und beständige Entschlossenheit, sich für das Gemeinwohl einzusetzen" (128, nach SRS 38), um die „Entfaltung von Solidarität im Dienst am Menschen – eine Entfaltung sowohl in der Zuwendung zu den Armen [...] jenseits der Kirchenmauern wie auch im Bündnis mit anderen gesellschaftlichen und religiösen Kräften im Namen der Menschenwürde" (127). Eine „Zuspitzung" erhalte die Forderung nach Solidarität durch die vorrangige Option für die Armen (128–130). „Um in der vorrangigen Solidarität mit den Armen deren Würde zu achten und ihnen als Menschen näher zu kommen, ist ein Mitfühlen und Mitleiden [...] unabdingbar. Ihr gehen menschliche Empfindsamkeit und die Kraft der Liebe voraus, welche zwar eingeübt werden kann und muss, letztlich aber immer ein Geschenk bleibt." (129) Allerdings habe die Option für die Armen „auch die Strukturen im Blick, die als Ursache bzw. Manifestierung der Armut einer ganzheitlichen Entwicklung aller Menschen entgegenstehen." (Ebd.) Schließlich sei Entwicklung – nicht Sicherheitsstrategien – der Weg zu echtem Frieden (130f.). Der Beitrag trägt über weite Strecken eher tugendethisch-apellative als sozialethisch-systematische Züge.

Markus Vogt verschränkt in seinem Kap. „Natürliche Ressourcen und intergenerationelle Gerechtigkeit" (137–162) eindrucksvoll das Problem des Ressourcenverbrauchs mit einer Konzeption intergenerationeller Gerechtigkeit. Es gehe darum, den *Ressourcenverbrauch als Hypothek der Zukunft* zu begreifen, deshalb den *Gerechtigkeitsbegriff räumlich und zeitlich zu erweitern*, und zwar unter dem Gesichtspunkt der *Retinität* (Gesamtvernetzung der Einzelbeurteilungen und Handlungsvorschläge) und im Rahmen einer *‚formalen Anthropozentrik'*, d. h. die Natur wird – ausgehend von der Würde des Menschen – „zunächst [?] nicht wegen ihres Eigenwertes als schützenswert betrachtet, sondern mit Blick auf ihren (langfristigen) Nutzen für den Menschen. [...] Damit wird die Debatte um alternative Begründungen der Umweltethik (Bio-, Patho- oder Holozentrik), die die Postulate ‚Ehrfurcht vor dem Leben', ‚Leidvermeidung' oder ‚Ganzheitlichkeit' in den Mittelpunkt stellen, vermieden" (139f.). Vogt unterscheidet systematisch vier Postulate intergenerationeller Gerechtigkeit, deren jeweilige Problemimplikationen er auch gleich diskutiert. Das erste Postulat *Gleiche Lebenschancen für künftige Generationen* fordert beispielsweise unmittelbar die Fragen nach der Stellung künftiger, womöglich noch nicht lebender Menschen als Rechtssubjekte heraus, zumal wir deren Bedürfnisse noch gar nicht kennen. Das zweite Postulat lautet *Konstantes Naturkapital*: „Vom Grundgedanken her ist diese Forderung recht einfach, fast selbstverständlich: Das Ressourceneigentumsrecht einer Generation trägt immer den Charakter eines *‚usus fructus'*: Man darf sich die Erträge aneignen, solange die Ertragskraft als solche erhalten bleibt. Dieser Grundsatz entspricht dem Kerngedanken der Nachhaltigkeit: Das ‚Kapital' ist unantastbar, nur die ‚Zinsen' stehen der jeweiligen Generation zur Verfügung." (150) Vogt differenziert weiter starke (auf jeweils eine bestimmte Ressource bezogene) Nachhaltigkeit und schwache (Substitutionen des einen, im Übermaß verbrauchten Gutes durch ein anderes, hinreichend vorhandenes, den Zweck des verbrauchten Guts erfüllendes Gut zulassende) Nachhaltigkeit (151), wobei er schwache Nachhaltigkeit grundsätzlich für legitim, aber nicht in Bezug auf alle Güter anwendbar hält, „nämlich überall dort [nicht], wo fundamentale Grundlagen ökologischer Stoffkreisläufe betroffen sind, so dass die Risiken von Eingriffen in hohem Maß unkalkulierbar werden." (152) Mit dem dritten Postulat intergenerationeller Gerechtigkeit *Jeder Mensch hat das gleiche Recht, die global zugänglichen Ressourcen in Anspruch zu nehmen, solange die Umwelt nicht übernutzt wird* bringt der Autor den Grundsatz globaler Gerechtigkeit ins Spiel (153–155). Freilich muß er das von BUND und Misereor stammende Postulat relativieren, denn bezogen auf *alle Ressourcen* tendiere es zur Sinnlosigkeit (154), weil die Ressourcenverteilung zum Teil auch naturbedingt seien und naturgegebene Verteilungsdesigns nicht sinnvoll als ungerecht bezeichnet werden könnten, sondern nur gesellschaftlich bedingte Ungleichheiten. Auch stimme man in der gerechtigkeitstheoretischen Diskussion weit gehend darin überein, dass das Ziel von Gerechtigkeit nicht Gleichverteilung sein könne und sein solle (an dieser Stelle wird der *Nonegalitarist* Kersting zitiert, der Gleichheit als Prinzip *selbstverständlich* kritisiert; interessanter ist eigentlich, dass diese Auffassung auch von *Egalitaristen* geteilt wird). Keinesfalls dürften solche Postulate dazu führen, eine zentralistische bzw. „planwirtschaftliche Gleichverteilung von Ressourcen" zu fordern; vielmehr fordere eine am Grundsatz der globalen Gerechtigkeit orientierte Sozialethik, deren Gegenstand „Strukturen und ökonomische[...] Paradigmen in der Weltwirtschaft" seien, „einen wirklich offenen, gleichberechtigten Wettbewerb" (155). Das vierte Postulat schließlich lautet *Menschliche Eingriffe müssen in einem angemessenen Verhältnis zum Zeitmaß der natürlichen Prozesse stehen* (155–159) und entspricht der klassischen Nachhaltigkeitsregel – mit der Ausnahme, daß mit der Formulierung ‚in einem angemessenen Verhältnis' ein großer Interpretationsspielraum eingebaut wird, der zu groß sei, „als dass die Regel große normative Kraft entfalten könnte" (156). Entscheidend sei aber, dass der Aspekt der *Zeit* Berücksichtigung fände, wobei diese Überlegung im Grunde eine „umfassende Zeitpolitik" (158) einfordere: „Eine differenzierte, für konkrete Handlungsfelder in Politik, Wirtschaft und individuellen Lebensstilen entfaltete Zeitpolitik wäre ein zentraler Beitrag zur intergenerationellen Gerechtigkeit." (159)

Johannes J. Frühbauer beschreibt in seiner Friedensethik („Konfliktüberwindung und Kultur des Friedens"; 163–192) zunächst die „neuen Kriege": Typisch sei eine Tendenz zu innerstaatlichen Konflikten (Bürgerkriegen, ‚ethnischen Säuberungen' etc.), für die wiederum folgende Merkmale kennzeichnend seien: Eine *Privatisierung* kriegerischer Gewalt, eine *Asymmetrisierung* (zunehmend ungleiche Gegner) und eine *Autonomisierung* (163f.). Außerdem dauerten die „neuen Kriege" verhältnismäßig lange, ihr Anfang und Ende sei weniger eindeutig zu definieren, die Gruppen mit der größten Gewaltbereitschaft könnten über Krieg und Frieden bestimmen, die Zivilbevölkerung werde bewusst einbezogen, durch die Verquickung mit ökonomischen Aspekten werde der Krieg zur Lebensform (164). Im Hintergrund stünden gravierende Veränderungsprozesse im welthistorischen Maßstab oder auch deren Ergebnisse, wie die Entkolonialisierung, das Ende des Kalten Krieges, die hegemoniale Stellung und Machtpolitik der USA, das Phänomen der Globalisierung sowie die Renaissance und die Politisierung von Religion (166–168). Als weltweit bedeutsamste Bedrohungen des Friedens macht Frühbauer den Terrorismus aus, die Verbreitung von Massenvernichtungswaffen sowie den Zerfall von Staaten (170–172; vgl. aber auch die auf S. 172 genannten ‚weiteren Bedrohungen'). Konflikte verliefen – und das ist für die sozialethische Bewertung der gegen die Konflikte gerichteten Strategien relevant – in etwa fünf Stufen (latenter Konflikt, manifester Konflikt, Krise mit vereinzelter Gewaltanwendung, ernste Krise mit wiederholter und organisierter Gewaltanwendung, Krieg mit relativ kontinuierlicher, systematisch eingesetzter, umfangreicher und dauerhafte Zerstörungen bewirkende Gewaltanwendung; vgl. 174). Seine sozialethische Konzeption entwickelt Frühbauer im Anschluss an diese genauen Differenzierungen gewissermaßen als ‚Spiegelbild' seiner Analyse: Auf die Phänomene frühzeitig bzw. rechtzeitig im vollen Wortsinn zu reagieren, und zwar angemessen im Hinblick auf die Konfliktphase und im Hinblick auf die Art des Konflikts sowie im Hinblick auf die Konflikthintergründe, das ist gewissermaßen das Ziel einer Friedensethik oder Friedenspolitik unter Frühbauers (von D. Senghaas übernommenen) Motto ‚Willst du Frieden, bereite den Frieden vor' (177). Von vornherein und im Allgemeinen sind folgende Aspekte zur Friedenssicherung zu beachten: „eine nachhaltige wirtschaftliche und soziale Entwicklung, Menschenrechte, Gleichberechtigung von Frau und Mann, demokratische Partizipation, Verständnis, Toleranz und Solidarität, partizipative Kommunikation" sowie internationaler „Frieden und Sicherheit" (176). Ausgehend von diesen von der UNESCO postulierten Handlungsfeldern plädiert der Vf. für eine ‚irenologische Umorientierung' (177–181), also für die konsequente Orientierung der christlichen Sozialethik an der Verhinderung bzw. Vermeidung bzw. Veränderung von Strukturen, die Konflikte hervorrufen. Die Lehre vom gerechten Krieg kommt dabei nur mehr als ‚historischer Ballast' in den Blick und wird in wenigen Zeilen lediglich erwähnt. Zweifellos ist eine Integration der Idee einer Kultur des Friedens in die christliche Sozialethik notwendig. Aber sie ist doch nicht hinreichend. Die Beschränkung auf eine Friedensethik birgt vielmehr ein formales und ein inhaltliches Problem: *Formal* werden Forderungen der Gerechtigkeit formuliert, die auch in anderer ethischer Hinsicht – also außerhalb einer Friedensethik – formuliert werden. Die oben genannten Gesichtspunkte – Realisierung der Menschenrechte, Gleichberechtigung von Mann und Frau etc. – müssen doch letztlich nicht realisiert werden, weil dadurch Kriege verhindert werden, sondern weil es sich schlichtweg um Forderungen der Gerechtigkeit handelt. Sie gehören auch ohne Friedensethik zum Kernbestand christlicher Sozialethik, so daß ihre Reformulierung im Rahmen einer Friedensethik gewissermaßen nur erläuternden, vielleicht bestärkenden, jedenfalls für die Begründung unerheblichen Charakter hat. In *inhaltlicher* Hinsicht spart eine auf die ‚Kultur des Friedens' beschränkte Argumentation gerade Kriterien für die entscheidenden Dilemmata aus. Auch wenn Prävention zweifellos besser ist als Intervention, muss eine christliche Sozialethik m. E. *unbedingt* Kriterien für jene tragischen Entscheidungen bereithalten, zu denen wir in den vergangenen Jahren häufiger herausgefordert waren: in Bezug auf die Konflikte im ehemaligen Jugoslawien, in Bezug auf den Irak etc. Nach welchen Kriterien würde man denn in einer solchen Situation auf der Grundlage einer Ethik der ‚Kultur des Friedens' entscheiden? Das Papier ‚Gerechter Friede' hat wenigstens für diese tragischen Fälle die bellum iustum-Kriterien gelten lassen; im Lehrbuch dagegen findet sich dazu keine klare Aussage. Damit kann doch nicht gemeint sein, dass eine christliche Sozialethik einfach *keine* Kriterien für solche Situationen bereithält und sich aus den entsprechenden politischen Debatten heraushält oder etwa einwirft: ‚Da hätte man halt früher an die Kultur des Friedens denken sollen.' Gerade im Zusammenhang der Irak-Intervention ließ und lässt sich doch die überzeugende Sinnhaftigkeit aller einzelnen Kriterien der Lehre vom gerechten Krieg eindrucksvoll vorführen – gegenwärtig buchstäblich Tag für Tag. Und schließlich gehörte eine Darstellung der Lehre vom gerechten Krieg schon aus wirkungsgeschichtlichen Gründen in ein Lehrbuch der christlichen Sozialethik.

Das Kap. „Personale Entfaltung und soziale Bindung in Lebensphasen und Lebensformen" von *Isidor Baumgartner* und *Albert Wohlfahrt* hat eher einen pastoraltheologischen oder pastoralpsychologischen Charakter. Die meisten wichtigen familienpolitischen Fragestellungen und ihre sozialethischen Implikationen werden nicht erläutert und diskutiert.

Thomas Bohrmann führt in sein gesundheitsethisches Kap. (228–253) mit einer Klärung der Begriffe von Gesundheit und Krankheit bzw. der „Gesundheitsbegriffe" (230f.) ein. „Wenn der Mensch krank ist, treten die alltäglichen Bedürfnisse in den Hintergrund und verlieren teilweise an Bedeutung. Lebenspläne müssen aufgeschoben oder gegebenenfalls gänzlich aufgegeben werden. Wer krank ist, erfährt einen Mangel an Gesundheit. Deshalb ist Krankheit eng verknüpft mit dem Wunsch, wieder gesund zu werden. Alle Anstrengungen des Kranken zielen somit darauf, das gewohnte Leben wieder aufnehmen zu können" (228f.) Gesundheit sei in dieser Hinsicht „zwar ein *fundamentales Gut*, [...] darf aber nicht als das *höchste Gute* des Menschen missverstanden werden, denn sonst könnten Kranke kein sinnvolles Leben mehr führen." (229) Man müsse Krankheit also einerseits als defizitären Zustand bestimmen, andererseits Kranken nicht die Lebensqualität absprechen. Wie man Krankheit bestimme, hänge auch maßgeblich von der Gesundheitsdefinition ab. Bohrmann unterscheidet einen funktionalen, einen subjektiven, einen rollentheoretischen und einen idealistisch-utopischen Gesundheitsbegriff. Der *funktionale Gesundheitsbegriff* orientiere sich am naturwissenschaftlich-medizinisch feststellbaren Zustand des Körpers; gesund sei demnach derjenige, der nicht von der biologischen Norm abweiche. Vorteil dieses funktionalen Gesundheitsbegriffs sei seine Operationalisierbarkeit; sein Nachteil sei, dass er subjektives Erleben nicht erfasse. Auf eben diesen Aspekt konzentriere sich ein *subjektiver Gesundheitsbegriff*, also auf den je eigenen Umgang mit einem auf die je eigene Weise empfundenen Zustand. Ein *rollentheoretischer Gesundheitsbegriff* bringe den sozialen Aspekt des körperlichen Zustandes und den gesellschaftlichen Umgang mit Gesundheit und Krankheit ins Spiel, beinhalte also eine soziologische Bestimmung. „Krankheit", so Bohrmann, „entspricht nicht der sozialen Norm und ist sozial unerwünscht. Es wird vom Kranken erwartet, daß er gesund wird, dass er zumindest an seiner Gesundheit ‚arbeitet'" (231). Das klassische Beispiel für ein *idealistisch-utopisches* Verständnis von Gesundheit sei schließlich die WHO-Gesundheitsdefinition, wonach Gesundheit bekanntlich der ‚Zustand des vollkommenen körperlichen, seelischen und sozialen Wohlbefindens und nicht nur das Fehlen von Krankheit und Gebrechen' ist (vgl. 231). Vorteil dieser Definition sei die Integration psychischer und sozialer Aspekte, Nachteil der unrealistische Vollkommenheitsanspruch, der auch falsche bzw. nicht erfüllbare Erwartungen an das Gesundheitswesen evozieren könne. Gerade das Gesundheitswesen bzw. das Gesundheitssystem sei gegenwärtig aber verstärkt unter Druck geraten. Medizinisch-technischer Fortschritt, demographischer Wandel und veränderte Erwartungen an die Gesundheitsversorgung führten zu einer Überlastung des Gesundheitssystems. Zu dieser Situation muss sich eine Sozialethik der Gesundheitsversorgung verhalten. Bohrmann referiert zunächst die Position Otfried Höffes und Wolfgang Kerstings. Auch in den Stellungnahmen der Kirchen werde aber deutlich, dass es einer Kombination von ‚Solidarität und Eigenverantwortung' bedürfe, und dass das sozialethische Problem wesentlich in der Gewichtung dieser beiden Aspekte liege (238). Grundlinien seiner eigenen „Ethik des Gesundheitswesens" skizziert der Autor auf der Basis der Unterscheidung von Gesundheitssicherung (Krankenversicherung), Gesundheitsversorgung (ambulante und stationäre Versorgung, pharmazeutische Industrie) und Gesundheitspolitik (Gestaltung der Rahmenordnung), womit zugleich die relevanten Akteure benannt werden (239). Auch die Sozialethik des Gesundheitswesens lasse sich hinsichtlich dieser drei Bereiche differenzieren (239f.), nämlich als auf Fragen der Versicherung bezogene Ethik (GKV/PKV; Fiananzierung der GKV etc.), auf Fragen der Versorgung bezogene Ethik (Arzt-Patienten-Verhältnis; Strukturen und Abläufe der ambulanten und stationären Versorgung) und auf Fragen der Gesundheitspolitik bezogene Ethik (grundsätzliche Ordnung des Gesundheitswesens). Bohrmann definiert ein *Recht auf Gesundheit* als das Recht jeder Person „auf Zugang zu den gesundheitsfördernden Institutionen des Gesundheitswesens" (241). Dieser „menschenrechtliche Anspruch macht neben dem prinzipiellen Recht auf Zugang zur medizinischen Versorgung auch darauf aufmerksam, daß es eine weitgehend gleiche Behandlung im Krankheitsfall geben muss. [...] Als Leitkriterium für die Heilbehandlung gilt die individuelle Bedürftigkeit des Patienten und nicht dessen Zahlungsfähigkeit." (241f.) Dennoch stellt sich die Frage nach dem angemessenen Allokationssystem. „Zwei Verteilungsverfahren können unterschieden werden: Entweder werden die knappen Ressourcen dezentral im Kontext einer *marktwirtschaftlichen Ordnung* (Markt) oder zentral im Kontext *staatlicher Regulierungsmaßnahmen* (Staat) verteilt." (242) Beiden Systemen, so Bohrmann, eigneten Vor- und Nachteile. Das deutsche Gesundheitswesen sei deshalb eine Mischform, das zumindest prinzipiell marktwirtschaftliche (Kassenwettbewerb, freie Arztwahl) mit politischen (eingeschränkter Marktzugang der Anbieter, Versicherungspflicht im Rahmen der GKV, Preisbindung bei Arzneimitteln, Zuzahlungen) Steuerungselementen verbinde (243f.). Eine besondere Rolle spiele im deutschen Gesundheitswesen das solidarische Ethos der Krankenversicherung, das im Kontext des in der sozialkatholischen Tradition entwickelten Solidaritätsbegriffs bestimmt werden könne und der sozialen Sicherung ebenso wie dem sozialen Ausgleich verpflichtet sei (245). „Zwei Grundausrichtungen prägen das System der sozialen Krankenversicherung: das Prinzip der individuellen *Leistungsfähigkeit* [...] und das Prinzip der individuellen *Bedürftigkeit*" (246). Gleiche Bedürftigkeit führe zur medizinischen Gleichbehandlung, „unabhängig von der Leistungsfähigkeit. Somit ist das Moment der Gleichheit als konstitutives normatives Prinzip im System der Gesetzlichen Krankenversicherung implementiert." (Ebd.) In sozialethischer Hinsicht entscheidende Elemente der Gestaltung des Gesundheitswesens seien Solidarität und Eigenverantwortung, Bedürfnisgerechtigkeit, Wettbewerb und Partizipation in verschiedenen Hinsichten. Diese Elemente genau auszujustieren müsse Gegenstand der ethischen und politischen Auseinandersetzung sein, wobei die sozialkatholische Tradition mit ihren Prinzipien gute Orientierungspunkte biete. Als Problemfall diskutiert der Autor schließlich Altersrationierung (251–253), geht aber im Übrigen nicht detailliert auf die Rationierungsproblematik ein.

Thomas Hausmanninger beschränkt seine medienethischen Ausführungen (254–280) auf einige wenige Medien. Bildende Kunst, Theater, Literatur kommen fast überhaupt nicht zur Sprache, selbst von Tageszeitungen ist weniger die Rede als von ‚intellektuellen Comics'. Angesichts der Vehemenz, mit der sich der Autor für den Erhalt von Horrorfilm und Nachmittagstalk einsetzt (279) und dafür, daß „[v]or allem Film und Fernsehformate, aber auch andere populäre Medienprodukte [...] im selben Maß in den Bildungsgang der Individuen eingebracht werden wie Literatur und bildende Kunst" (276), weil jede „hegemoniale Durchsetzung der eigenen Wertvorstellungen" illegitim sei und man aus sozialethischer Sicht eine „Pluralität der Geschmacks- und Wertvorstellungen" befürworten müsse (279), hätte er seinerseits nicht so viele Medien ignorieren sollen, die gegenwärtig zum Teil weit stärker gefährdet sind (durch Sparpolitik auf den verschiedenen öffentlichen Ebenen: Theater werden kaputtgespart, ganze Sparten geschlossen usw.) als Horrorfilme und Talkshows.

Ein Kap. über „Subsidiarität und Partizipation in der Kirche" von *Marianne Heimbach-Steins* (281–313) schließt den Bd mit einem sozialethischen Blick *in die Kirche hinein* ab; damit wird die Kirche im Lehrbuch nicht nur (etwa in ihrer Eigenschaft als Trägerin der Soziallehre) als Akteurin, sondern auch als Gegenstand christlicher Sozialethik thematisiert.

Wenn man sich sozialethisch mit Fragen der Ethik von Staat, Recht und Politik, mit Fragen der Bildung, mit Wirtschaftsethik, mit Fragen von Ökologie und intergenerationeller Gerechtigkeit, mit Friedensethik, mit der Ethik des Gesundheitswesens oder mit sozialethischen Fragen hinsichtlich der Kirche auseinandersetzt, wird man sowohl als Studierende/r als auch als Lehrende/r auf den Bd zurückgreifen. Man lernt ja auch viel, wenn man (wie z. B. in Bezug auf ‚Kultur des Friedens' und ‚bellum iustum') unterschiedlicher Meinung sein kann. Da liegt der diskursive Charakter sozusagen in der Natur der Sozialethik als solcher. Ein sozialethisch-systematisches Kap. über die Familie und vergleichbare Formen des Zusammenlebens fehlt dagegen sehr, weil das Thema wohl über einen längeren Zeitraum zu den wichtigen gesellschaftlichen und politischen Themen gehören wird. Daß u. a. Kunst und Kultur zwischen Bildung einerseits und Medien andererseits ausgespart wird, entspricht dagegen wohl deren gegenwärtigem gesellschaftlichen Stellenwert, also deren Geringschätzung auch außerhalb der katholischen Sozialethik. Für die Textsorte *Lehrbuch* steckt zum Teil extrem viel subjektive Auffassung einzelner Autoren in den Texten (v. a. über Entwicklung, Lebensformen, Medien), so daß es sich beim zweiten Bd noch mehr als beim ersten Bd eher um ein Arbeitsbuch oder dergleichen als um ein Lehrbuch handelt. Wenn auch der annoncierte innovative Charakter und die didaktische Überlegenheit im Vergleich zu den vorliegenden Einführungen in die christliche Sozialethik nicht besonders augenfällig ist, entsteht durch die zweibändige Konzeption doch mehr Raum für ‚Konkretionen', so daß das Lehrbuch eine erhebliche und wichtige Bereicherung des zur Verfügung stehenden einführenden Materials in die christliche Sozialethik darstellt.

Münster Christian Spieß

Seibel, Marc-Ansgar: **Eigenes Leben?** Christliche Sozialethik im Kontext der Individualisierungsdebatte, – Paderborn: Schöningh 2005. 312 S., kt 39,90 € ISBN: 3–506–72885–7

Dass die hermeneutische Erschließung der Zeichen der Zeit zu den unabdingbaren methodischen Aufgaben einer jeden christlichen Sozialethik gehört, bedarf heute keiner aufwendigen theologischen Begründung mehr. Die diesbezüglich eindeutige Aufforderung des II. Vatikanums in *Gaudium et spes* 4 hat die Gestalt der Disziplin nachhaltig verändert. In einer differenzierten Wissenschaftskultur wird die Theologie diese Aufgabe nicht isoliert angehen können und wollen. Sie ist auf die zeitdiagnostische Kompetenz anderer Wissenschaften angewiesen. Wie aber wird aus einer nicht-theologischen Zeitdiagnostik ein die Theologie herausforderndes Zeichen der Zeit? Marc-Ansgar Seibel geht diese Frage in seiner bei Hans-Joachim Höhn angefertigten Diss. von zwei Seiten her an. Aus theologischer Perspektive bestimmt er als Kriterium für die Zeichenhaftigkeit gegenwärtiger gesellschaftlicher Wirklichkeit – neben dem Moment der geschichtlichen Diskontinuität – deren Ambivalenz. „In den Zei-

chen der Zeit sollen sowohl die Schattenseiten identifiziert werden, die die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen anzeigen, als auch v. a. das verborgene Potential zur Humanisierung der Gesellschaft" (27). Und für die sozialwissenschaftliche Zeitdiagnostik gilt, dass mit ihrer Hilfe sich ein Begriff bilden lassen soll, der auf Ambivalenzen verweist und der generell genug ist, um breite diagnostische Kraft zur gesellschaftlichen Selbstaufklärung entfalten zu können. S., der sich des Deutungsrisikos jeder Zeitdiagnose bewusst ist, schlägt als Zeichen der Zeit ein Paradigma vor, das auf weite Zustimmung hoffen kann: Individualisierung. In ihren beiden Dimensionen – der Zumutungs-Individualisierung und der Chancen-Individualisierung – erweist sich Individualisierung als „wichtigstes" soziologisch fundiertes ambivalentes Zeichen der Zeit (vgl. 34f). Während in verschiedenen Fächern der Praktischen Theologie bereits seit längerem mit der Kategorie Individualisierung operiert wird, konstatiert S. für die Christliche Sozialethik, dass sie „von der Individualisierungsdebatte weitestgehend unberührt geblieben ist" (180). Diesen erstaunlichen Befund erklärt er mit dem vorherrschenden makro- und mesosoziologischen Forschungsinteressen der Sozialethik. Der soziologischen Kategorie der Individualisierung die ihr zustehende sozialethische Aufmerksamkeit als Zeichen der Zeit zu widmen, ist das die Untersuchung von S. antreibende Motiv. Dadurch, dass er den für die Individuen höchst ambivalenten Prozess der Individualisierung herausarbeitet, gelingt es S. auch, weit verbreitete „Verkürzungen und Fehlrezeptionen der Individualisierungsthese" (187) zu korrigieren. Da unterkomplexe Diagnosen der Individualisierung häufig den moralisierenden Ruf nach schlichten und anscheinend in der Vergangenheit bewährten Gegenmitteln ertönen lassen, manövriert sich S. mit seiner Studie auf das Feld sozialpolitischer Kontroversen, in deren Hintergrund divergierende Vorstellungen über die Frage am Werke sind, in welcher Gesellschaft wir leben. Indem er die Option für die Armen im Rahmen seiner Fragestellung spezifiziert als Option für die Individualisierungsverlierer, fügt S. in die Individualisierungsdebatte schließlich die theologisch-ethische Fragestellung ein, wie unter den Bedingungen einer Gesellschaft der Individuen denjenigen Gerechtigkeit widerfahren kann, die zu den gesellschaftlich Benachteiligten oder gar Ausgeschlossenen zählen.

Der Aufbau des Buches resultiert aus der skizzierten Konzeption. Im ersten Kap. (11–56) werden methodologische Grundsatzfragen und der interdisziplinäre Charakter Christlicher Sozialethik über die Analyse der theologischen Redeweise von den Zeichen der Zeit abgehandelt. Die Entfaltung der These, Individualisierung sei der zentrale zeitdiagnostische Begriff, erstreckt sich über die Kap. 2 bis 5 (57–162). Die in der soziologischen Forschung verbreitete Erkenntnis, dass Individualisierung schon von Klassikern des Faches, namentlich von Georg Simmel und Norbert Elias, als „Funktionserfordernis von Modernisierung" (58) verstanden wurde, greift S. bereitwillig auf. Dabei legt er besonderen Wert auf die von Beginn an wahrgenommene Ambivalenz dieses Begleitprozesses gesellschaftlicher Differenzierung. Individualisierung spannt sich auf über die Pole Freiheitsgewinn und Sicherheitsverlust. Kann die strukturbedingte Freisetzung aus traditionellen Bindungen als Zugewinn an Autonomie interpretiert werden, befördert sie zugleich Erfahrungen der Isolation und Orientierungslosigkeit. Weitaus mehr Raum als den knappen Hinweisen auf die Klassiker schenkt S. dann einer werkhistorischen Rekonstruktion der Individualisierungsthese Ulrich Becks. Denn dieser war es, der zunächst in einem Artikel von 1983 („Jenseits von Klasse und Stand?") und dann 1986 mit seinem Buch „Risikogesellschaft" die zeitdiagnostische Aufmerksamkeit auf das Stichwort der Individualisierung lenkte. Eine Sichtung der zahlreichen, die eigene These erläuternden und differenzierenden Wortmeldungen Becks zur Sache, die auch eine Reaktion auf die von ihm entfachte kontroverse Debatte darstellen, lässt S. zu dem Schluss gelangen, dass es sich bei Individualisierung in der Tat um „ein – wenn auch umstrittenes und nicht immer eindeutig fassbares – soziologisches ‚Zeichen der Zeit' handelt, dass die gesellschaftliche Wirklichkeit angemessener zu beschreiben in der Lage ist, als andere heranziehbare Kategorien oder Paradigmen" (143). Warum? Folgende Beobachtungen lassen sich anführen: Die Individuen – und zwar im Grenzfall alle (vgl. 123) – werden im Zuge der Modernisierung zu neuen Formen des selbstbezüglichen Entscheidens und Handelns gedrängt. Darauf verweist Beck seit den späten 90er Jahren mit dem Begriff der Selbst-Kultur. Ein eigenes Leben zu führen wird zu einer gesellschaftlichen Erwartungshaltung, mit der sich das Individuum in steigendem Maße konfrontiert sieht. Individualisierung wird erzwungen, Biographien werden riskanter, ja: gefährlicher, insofern die neuen Unsicherheiten des Lebenslaufes nicht der autonomen Kontrolle unterliegen. Keineswegs sieht Beck ein neues Reich der Freiheit im Entstehen, denn die Individuen geraten immer wieder in neue institutionelle Zwangslagen (etwa des Arbeitsmarktes). Fundamentalismus oder Nationalismus seien Reaktionsmuster verängstigter, überforderter Freiheit. Wie angesichts der um sich greifenden Selbst-Kultur und der parallel dazu schwindenden Bindungskraft traditioneller Institutionen gesellschaftliche Integration noch möglich ist, wird von Beck mit dem Begriff der Subpolitik zu beantworten versucht. Damit ist gemeint, dass jenseits der herkömmlichen Formen und Akteure des Politischen in der Bürgergesellschaft die einzelnen Individuen beginnen, sich selbst angesichts wahrgenommener sozialer, politischer, globaler usw. Herausforderungen zu organisieren. Die Individuen ergreifen ihre eigene, demokratische Freiheit und erkennen, dass nur in der Gemeinsamkeit der je eigenen Selbstbindung und nicht durch Systemleistungen Integration möglich ist. Soll eine solche neue Subpolitik eine Chance haben, dann sind politische Freiheiten zu stärken und Freiheitserfahrungen zu ermöglichen. Individualisierung unterminiert Moral nicht, sondern transformiert sie in Richtung einer notwendigen Selbstbindung der Freiheit. Dass dies keine risikolose Entwicklung ist, bleibt unbestritten. V. a. drängt sich die Frage auf, was Menschen zum solidarischen Handeln motivieren soll.

Für die theologische Rezeption der Thesen Becks bedeutet die Präsentation ihrer kritischen sozialwissenschaftlichen Diskussion eine heilsame Verunsicherung (123–143), insofern die Kontingenz zeitdiagnostischer Erklärungsansprüche zu Tage tritt. In einem Zwischenkapitel (145–162) verfolgt S. dann die „Fortschreibung" der Individualisierungsthese durch Gerhard Schulze („Die Erlebnisgesellschaft") und Peter Gross („Die Multioptionsgesellschaft"). In einem ebenso knappen, aber nun der Synthese der sozialwissenschaftlichen Beobachtungen gewidmeten Kap. (163–169) betont S., was wenig überrascht, den durchgängig als ambivalent wahrgenommenen Charakter von Individualisierung. Und kulturpessimistischen Deutungen hält er entgegen: „Der Einzelne wird zwar zunehmend freier in der Wahl seiner Bindungen, Bindungen als solche bleiben jedoch auch in individualisierten Gesellschaften bestehen" (169). Das im eigentlichen Sinne sozialethische Hauptkapitel sechs (171–241) will nun die diagnostizierte Lücke einer systematischen sozialethischen Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Individualisierung schließen. Dabei geht S. so vor, dass er die gewonnenen Erkenntnisse der vorangehenden Überlegungen mit Beiträgen zu Debatten konfrontiert, in denen Momente von Individualisierung die sozialethische Positionierung bestimmen. Kurz: Er prüft, wo innerhalb der Sozialethik in welcher Weise Individualisierung zum Thema gemacht wird. Zunächst fällt es ihm leicht, bei manchen Fachvertretern ein reduktionistisches, weil mit schrankenlosem Individualismus gleichgesetztes Verständnis von Individualisierung auszumachen (187ff.). Wem Autonomie verdächtig ist, der kann Individualisierung nur als bedrohlich empfinden. Verfallsszenarien von Moral erweisen sich auch vor dem Hintergrund der Wertewandelsdebatte (Helmut Klages u. a.) als zu simpel. Individualisierung verändert die Bedingungen solidarischen Handelns, weil sie es an Freiwilligkeit und Einsicht koppelt. Und frontal gegen ein verbreitetes Klischee: „Selbstentfaltung und Selbstbestimmung korrelieren auf hohem Niveau mit prosozialem Verhalten" (199). Deshalb ist Autonomie nicht zu verdächtigen, sondern zu kultivieren. Etwa indem, so S., Menschen in „Verantwortungsrollen" erfahren können, Subjekte ihres Handelns zu sein. Verantwortlichkeit kann nicht einfach eingefordert, sondern muss gestützt werden (empowerment). In gleicher Weise – ohne dies hier auszuführen – behandelt der Autor kommunitaristische Überlegungen zur Frage der gesellschaftlichen Integration. Insofern sie die Chancen von Individualisierung s.'E. falsch einschätzen, sind ihre sozialethischen Konsequenzen verkürzt. Die Sympathie S.s gilt dem Anliegen der zivilgesellschaftlichen Aktivierung und Einbindung der individualisierten Individuen. „Diese Interpretation von Zivilgesellschaft setzt auf Zusammenschlüsse und Assoziationen auf der Basis freier Entscheidung, die jenseits von Staat und Markt angesiedelt sind und Fehlentwicklungen im Bereich von Wirtschaft und Politik, die den Einzelnen betreffen, aufdecken und zu überwinden versuchen" (227). Da die Christliche Sozialethik es zu ihrem Proprium rechnet, eine advokatorische Funktion für diejenigen wahrzunehmen, die an den „Rändern der Zivilgesellschaft" (Friedhelm Hengsbach) leben, beschließt ein Kap. zur Beteiligungsgerechtigkeit die Arbeit (243–268). Der Weg aus der „Individualisierungsfalle" führe über die Befähigung zur aktiven gesellschaftlichen Partizipation. Alle sollen Anerkennung finden können, das ist das ethische Leitkriterium. „Die sozialethische Forderung nach Ausbau von Beteiligungsgerechtigkeit ist eine mögliche unterstützende und korrigierende Antwort auf gesellschaftliche Individualisierung" (255). Ein „entscheidender Beitrag" (265) hierfür könne von einer „Sozialethik der Bildung" (ebd.) geleistet werden, „da über Bildung die notwendigen Beteiligungsvoraussetzungen erlangt werden können" (ebd.). Bildung tritt so als quasi neuer Königsweg zur Realisierung von Autonomie auf. Ob dies in der Bildungstheorie ebenso gesehen wird, wäre eine naheliegende Anschlussfrage. Das jüngste sozialethische Interesse am Bildungsthema[1] kann in S.s Studie jedenfalls argumentative Absicherungen finden.

Das Verdienst von S.s Diss. liegt in der Erschließung der Individualisierungsthese für die Sozialethik, wie sie in dieser Form bisher nicht vorlag. V. a. einer unbedachten Verwendung von Individualisierung als moralische und nicht zunächst als analytische Kategorie wird so wirksam ein Riegel vorgeschoben. Die durchgehaltene Wachsamkeit gegenüber diversen Verkürzungen erlaubt es S., die Rezeption der Individualisierungsthese in Bahnen zu lenken, die auf eine interdisziplinär diskutable Problemwahrnehmung zuführen. Nur der ständige Blick auf die Ambivalenz der unter dem Stichwort Individualisierung versammelten Entwicklungen trägt zu einem realisti-

[1] Vgl. v. a. M. Heimbach-Steins / G. Kruip (Hg.), Bildung und Beteiligungsgerechtigkeit, Bielefeld 2003. Inzwischen (2006) wird ein entsprechendes Forschungsprojekt der Herausgeberin und des Herausgebers des genannten Sammelbandes von der DFG gefördert.

schen Verständnis menschlicher Autonomie bei. Die These ist nicht neu, dass die Moderne Freiheit verspricht und Freiheitsräume eröffnet, nicht aber die zur Realisierung eines selbstbestimmten Lebens notwendigen Ressourcen allen in gleicher Weise zur Verfügung stellt. Diese These gehört zur Selbstreflexivität moderner Gesellschaften. Einige sozialethische Konsequenzen dieser Einsicht formuliert zu haben, zählt zu den Stärken der schnörkellos formulierten Ausführungen S.s. Als wahre Fundgrube für Literatur zu zahlreichen sozialethischen Fragestellungen erweist sich der – für eine Diss. nicht unübliche zuweilen überbordende – Anmerkungsapparat der Arbeit. S. kennt die Fachdebatten, die in seine Fragestellung hineinreichen. In manchen Abschnitten aber beanspruchen die (gut ausgewählten!) Zitate aus der einschlägigen Literatur zu breiten Raum. Hier nimmt sich S. unnötig zurück. Einzelne Fehler (54: Anm. 160; 188: Inkongruenz Zitat / Anm. 722; 246, Z. 8) sind bei der Endkorrektur übersehen worden.

Die Lektüre der Schrift S.s regt folgende weitergehenden sozialethischen Fragestellungen an: (1) Besteht die Gefahr, dass durch das so herausgestrichene zivilgesellschaftliche Engagement jenseits von Staat und Markt die sozialethischen Fragen diesseits beider sozialer Steuerungsformen zu sehr aus dem Blickfeld geraten? Die Lektüre Becks und sein optimistisches Plädoyer für Subpolitik könnte zu einer vorschnellen Verabschiedung von der je spezifischen Problemlösungskompetenz politischen oder ökonomischen Handelns führen. In der richtigen Kombination verschiedener Steuerungsformen scheint mir die eigentliche Herausforderung zu liegen. (2) Vorsichtiger wäre m. E. die Möglichkeit der Interdisziplinarität zwischen Soziologie und Sozialethik zu beurteilen, als dies bei S. anklingt (vgl. 266). Die Rezeption sozialwissenschaftlichen Wissens in der Sozialethik hat methodisch eine andere Funktion als die mögliche Orientierung an explizit normativen Gesichtspunkten innerhalb der Sozialwissenschaften. (3) Immer wieder, S.s Arbeit bildet hier keine Ausnahme, stößt die Zeitdiagnostik auf die Frage, auf welche Motive der Individuen sich moralisches Handeln stützen kann. S. setzt hier entschieden auf die über Bildungsprozesse aufgebaute Fähigkeit zur Übernahme von Verantwortung. Wer wird dem widersprechen wollen? Zugleich wäre der Horizont zu weiten. Zum einen wird religiösen Erfahrungen zugetraut, bei der Genese von moralischen Motivationen mitzuwirken. Die Welt des Moralischen kann durch Religion auf markante Weise beeinflusst werden. Zum anderen basieren die ungleichen gesellschaftlichen Partizipationschancen auf einer Ungleichverteilung diverser Sorten von Kapital (ökonomisch, sozial, kulturell), so dass die zu fordernde Beteiligungsgerechtigkeit eine Fülle weiterer Fragen der Gestaltung unseres gesellschaftlichen Zusammenlebens aus sich entlässt.

Saarbrücken Stephan Goertz

Mystik

Panzig, Erik A.: **Gelâzenheit und abegescheidenheit.** Eine Einführung in das theologische Denken des Meister Eckhart. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2005. 298 S., pb € 38,00 ISBN: 3–374–02268–5

Gegen die Konstruktion einer monolithischen Lehre Eckharts nimmt der Autor in seiner an der Theol. Fak. der Univ. Leipzig geschriebenen Diss. den radikalhistorischen Interpretationsansatz der Bochumer Schule um Kurt Flasch und Burkhard Mojsisch auf, befreit sich aus ihrer Einseitigkeit und entwickelt hieraus seinen eigenen Interpretationsansatz. Lateinische und deutsche Schriften erscheinen in einer biographisch und textgeschichtlich orientierten Untersuchungsmethodik als situationsbezogene Werke, die jedoch in Beziehung zueinander stehen. Der Autor versteht es, Meister Eckhart sowohl als philosophisch argumentierenden Theologen als auch als mystagogischen Prediger und Seelsorger aufzuzeigen, wobei die theologie- und philosophiegeschichtlichen Zusammenhänge der lateinischen Schriften als Voraussetzung der deutschsprachigen Mystagogie deutlich werden.

Die Untersuchung konzentriert sich dabei auf die Begriffe und die hiermit verbundenen Theoreme von *gelâzenheit* und *abegescheidenheit*. Beide Begriffe kennen keine Entsprechung im lateinischen Wortschatz und können als in den deutschen Texten zum ersten Mal vorkommende originäre Abstraktbildungen des Meisters gelten. *Gelâzenheit* und *abegescheidenheit* werden in der *‚rede der underscheidunge‘* von Eckhart nicht nur in einem Atemzug genannt. Sie weisen auch im Sinne eines Leerwerdens des Menschen vom Kreatürlichen und der hiermit verbundenen Öffnung für das göttliche Sein und Leben ein paralleles Bedeutungsmuster auf. Eine Untersuchung der je unabhängigen Genese und ihrer Beziehung zueinander wurde in der Eckhartforschung bisher jedoch noch nicht durchgeführt. Panzig stellt sich somit der Aufgabe, ihre Entwicklung textgeschichtlich und biographisch in den lateinischen und deutschen Texten nachzuvollziehen, die je unterschiedlichen Zusammenhänge und spezifischen Bedeutungen wahrzunehmen und so das Denken Eckharts nur unter einem, aber unter einem durchaus wichtigen und entscheidenden Aspekt genauer verstehen zu lernen.

Die Genese des *gelâzenheit*-Theorems zeigt P. in der von der Eckhart-Forschung bisher nur wenig berücksichtigten Frühschrift der *‚Collatio in Libros Sentiarium‘* als universitär-theologischen Ausgangspunkt auf. Schon hier werden die Grundlagen des Motivs der ontologischen Unterscheidung zwischen Gott (*esse*) und dem geschaffenen Sein (*esse hoc et hoc)* herausgearbeitet. Sie bildet den theoretischen Hintergrund für die mystische Lebenspraxis der Gelassenheit im deutschen Traktat der *‚rede der underscheidunge‘*. In der ontologischen Vertiefung der biblischen Nachfolge Christi meint Gelassenheit hier nicht nur das biblische Verlassen von weltlichem Besitz (*gelâzen hân*), sondern das Lassen von allen kreatürlichen Bindungen (*gelâzen sîn*). Insofern der Mensch von aller Selbst- und Ichbezogenheit loslässt und so aus dem Seinen ausgeht, geht das Sein Gottes sogleich in ihn ein. Das Lassen der Gelassenheit bezieht sich zuerst auf das Sein und dann erst auf das Handeln. In der ontologischen Ethik der Gelassenheit geschieht die Umwandlung des biblischen Tugendbegriffs zu einem Seinsbegriff, so dass die ontologische Unterscheidung zwischen Gott und Kreatur des lateinischen Textes auf den mystischen Gelassenheitsbegriff des deutschen Traktates angewendet erscheint. Der gelassene Mensch erkennt seinen *grunt*. Er erkennt die Identität des eigenen mit dem göttlichen Sein aufgrund der gnadenhaft geschenkten göttlichen Selbstmitteilung. Gelassenheit bezeichnet hiernach die analoge Beziehung zwischen Gott und Mensch und ist somit im Rahmen von Eckharts Theologie der Analogie einzuordnen.

Parallel zu den Darlegungen zur Gelassenheit ist die Genese des Theorems der *abegescheidenheit* in den intellekttheoretischen Überlegungen der *‚Quaestiones Parisienses‘* aus dem ersten Pariser Magisterium aufgezeigt. Hierbei geht es um die sich als *intelligere* vollziehende Gottförmigkeit (*deiformitas vel deiformatio*) des Erkennens des Menschen. P. weiß dann darzulegen, wie die Rede vom *‚abgescheidenen geist‘* im deutschen Traktat *‚Von abegescheidenheit‘* analog zum Intellektbegriff in den Pariser Quaestionen konzipiert ist. Die Entstehungszeit des Traktats wird hierbei durch seine theologische Argumentation, in Weiterführung der bisherigen philologischen Forschung, durchaus überzeugend in der unmittelbaren Folgezeit nach dem ersten Pariser Magisterium verortet. Abgeschiedenheit ist hier als fundamentale Seinsweise Gottes und zugleich als Seinsmöglichkeit des vernünftigen, von der Gebundenheit an das Kreatürliche freien Menschen interpretiert. Die Gottförmigkeit des abgeschiedenen Menschen entspricht so der vorkreatürlichen Gottheit. Die fundamentale Seinsweise Gottes zeigt sich als Seinsweise des wahrhaft erkennenden Menschen und so als univoke Beziehung zwischen Gott und Mensch. Der Autor zeigt deutlich die theologische Grundlegung des Abgeschiedenheitstheorems auf, indem er sogar die ursprünglichen lateinischen Termini für konkrete deutsche Formulierungen zur Kennzeichnung der Reinheit, Unvermischtheit und Separiertheit des abgeschiedenen Intellekts identifiziert.

Die beiden Theoreme der Gelassenheit und Abgeschiedenheit in Beziehung setzend, versteht P. dann die Gelassenheit als Voraussetzung für Abgeschiedenheit. Die analoge Relationalität der Gelassenheit deutet er als Bedingung der univoke Korrelation zwischen Gott und Mensch in der Abgeschiedenheit. Die Frage drängt sich jedoch auf, ob der Autor hier nicht eine Überinterpretation vorlegt, die über das gut gemeinte Ziel hinausschießt. Die Argumente für die These, dass die analoge Relation zwischen Gott und Mensch die Bedingung für die univoke Korrelation zwischen göttlichem und menschlichen Erkennen bildet, überzeugen zumindest den Rezensenten nicht. Weit wichtiger erscheinen die Ausführungen zur Zusammenführung beider Begriffe in den späten Predigten der Straßburger und Kölner Zeit insbesondere im Zusammenhang der hier formulierten Lehre von der Gottesgeburt im Menschen und der hiermit verbundenen Gottessohnschaft jedes Menschen, wobei P. die metaphysisch-theologische Grundlegung im ‚Opus tripartitum‘ aufzuzeigen weiß.

Kritisch ist zuletzt anzumerken, dass die Bezeichnung der Monographie im Untertitel als ‚Einführung in das theologische Denken‘ weder den Inhalt noch die Intention der Schrift trifft. Absicht des Autors ist es vielmehr, an den konkreten Theoremen *gelâzenheit* und *abegescheidenheit* historisch und biographisch belegte Entwicklungen in Eckharts Denken von den ersten Anfängen in den frühen lateinischen Schriften bis zur vollen Entwicklung der Mystik in den späten Predigten aufzuzeigen. Dabei ist nicht einseitig auf eine vermeintlich historisch-philologische Beweiskraft gesetzt, die keinen Blick für den fundamentalen Lebensbezug des Theologen und Philosophen der Mystik hat. Der Autor versteht es in dicht und schlüssig durchgeführter Argumentation durchaus zu überzeugen, wobei er in

der zeitlichen Zuordnung einzelner Texte auch zum Teil ungewöhnliche Wege geht. Ein wichtiger Beitrag zur Erforschung der theologie- und philosophiegeschichtlichen Entwicklung innerhalb des Eckhart'schen Denkens liegt vor, der das Verständnis des Entstehens der Mystik in den deutschen Predigten und Traktaten aus und auch innerhalb der Theologie der lateinischen Texte dieses großen Meisters des Hochmittelalters weiter vorantreibt.

Münster Eckard Wolz-Gottwald

Religionspsychologie

Heine, Susanne: **Grundlagen der Religionspsychologie.** Modelle und Methoden. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005. 442 S. (UTB, 2528), kt € 19,90 ISBN: 3–525–03603–5

Susanne Heine, Ordinaria für Praktische Theologie und Religionspsychologie an der Evang.-Theol. Fak. der Univ. Wien und Vorstandsmitglied der International Association for the Psychology of Religion (IAPR), reagiert mit diesem Werkbuch auf ein Desiderat, das in bisherigen Überblickswerken zur Religionspsychologie nicht zufriedenstellend erfüllt worden ist: Anstelle einer thematischen oder einer historischen Darstellungsweise in mehr oder weniger enzyklopädischer Absicht fragt H. nach den philosophischen Prämissen, die in der religionspsychologischen Theoriebildung oft nur stillschweigend vorausgesetzt, aber nicht explizit ausgesprochen werden. Die wichtigsten Theorien, mit denen in der Religionspsychologie gearbeitet wird, werden von ihr auf das zugrunde liegende Menschenbild hin rekonstruiert und dessen Auswirkungen auf die Konzepte von Religion und Ethik untersucht. Ebenso sollen die Voraussetzungen erhoben werden, die die empirische Methodologie bestimmen. Das Buch macht zugleich die fließenden Grenzen zwischen Psychologie und Religionspsychologie deutlich, insofern „keiner der Pioniere der Psychologie [...] am Thema Religion vorbei" kam (13). Dementsprechend versteht es sich als wissenschaftstheoretischen Beitrag und somit als Beitrag zur Grundlagenforschung nicht nur der Religionspsychologie, sondern auch der Psychologie überhaupt.

Der Bd ist in drei große Blöcke geteilt: Der erste Teil beginnt mit einer wissenschaftstheoretischen Einleitung, gibt einen Überblick über die Geschichte insbesondere der Anfangszeit der Religionspsychologie und stellt das empirische Denkmodell vor, nach dem sich die Religionspsychologie heute meist richtet, bevor – quasi als Ouvertüre zu den dann folgenden monographischen Darstellungen der paradigmatischen Theoriekonzepte – William James als eine der wichtigsten Gründerfiguren (nicht nur) der Religionspsychologie vorgestellt wird. Der zweite Block befasst sich mit psychoanalytischen Konzepten, beginnend mit Sigmund Freud und gefolgt von kritischen Weiterentwicklungen (Winnicott, Pruyser, Rizzuto) und Ergänzungen (Becker, Vergote, Sundén) zu Freud. Der dritte Teil schließlich stellt „Religion im ontologischen Denkmodell" dar, ausgehend von Carl Gustav Jung, dann anhand der sich (u. a.) auf Jung berufenden Humanistischen Psychologie (Maslow, Rogers, Perls) und abschließend von Positionen, die auf kritische Distanz zu Jung gehen (Goldstein, Allport, Frankl). Die Kap. zu den einzelnen Theoriekonzepten sind jeweils nach dem gleichen Schema aufgebaut: Sie beginnen mit kurzen biographischen Notizen, woraus sich bereits einige Hinweise auf die wechselseitige Beeinflussung der Lebens- und Denkwege ableiten lassen. Allerdings steht die Reflexion über das Verhältnis von Leben und Werk und deren interaktive Auseinandersetzung nicht so stark im Mittelpunkt, wie es der Text auf der Einbandrückseite suggeriert; vielmehr weist Vf.in selbst darauf hin (14), dass die Œuvres der behandelten Religionspsychologen und der Religionspsychologin sich nicht linear aus deren Biographie ableiten bzw. sich auf sie reduzieren lassen. Der Hauptteil der jeweiligen Kap. arbeitet die unterschiedlichen Profile der religionspsychologischen Modelle heraus und versucht, das jeweils zugrunde liegende Menschen- und Religionsverständnis zu rekonstruieren. Zum Schluss wird die Rezeption und empirische Überprüfung der betrachteten Theorien kurz angerissen.

Einführend (16–31) konstatiert H., dass die Religionspsychologie als relativ junge Wissenschaft bislang nicht auf allgemein verwendete Definitionen als Grundlage zurückgreifen kann: Weder das Verständnis von Religion, noch das der Psychologie zugrunde liegende Verständnis vom Menschen noch die geeignete Methodologie zur Erfassung der Religiosität des Menschen sind in der wissenschaftlichen Diskussion unumstritten. Immerhin gilt zwar der Abschied von allem Normativen als eine der grundlegenden und bis heute gültigen Prämissen der Religionspsychologie, jedoch muss zugegeben werden, dass noch so exakte empirische Methoden Normativität nicht ausschließen können – normative Fragen kommen schon in den grundsätzlichen, der Theoriebildung vorausliegenden Prämissen, aber auch in der Frage nach dem Forschungsinteresse zum Tragen. Diese Prämissen, aber auch die verfolgten Zwecke, ohne die keine Religionspsychologie arbeitet, gilt es zu explizieren. Insofern ist die Entgegensetzung von „Empirie versus Philosophie" eine fruchtlose und wenig hilfreiche Angelegenheit.

Das Kap. über die geschichtlichen Anfänge der Religionspsychologie (32–66) in den Pionierzeiten am Ende des 19. Jh.s und in den 20er und 30er Jahren des 20. Jh.s macht deutlich, wie sehr die Religionspsychologie in die Entstehungsgeschichte der Psychologie hineinverflochten ist. Die sich durch die Verwendung empirisch-naturwissenschaftlicher Methoden von der Philosophie emanzipierende und zur selbständigen Wissenschaft werdende Psychologie kam am Phänomen der Religion nicht vorbei, und die Religionspsychologie hatte als empirische Wissenschaft „Anteil am Kampf der empirischen und experimentellen Psychologie um wissenschaftliche Anerkennung" (46). Dieses Kap. skizziert die Netzwerke, innerhalb derer die junge Disziplin sich formierte, und die Fragestellungen, vor die sie sich gestellt sah. Damit wird zugleich auch die Hintergrundfolie für die weiteren Kap. geschaffen, in die hinein die dann vorgestellten Theoriekonzepte eingeschrieben werden. Die Nennung der vielen Daten und Namen in diesem Kap. hat eine Tendenz ins Unübersichtliche, aber dennoch sollte man es nicht als einen letztlich verzichtbaren Griff in die „Mottenkiste" der Religionspsychologie abtun: Denn die in der Formationsphase deutlich werdenden Kontroversen bestimmen die Auseinandersetzungen in der Religionspsychologie bis heute – umstritten war (und ist) v. a. das Verhältnis zur Theologie: Einerseits gab es die Forderung nach Ersetzung der (kirchlich verfassten) Dogmatik durch die empirische Erforschung der subjektiven Religiosität, um so – in letztlich apologetischem Interesse – die Theologie insgesamt auf die Basis einer wissenschaftlich anerkannten empirischen Methodologie zu stellen; andererseits lässt sich das Bestreben erkennen, die Psychologie theologischerseits als Hilfswissenschaft mit dem Ziel einer wirkungsvolleren kirchlichen Verkündigung hinzuzuziehen. Die Lage verkompliziert sich noch dadurch, dass die verschiedenen Autoren nicht immer eindeutig diesen beiden Richtungen zugeordnet werden können, sondern in ein und demselben Religionspsychologen teilweise beide Tendenzen zu beobachten sind. Bereits in der Anfangsphase der Religionspsychologie findet man daher „kühne Metatheorien" (48), die den Gegensatz von Theologie und empirischer Wissenschaft durch eine übergeordnete Perspektive z. B. in holistischen oder monistischen Ansätzen überwinden wollen, damit aber – ihren Ausgangpunkt konterkarierend – den Boden der empirischen Wissenschaft verlassen. Diese Problematik tritt auch bei den im späteren Verlauf dargestellten Positionen wieder auf und gilt genauso für die heutige Verortung der Religionspsychologie. Die durch den Nationalsozialismus abgebrochene religionspsychologische Diskussion im deutschsprachigen Raum, die zum Ende des letzten Jh.s erst langsam wieder zu einer gewissen Blüte gekommen ist, hat sich dieser Frage immer noch zu stellen; der Blick in die Vergangenheit geht daher über eine rein archivarische Zielsetzung hinaus.

Das folgende Kap. (67–106) gibt einen Überblick über empirische Arbeitsweisen in der Religionspsychologie und wirkt zunächst wie ein retardierendes Moment, das den Gedankengang, der auf die Rekonstruktion der philosophischen Prämissen religionspsychologischer Theorien abzielt, zu unterbrechen scheint. Jedoch stellt auch die empirische Methodologie selbst eine Theorie dar, sie kommt ohne „Vorverständnisse nicht aus und impliziert eine hermeneutische Dimension" (75); mit Recht sind diese daher zunächst einmal zu benennen. Da das empirische Denkmodell den Rahmen für jede (religions-)psychologische Theorie bildet, macht seine Behandlung vorgängig zu den einzelnen Theoretikern durchaus Sinn. Allerdings spielt die Reflexion über die empirische Methodik dann im Verlaufe des Bdes keine weitere Rolle; die Interaktion zwischen religionspsychologischer Theorie und der verwendeten empirischen Methodik wäre freilich eine wichtige weiterführende Aufgabe. – Es werden sowohl quantitative als auch qualitative Methodologie und Methoden behandelt: Während quantitative Methoden ein möglichst hohes Maß an Präzision anzielen, dies aber um den Preis der starken Konzentration auf wenige Aspekte, versuchen qualitative Methoden, der komplexen und gesellschaftlich bedingten Wirklichkeit des Menschen gerecht zu werden; sie bemühen sich nicht wie quantitative Methoden um die Operationalisierung von im vornherein festgelegten Konstrukten, sondern bilden ihre Theorien aus dem erhobenen Datenmaterial. Jedwede empirische Methodik muss jedoch als solche – methodisch notwendig – von der Selbstreflexivität des Bewusstseins absehen; dennoch muss sie sich über ihre nicht-empirischen Voraussetzungen Rechenschaft ablegen, da diese wiederum Auswirkungen auf die psychologische Theoriebildung haben.

Den Abschluss des ersten großen Blocks bildet das Kap. über William James (107–141), dessen „Varieties of Religious Experience" von 1902 als einer *der* Klassiker der Religionspsychologie gilt. James ist jedoch nicht nur als Religions-, sondern z. B. auch als Emotionspsychologe bekannt geworden; in seiner Rezeption werden von unterschiedlichen Autoren auch ganz unterschiedliche Facetten seines Werkes hervorgehoben. Essentiell ist seine Aufnahme des Pragmatismus in die Religionspsychologie, der sich gegen metaphysische wie szientistische Dogmatismen wendet und nach der Bewährung von Hypothesen und Überzeugungen in der Praxis fragt. Wichtiger als die Frage nach dem Ursprung oder nach der Wahrheit von Religion wird der Blick auf die Qualität ihrer Früchte. Dies bedeutet aber nicht, dass es bei James keine ontologischen Annahmen wie die eines höheren oder spirituellen Selbst gäbe, das die Einheit der Vielfalt der Phänomene des menschlichen Lebens verbürgen soll.

Der zweite Block des Buches widmet sich Religion in psychoanalytischen Konzepten, beginnend mit Sigmund Freud (145–183), der Religion als ihr scharfer Kritiker Religion als eine hartnäckige Illusion versteht. Religion gilt für ihn als universelle Zwangsneurose, welche – gleich dem Gewissen – ihren Ursprung im Über-Ich hat und die Verdrängung der Sexualität befördert sowie Wunschillusionen entgegenkommt. Jedoch ist Freuds Haltung zur Religion insofern ambivalent, als er auch „ihren Beitrag zur menschlichen Kulturentwicklung durch ihre Forderung, auf das Ausleben eigensüchtiger und sozial schädlicher Triebe zu verzichten", würdigt (163). In einem seiner letzten Werke, „Der Mann Moses und die monotheistische Religion" (1939), jedoch auch schon in früheren Schriften entwirft Freud eine originäre Theorie der historischen Entstehung der monotheistischen Religionen. Danach habe das jüdische Volk den Ägypter Moses ermordet, der ihm einen bild- und ritenlosen Monotheismus gegeben habe, und damit den Urmord an der hervorragenden Vatergestalt durch die Urhorde im Sinne der Wiederkehr des Verdrängten wiederholt. Der so verdrängte Monotheismus habe sich aber in Reminiszenzen erhalten, sei von den Propheten unermüdlich wach gehalten worden und habe so schließlich Erfolg gehabt. Der Monotheismus sei also als eine aus dem Ödipuskomplex resultierende kollektive Neurose zu verstehen, bedeute aber gleichzeitig in seiner Bildlosigkeit einen Fortschritt in der Geistigkeit. Freud selbst identifizierte sich mit Moses, der für ihn „ein Ägypter, kein Jude [ist], ein Aufklärer, der an seine Mission denkt und auf die Befriedigung seines Affekts verzichtet, der als Fremder einem jüdischen Stamm mit dem Monotheismus einen neuen Glauben bringen will, dessen Humanität auf dem Triebverzicht aufbaut" (175).

Ambivalent erscheint das von der Vf.in aufgezeigte Schwanken Freuds zwischen biologischen und beziehungstheoretischen Ansätzen; es bewahrt den zahlreichen nachfolgenden Konzepten allerdings auch eine kreative Offenheit. Insgesamt verschiebt sich in der Nachfolge Freuds der Fokus der Aufmerksamkeit zugunsten der zwischenmenschlichen Beziehungen und anderer Umweltfaktoren. H. wählt aus der unübersichtlichen Vielzahl der post-Freudianischen Szene zwei Autoren und eine Autorin aus (184–229): Als ersten Donald W. Winnicott, einen profilierten Vertreter der Objektbeziehungstheorie, der das Konzept der Übergangsphänomene bzw. -objekte entwickelte. Diese Übergangsphänomene eröffnen einen intermediären Raum, der zunächst bei Kindern *Vorstellungen* von Beziehungen zu einem Objekt, z. B. der Mutter, beinhaltet und die Trennung von der Bezugsperson überbrücken kann. Übergangsobjekte wie Teddybären oder Schmusedecken dienen dieser Beziehungsvorstellung und sind nicht mehr Teil des eigenen Körpers, werden aber auch noch nicht als zur äußeren Realität gehörig wahrgenommen. Diese kreative Leistung der Erschaffung eines Zwischenbereiches zwischen subjektiver und objektiver Wirklichkeit bleibt im Erwachsenenalter bestehen und bringt Kultur und Religion hervor. Religion ist in dieser Theorie also auch etwas Illusionäres, wird aber von Winnicott im Gegensatz zu Freud positiv und als notwendig zum Menschen gehörendes Potenzial angesehen, um zwischen Innen- und Außenwelt zu vermitteln. Ähnlich wertet der vergleichsweise wenig bekannte Paul W. Pruyser die „dritte Welt der Illusionen" nicht als einen Bereich des Irrtums oder des Unrealisierbaren, sondern sie entwickelte sich notwendigerweise aus der Interaktion zwischen der „autistischen Innenwelt" und der „realistischen Außenwelt". Aufgabe des Individuums sei es, diese drei Welten in einer gesunden Balance zu halten. Pruyser geht noch einen Schritt weiter als Winnicott, als er in der Frage der Bewertung konkreter religiöser Inhalte (hinsichtlich „deren Eignung für das Prozessieren von Illusionen", 212) nicht neutral bleibt. Hier zeigt sich laut H., dass ein abstrakter Begriff von Religion ein nur sehr ungenaues Instrument der Forschung sein kann und in der religionspsychologischen Arbeit psychologische *und* theologische Kompetenz nötig ist. Auch Ana-Maria Rizzuto, die einzige Frau, die in diesem Bd ausführlicher vorgestellt wird, arbeitet mit Freud gegen Freud, insofern sie davon ausgeht, dass der Mensch Gott erschafft, dies aber keine religionskritische Aussage darstellt; kein Mensch kann nach Rizzuto ohne Religion auskommen. Ihr zentrales Thema ist die Entwicklung der Gottesrepräsentanzen im Lebenszyklus, wobei sie zwischen inneren Gottesbildern (images) und kulturell hervorgebrachten Gotteskonzepten (concepts) unterscheidet. In der Rezeption von Rizzutos Werk wird die neutrale Haltung gegenüber der Theologie teilweise überschritten, wenn es für eine Art diskreten Gottesbeweises benutzt wird.

In einem weiteren Kap. werden drei Autoren behandelt, die zwar auch auf Freud Bezug nehmen, ihn aber in unterschiedlicher Weise ergänzen und weiterentwickeln (230–264). Ernest Becker geht von Freuds Triebtheorie aus, entscheidend ist für ihn aber, dass der Mensch von seiner Endlichkeit und Sterblichkeit weiß und sie in ihm eine existenzielle Angst auslösen. Um mit dieser *conditio humana* umzugehen, strebt der Mensch nach Anerkennung und Selbstachtung einerseits durch Anpassung an das soziale Umfeld und andererseits durch den Wunsch nach primärer, andere überragender Bedeutung (z. B. durch so genannte *causa-sui*-Projekte). Religion kann dem Menschen dabei helfen, die Balance zwischen beidem zu wahren, indem sie ein Todesbewusstsein ohne überwältigende Todesangst schafft und die Sehnsucht nach Unsterblichkeit und Unverwechselbarkeit erfüllt. Beckers Theorie wurde als „Terror Management Theory" in sozialpsychologische empirische Forschungsprojekte umgesetzt, in denen z. B. geprüft wurde, ob das Bewusstmachen der Sterblichkeit das Bedürfnis nach einem Angst-Puffer erhöht. – Antoine Vergote geht über Freud in der Begründung der Geistigkeit hinaus, die für ihn nicht allein das Ergebnis neurotischer Entwicklungen sein kann. Vielmehr nimmt der Mensch im Raum der Sprache in bewusster Weise die ihn umgebende Welt als symbolische Ordnung wahr. Vergote geht nicht von einer natürlichen religiösen Anlage des Menschen aus, sondern die vor- und unbewusste Dynamik entscheide darüber, ob und wie eine religiöse Persönlichkeit entwickelt wird. Aus der Psychologie soll keine Religion, und die Religion soll nicht psychologisiert, vielmehr die Religionspsychologie als eigenständige Disziplin anerkannt werden. – D. H. Hjalmar Sundén bringt in seinem eklektischen Konzept die Rollentheorie in die Religionspsychologie ein, in der Wahrnehmungs- und Sozialpsychologie verbunden werden. Rollen sind Verhaltensmodelle, die durch wiederholte Erfahrung zu Mustern werden können und so einen Referenzrahmen bilden, auf den der Organismus sich einstellt. In zwischenmenschlichen Interaktionen bedeutet die Übernahme einer Rolle (role-taking) immer zugleich auch, die Rolle des Gegenspielers aufzunehmen (role-adaptation) und bestimmte Erwartungen an dessen Verhalten zu haben. Im religiösen Bereich kann sich der Mensch mit Figuren der Religionsgeschichte identifizieren; die z. B. in einer biblischen Situation gegebene Gottesrolle verändert dann auch die eigene Situation, da sie im Sinne der role-adaptation als von Gottes Gegenwart und seinem Handeln bestimmt erlebt wird.

Der dritte und letzte Block des Buches befasst sich mit Religion im ontologischen Denkmodell, mit Carl Gustav Jung (267–297) als der wichtigsten Figur. Jung, zunächst Schüler, später Widersacher Freuds, entwickelt eine ontologische Theorie über das kollektive Unbewusste, auf das er mehr Gewicht legt als auf das individuelle und für das Archetypen als grundlegende formale Strukturen die Bedingung der Möglichkeit seelischen Erlebens sind. Als hermeneutischen Schlüssel zum Verständnis Jungs erarbeitet H. das ontologische Naturverständnis; erst in diesem Kap. wird wirklich klar, was H. mit diesem Begriff meint: Im Anschluss an aristotelische Motive nimmt Jung eine Eigendynamik der Natur an, die unabhängig vom menschlichen Handeln Leben hervorbringt; nach der Akt-Potenz-Theorie wohnt der Natur eines jeden Lebewesens ein Vermögen inne, das sich im Individuum als dessen Wesen aktualisiert, und nach dem Prinzip der Entelechie verlaufen Lebensvorgänge nicht einfach kausal, sondern in finaler, zweckmäßiger Orientierung. Das Bewusstsein und das Ich spielen nur eine sekundäre Rolle in Jungs Konzept, dem er keine ethische Verantwortung zutraut. Gut und Böse sind für Jung naturgegeben und sollen sich in einem naturhaften Gleichgewicht befinden, so dass die Ethik bei Jung naturalisiert wird. Die Seele ist nach Jung von Natur aus religiös, und religiöse Symbole sind psychologische Naturwahrheiten (dies hat ihm mancherlei Sympathie aus theologischen Kreisen eingetragen, die aber nicht beachten, dass Jungs Gottesidee einer natürlich-kosmischen Kraft nicht die christliche ist und dass Jung selbst sich vom christlichen Gottesglauben distanziert hat). In gewisser Weise konterkariert Jung jedoch den ontologischen Überhang seiner Psychologie, indem er selbst als Empiriker gelten will. Der bereits logisch unmögliche Anspruch Jungs, seine Ontologie empirisch bestätigt zu haben, ist dabei ebenso problematisch wie die bereits angesprochene Naturalisierung der Ethik und die Unterbelichtung der geschichtlichen Dimension, die zu einer Hypostasierung geschichtlicher Phänomene führt, wie z. B. der Mentalität eines Volkes (z. B. des deutschen oder des jüdischen) zu dessen „Volkswesen".

Die Humanistische Psychologie (298–340), die sich nach einem Slogan Maslows als „Dritte Kraft" gegenüber Behaviorismus und Psychoanalyse versteht, entwickelte sich im Umkreis von Protestbewegungen der 60er Jahre und hatte ihre Blüte in den 70er und den frühen 80er Jahren. Diese lose und heterogene Gruppe von Psychologinnen und Psychologen folgt dem ontologischen Denkmodell und sieht alles, was der Mensch „zur Verwirklichung eines erfüllten Lebens braucht, […] als Potenzial in seiner Natur vorausgesetzt und angelegt, die von sich aus autonom zur vollkommenen Entfaltung drängt" (300). Aus der Humanistischen Psychologie entwickelte sich Ende der 60er Jahre die „Transpersonale Psychologie" als „Vierte Kraft", die sich selbst als Religionssurrogat versteht. – Abraham H. Maslow entwirft eine Ontopsychologie, die in die natürlichen Entwicklungskräfte des Selbst vertraut, die Umwelt jedoch als Risikofaktor einschätzt. In einer fünfstufigen Hierarchie ordnet Maslow die Bedürfnisse des Menschen, in denen sich auch seine Potenziale ausdrücken; die höchste Stufe der vollen Identität und Individualität wird von ihm als religiös qualifiziert. Wenn der *homo religiosus* zum Höhepunkt seiner Selbstaktualisierung gelangt ist, ruht er in seinem Sein und kann *peak experiences* machen, in denen die Zeit verschwindet. Kritisch bemerkt H. zu Maslow: „Das Problem besteht nicht im Rekurs auf ein ontologisches Naturverständnis, das ein mögliches Denkmodell darstellt, sondern darin, dass alle Ontopsychologen dieses Naturverständnis unter Vernachlässigung des Bewusstseins einseitig zur Geltung bringen und als monistische Quelle für alles einsetzen" (312f). – Ganz auf der Linie des ontologischen Denkmodells liegt auch Carl R. Rogers, der theologischerseits viel rezipierte Begründer der klientenzentrierten Gesprächspsychotherapie. H. wirft ihm vor, sich zwar als Empiriker zu verstehen, sein Konzept der Selbstverwirklichungstendenz aber zu Unrecht als überprüfbare und überprüfte Hypothese anzusehen, während es in Wahrheit eine als solche weder verifizierbare noch falsifizierbare Prämisse darstellt. – Fritz Perls, einer der Begründer der Gestalttherapie (die nicht mit der Gestaltpsychologie gleichzusetzen ist), wird ebenso wie die beiden anderen Autoren dieses Kap.s von H. mit einer Menge von kritischen Aussagen bedacht. Insgesamt ist sein Konzept wenig strukturiert und auch innerhalb der eigenen Prämissen von vielen Unstimmigkeiten geprägt. Die Gestalttherapie nach Perls zeigt eine Einseitigkeit in ihrer Körperorientierung und Abwertung geistiger Prozesse; andererseits steht – in Abgrenzung zum Behaviorismus – das Bewusstsein im Mittelpunkt dieses Konzepts, allerdings eingeschränkt auf die Aufmerksamkeit auf Bedürfnisse im Hier und Jetzt. In seinem Verständnis von Religion übernimmt Perls das Motiv der Leere aus Taoismus und Zen-Buddhismus, jedoch zeigt sich auch hier die Unstimmigkeit zwischen ontologischen und biologisch-psychologischen Aussagen.

Im letzten Kap. (341–391) stellt H. drei Autoren vor, die meist der Humanistischen Psychologie zugeordnet werden, jedoch in deutlicher Distanz zu ihr

stehen, da sie die dort vertretene „Geringschätzung des Bewusstseins zugunsten einer ontologisch gedachten selbsttätigen Natur, die religiös aufgeladen wird" (341), nicht teilen. Für Kurt Goldstein, der als Pionier der Neuropsychologie gilt und viele Beobachtungen in der Arbeit mit hirnverletzten Patienten gemacht hat, gehören Bewusstsein und die geistige Tätigkeit zum Wesen des Menschen; der Verlust dieser Dimension führt zu hohen Beeinträchtigungen. Religion spielt für ihn die Rolle eines stabilisierenden Faktors, der Unsicherheit reduziert; eine über diese formale Bestimmung hinausgehende inhaltliche Füllung von Religion lehnt er ab. – Auch Gordon W. Allport sieht die menschliche Person und sein Bewusstsein als eigenständigen Akteur an. Eine reife Persönlichkeit kann nach Allport eine intrinsische, reife Religiosität ohne destruktive Anteile hervorbringen, von der eine extrinsische, weniger reife Form der Religiosität zu unterscheiden ist. Die von Allport und Michael J. Ross konstruierte „Religious Orientation Scale" mit ihrer Differenzierung zwischen intrinsischer und extrinischer religiöser Orientierung ist laut H. „der vielleicht interessanteste Versuch, eine komplexe und differenzierte Anthropologie in ein empirisches Verfahren einzubringen" (367), jedoch zeigen die nicht immer sehr klaren Ergebnisse, dass Allport der Operationalisierung durch Hypothesen- und Konstruktbildung zu wenig Aufmerksamkeit schenkt. Dadurch gerät der Versuch, seine (normative) Theorie vom religiösen Wesen des Menschen mit einem nomothetischen Verfahren nachzuweisen, zu einem Zirkelschluss. Ergänzt wurde diese I-E-Skala von Daniel C. Batson um eine dritte Dimension, Religion als Suche (quest). – Viktor E. Frankl gilt nach Freud und Adler als Begründer der Logotherapie und der „Dritten Wiener Schule" der Psychotherapie und versteht den Menschen v. a. als ein Wesen, das durch den Geist zur Person wird und das einen ihm einwohnenden Willen zum Geist hat; wird dieser „Wille zum Sinn nicht verwirklicht, komme es zu einem existenziellen Gefühl der Sinnlosigkeit, das Frankl die ‚noogene Neurose' nennt" (382). Frankl unterscheidet den „unbewussten Gott" als den formalen Grund des Daseins von einer inhaltlich-konkreten, ichhaften Beziehung zu Gott und grenzt in der Folge auch die Psychotherapie von der Seelsorge ab; dies gelingt ihm jedoch nicht besonders deutlich.

Ein ausführliches Literaturverzeichnis (398–432), das über die zitierten Werke hinaus wichtige Titel enthält, unterstützt die Weiterarbeit an der Thematik; ein Sach- und ein Personenregister helfen bei der Erschließung des Bdes.

H. legt mit ihrem Werk eine gehaltvolle Interpretation wichtiger religionspsychologischer Ansätze vor. Ihr Versuch, „hinter die Kulissen psychologischer Theoriebildung zu schauen" (13) und die philosophischen Prämissen dieser Ansätze zu rekonstruieren, ist besonders aus theologischer Sicht sehr begrüßenswert, um Anhaltspunkte für die Beurteilung und Diskussion der diversen Konzepte zu gewinnen. Ihre Kritik an Jung und den Vertretern der Humanistischen Psychologie – gegen die oft positive Rezeption in theologischen Kreisen – ist gut begründet und nachvollziehbar. H. liefert damit insgesamt einen wichtigen Beitrag zur Grundlagenforschung der Religionspsychologie, aber auch der Psychologie überhaupt. Die Auswahl der Autoren und der Autorin ist in sich stimmig, vermisst wird jedoch die Auseinandersetzung etwa mit strukturgenetischen Ansätzen in der Entwicklungspsychologie der Religiosität, z. B. von Fritz Oser / Paul Gmünder oder James Fowler, deren Konzepte von starken normativen Annahmen geprägt sind. Die Entscheidung, sich in der Gliederung an Personen und nicht an Themen zu orientieren, führt leider auch zu Redundanzen in der Darstellung. Die problemorientierte Zugangsweise macht das Buch weniger geeignet für Anfänger, die eine Einführung in die wichtigsten Werke und Vertreter der Religionspsychologie suchen; hilfreich sind jedoch die den Kap.n vorangestellten Abstracts. H.s Buch bietet eine gute Voraussetzung für eine vertiefte Rezeption der Religionspsychologie auch von theologischer Seite; es ist daher sehr zu wünschen, wenn es den leider nur marginal geführten Dialog zwischen (nicht nur praktischer, sondern auch systematischer) Theologie und Religionspsychologie zu deren beiderseitigem Nutzen befördern könnte.

Münster Tobias Kläden

Judentum

Juden und Christen im Gespräch über „Dabru emet – Redet Wahrheit", hg. v. Hubert Frankemölle, – Paderborn / Frankfurt a.M.: Bonifatius Verlag / Verlag Otto Lembeck 2005. 251 S., kt € 15,90 ISBN: 3–89710–323–0 / 3–87476–483–4

Als am 11. September 2000 eine ganzseitige Anzeige mit einer jüdischen Stellungnahme zu Christen und Christentum in der „New York Times" und der „Baltimore Sun" erschien, ahnten die Initiatoren des Projekts nicht, dass sich sehr bald eine hartnäckige Asymmetrie in der Rezeption ihrer Erklärung halten würde. Die hebräische Überschrift *Dabru Emet*, d. h. „Redet Wahrheit" deutet an, dass die Autor/innen ihre jüdische Adressatenschaft auffordern wollten, ihr Misstrauen gegenüber dem Christentum zu überprüfen und den dramatischen und kaum erwartbaren Wandel in der Einstellung der großen Kirchen gegenüber dem jüdischen Volk und Judentum anzuerkennen. In acht Thesen schlagen sie eine jüdische Interpretation des Christentums vor, die den Bogen vom Gottesverständnis bis zum Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden spannt und – ohne auf Kritik zu verzichten – in einem positiven Grundtenor gehalten ist. Immerhin hatten etwa 170 Frauen und Männer der jüdischen Gelehrsamkeit und des synagogalen Lebens in den Vereinigten Staaten und Kanada die Anzeige zur Unterstützung des Aufrufs unterzeichnet. Jüdischerseits setzte sehr schnell eine Kontroverse ein, in der es Zustimmung aus den unterschiedlichen religiösen Gruppierungen gab, aber zum Teil auch harsche Kritik der Thesen. Aber bald beruhigte sich die Diskussion, und es folgte eine Phase des (Ver-)Schweigens, die anhält. Im christlichen Echo gab es zunächst eine freundliche Zurückhaltung mit mehrheitlichen Äußerungen von Zustimmung, dann aber äußerte sich ein beharrliches christliches Interesse an dieser jüdischen Äußerung zum Christentum. Der von Hubert Frankemölle herausgegebene Sammelband ist Beleg für diese asymmetrische Gesprächslage zu einem bemerkenswerten Ansatz einer jüdischen Theologie des Christentums. Neun christliche Autor/innen beleuchten Aspekte der Erklärung und des gegenwärtigen christlich-jüdischen Dialogs; zwei jüdische Stimmen geben Einblick in die innerjüdische Einschätzung von *Dabru Emet*.

Hubert Frankemölle bietet einen Überblick „zum jüdisch-christlichen Dialog in Deutschland nach dem Holocaust bis zu Papst Johannes Paul II." (9–37). Der Neutestamentler setzt verständlicherweise den Akzent exegetisch. Er sieht die Kontroverse um den von Gott nie gekündigten Bund mit Israel im Neuen Testament beendet, weil von einer Vielfalt verschiedener Bundeskonzepte im AT und NT auszugehen sei. Demgegenüber befinde sich die Auslegung des Römerbriefes im „Sturmzentrum" gegenwärtiger neutestamentlicher Forschung. Dort bleibe der „Bund" Israel vorbehalten, während die an Christus glaubenden Nichtjuden an den „Verheißungen" Gottes an Abraham partizipieren. Paulus könne nicht als „Kronzeuge" für eine Öffnung Israels für die Völker reklamiert werden, wohl aber für einen theologischen Universalismus, d. h. der „Rechtfertigung aller aus Glauben". Der Rückgriff auf Röm 9–11 allein reicht ihm für die Begründung bibeltheologischer Erneuerung des christlich-jüdischen Verhältnisses nicht. Dazu bedürfe es des Einbezugs der Glaubensgeschichte. Im Blick auf diese Geschichte meint er zutreffend, dass Johannes Paul II. „das Exil der [...] Schuldvergessenheit von Christen gegen Juden grundsätzlich beendet" hat. Leider wiederholt Frankemölle die theologisch verunglückte Rede von christlicher oder kirchlicher „Mitschuld und Verantwortung für die Schoa", werden in ihr doch der Zusammenhang und der Unterschied historischer Erkenntnis und theologischer *Confessio* undeutlich. Historische Erkenntnis sagt: Die Tradition des theologischen und kirchlichen Antijudaismus war ein wichtiges Element auf dem Weg zur Schoa. Aber die christliche, religiöse Judenfeindschaft war nicht der alleinige Faktor der Entwicklung auf dem Weg zur Schoa. Es gab andere, nämlich ökonomische, politische, kulturelle oder pseudowissenschaftlich-rassistische Faktoren der Wegbereitung der Schoa. Der geschichtliche Aspekt einer Vielursächlichkeit kann mit dem Wort von der *Mit*-Verantwortung zum Ausdruck gebracht werden. Wird diese geschichtliche Vielursächlichkeit in einer Schuld bekennenden Aussage bedacht, so ist im Blick auf den Faktor religiös motivierter Judenfeindschaft nicht von einer *Mit*-Schuld zu sprechen. Denn ein Schuldbekenntnis würde seine Integrität beschädigen, wenn es im Akt des Schuldanerkenntnisses zugleich auf andere schaut. Schuld vor Gott ist nicht aufteilbar. Das Subjekt einer Schuldaussage macht eine Aussage über sich selbst und nicht über andere; der schuldig gewordene Mensch oder die schuldig gewordene Gemeinschaft hat eben seine bzw. ihre Schuld zu bekennen und in der Regel kein Mandat, die Schuld anderer zu bekennen. Es gibt also eine geschichtliche „Mitverantwortung", die im konfessorischen Akt selbst aber ohne Seitenblick auf andere als „Schuld" zu bekennen ist – wie etwa in der Aussage des berühmten rheinischen Synodalbeschlusses von 1980: „Wir bekennen [...] die Mitverantwortung und Schuld" der Christenheit in Deutschland an der Schoa.

Hanspeter Heinz skizziert in fundierter Kenntnis der amerikanischen Gesprächslage die Entstehung und Rezeption von *Dabru Emet* (45–65) und macht theoretische, praktische und emotionale Argumentationsmuster in den jüdischen Widerständen aus. Christoph Dohmen begreift die These von *Dabru Emet* „Juden und Christen stützen sich auf die Autorität desselben Buches" als jüdischen Anstoß für die christliche Reflexion über die Verwurzelung des Christentums im Judentum sowie über den besonderen Charakter der christlichen Bibel, die als Heilige Schrift eine zweigeteilte Einheit darstellt. Das Modell der einen Schrift in zwei Teilen ist keine christliche Erfindung, sondern bildet mit der Doppelstruktur von Altem und Neuem Testament die jüdische Doppelstruktur von Tora und Propheten nach. Die Reihenfolge bedeutet Leseanweisung mit einem „Prae" für das Erste. Wie die Propheten von der Tora her zu lesen sind, so auch das Neue Testament vom Alten Testament her. Israel ist Erstadressat des Alten Testamentes. Das christliche Bewusstsein, dessen Zweitadressat zu sein, bedeutet „Israelverbundenheit". Auch wenn dem Altestamentler Dohmen die Gemeinsamkeit von Juden und Christen in der Schriftgrundlage ein entscheidendes Grundanliegen ist, sieht er in der These von *Dabru Emet* keine Konsensformulierung. Die Unterschiede im Schriftverständnis: jüdischerseits das Modell der um die „Schriften" (Psalmen – 2 Chronik) erweiterten Doppelstruktur von „Tora" und „Propheten" und christlicherseits das Modell der zweieinen Schrift aus Altem Testament und Neuem Testa-

ment bleiben für das Verständnis der Einzelschriften von Belang. Clemens Thoma interpretiert aus der Sicht der Judaistik und christlichen Bibelwissenschaft die theologische Eingangsthese „Juden und Christen beten denselben Gott an" (89–102) von *Dabru Emet*. In dieser These anerkennen die jüdischen Autoren Christen als Monotheisten an und zwar in dem Wissen, dass Christen den dreieinen Gott verehren. Dass beides von jüdischen Traditionen her angebahnt ist, erläutert Thoma in der Vorstellung jüdischer Aussagen über die „Vielfältigkeit" Gottes (als Bräutigam, Bruder, Sohn der Israeliten; als in Israels Mitte Einwohnender; als Geist Gottes, als Wort Gottes u. a.). Thomas christliche Summe lautet: „Der dreifaltige Gott kann nicht gegen den einen Gott ausgespielt werden. Er ist der eine Gott in unendlicher Reichhaltigkeit".

Benedikt Kranemann geht als Liturgiewissenschaftler bei seiner Analyse und Deutung der sechsten *Dabru-Emet*-These über den nach menschlichem Ermessen unüberwindbaren Unterschied zwischen Juden und Christen (102–129) von der Grundthese aus: Die Liturgie macht „das Fragmentarische der eigenen Glaubenspraxis bewusst" und befähigt zum Dienst vor Gott im Respekt vor dem Glauben des Anderen. Unter Hinweis auf die Karfreitagsfürbitte für die Juden und ihre Geschichte erläutert er die Liturgie als das Medium, das das Trennende und Unterscheidende zwischen Christen und Juden anzeigt und vollzieht, zugleich aber auch das Gemeinsame zur Sprache kommen lässt. Seine insgesamt überzeugende liturgietheologische Reflexion weckt die kritische Frage, ob nicht deutlicher zu machen wäre, dass dem in der Liturgie angezeigten und vollzogenen Trennenden ein affirmativer Grundakt von Glaube und Gottesverehrung vorausgeht. Wenn dem so ist, dann ist das Trennende im christlich-jüdischen Verhältnis lediglich als ein Konsekutivum, nicht aber als ein Konstitutivum zu begreifen. Die *Dabru-Emet*-Aussage „Christen kennen und dienen Gott durch Jesus Christus" lässt Peter von der Osten-Sacken in seinem Beitrag (131–153) nach Ansätzen einer Christologie fragen, die Israel in seiner religiösen Identität bejahen kann. Das Dasein für andere als Hauptmerkmal Jesu gibt die Frage auf, ob er denn auch für Israel da ist. Im Ausgang von Lk 1–2 erscheint dem Berliner Neutestamentler die Proexistenz Jesu zugunsten seines Volkes „nur und in erster Linie soteriologisch-ekklesiologisch-ethisch" aussagbar und d. h. über ein glaubwürdiges Handeln auf christlicher Seite. Von dort her möchte er den anderen – also Juden – nicht als Adressaten des für wahr Erkannten, sondern als „Mitzeugen" sehen, mit dem man sich über den Glauben austauscht und auch streitet. Frank Crüsemann wendet sich der dritten *Dabru-Emet*-These „Christen können den Anspruch des jüdischen Volkes auf das Land Israel respektieren" zu (155–180). Er erinnert an die Schwierigkeiten für einen Platz des Themas „Land Israel" im christlichen Glauben und bejaht seinen dortigen Ort im – für einen Protestanten erfrischend unbefangenen – Hinweis auf das „Sakrament" des Landes als Herzstück von Gottes Zuwendung zu seinem Volk. Wer Christus mit 2Kor 1,20 als Ja und Amen der Gottesverheißungen versteht, für den kann das Land nicht vortheologisch bleiben. Das konkretisiert Crüsemann mit fünf Bausteinen einer christlichen Theologie des jüdischen Landes. Mit der am heftigsten angegriffenen fünften *Dabru-Emet*-These setzt sich Rainer Kampling auseinander: „‚Der Nazismus war kein christliches Phänomen' – Wenn die Geschichte der Theologie begegnet" (181–199). *Dabru Emet* versäumt bei dieser These keineswegs eine deutliche Erinnerung an die lange Geschichte der christlichen Judenfeindschaft und Gewalt gegen Juden. Aber diese Erinnerung wird von jüdischen Kritikern als zu wenig empfunden, zu nahe, ja fast zwangsläufig erscheint manchen von ihnen der Bezug Nazismus – Christentum. Demgegenüber wollen – so Kampling zu Recht – die Autoren in ihrer Adresse an ihre Mitjuden „den Blick vom Offensichtlichen, dem Versagen vieler, auf das Wesentliche lenken; auf ein menschenfreundliches Christentum, das sich auch in der Geschichte in der Zeit des Schreckens bezeugt hat", was freilich kein Grund für apologetische Rede unter Christen sein könne.

Micha Brumlik liest eine allgemeine Lektüre gleichsam gegen den Strich, wenn er die für viele seiner Mitjuden zustimmungsfähige vierte *Dabru-Emet*-These „Juden und Christen anerkennen die moralischen Prinzipien der Tora" zurückweist (215–233). Denn er, der bereit ist anzuerkennen, dass „das Judentum im Kern eine Anleitung zum sittlichen Leben ist", beharrt darauf, dass „das zumindest in zahlreichen Strömungen des Christentums einfach nicht der Fall" ist, wobei er v. a. an Paulus und Luther und an die sich auf diese beiden besonders berufenden Strömungen denkt. Ihnen erscheine die Tora als das zu Überwindende. Weiterhin kritisiert Brumlik die jüdische Zuerkennung einer christlichen Selbstzuschreibung, wenn *Dabru Emet* feststelle, dass Christen „Gott durch Jesus Christus" kennen und dienen. Alternativ rät Brumlik einen jüdischen Respekt gegenüber dem Christentum als einem „ältere(n) Geschwister [sic!]an, das in seinem allen Erfahrungen spottenden Beharren auf dem Messianismus wider Willen [...] auf den unerlösten Zustand der Welt hinweist". Wie *Dabru Emet* eine Stellungnahme der Stärke im amerikanischen religiösen Pluralismus ist, so ist Brumliks Kritik Zeichen eines jüdischen Selbstbewusstseins, das sich viele Jahre im Dialog mit originellen und auch streitbaren Beiträgen bewährt hat. Noch länger engagiert sich für den Dialog Ernst Ludwig Ehrlich, der als ein „Elder Statesman" einen gut lesbaren Überblick über den christlich-jüdischen Dialog aus jüdischer Perspektive beisteuert (201–213). Ebenfalls aus der Schweiz stammt schließlich der letzte Beitrag „Zum gegenwärtigen Stand des jüdisch-christlichen Dialogs und seinen Perspektiven" von Verena Lenzen (235–247), welche die Notwendigkeit einer verstärkten Ausrichtung des Dialogs auf die soziale Zusammenarbeit und die gemeinsame biblische Verantwortung für die eine Welt unterstreicht und auf eine „stärkere Beteiligung von jungen Menschen, von Frauen und kritischen Querdenkern" drängt.

Wenige Wochen nach dem Erscheinen von *Dabru Emet* haben die nordamerikanischen Bischöfe unter dem Motiv „Die Macht der Worte: Eine katholische Antwort auf *Dabru Emet*" ihre Wertschätzung für diese Initiative ausgedrückt. Sie erinnerten daran, dass eine Gruppe von Katholiken und Protestanten mit Juden bei einer Konferenz in der Schweiz vom August 1947 zehn Seelisberger Thesen veröffentlichten und ohne Rückhalt in ihren Kirchen auf das Gewicht der Worte vertrauten, um in der christlichen Haltung und Unterweisung zu tief greifenden Änderungen der Sicht des Judentums zu kommen. Besonders die intensive Rezeption der Konzilserklärung *Nostra Aetate*, Artikel 4 hat viele Anregungen der Seelisberger Thesen umgesetzt. Ähnlich prophetisch wie die Seelisberger Thesen könnte – so die bischöfliche Hoffnung – auch *Dabru Emet* wirken. Der vorliegende Sammelband, der anderen, bereits vorliegenden deutschen Sammelbänden bzw. Zeitschriften- und Buchbeiträgen zu *Dabru Emet* gefolgt ist, ist Beleg solcher Wirkung. Noch mehr erscheint er aber wie die Anmeldung des Wunsches, die innerjüdische Auseinandersetzung um eine jüdische Theologie des Christentums möge fortgesetzt werden.

Aachen Hans Hermann Henrix

Kurzrezensionen

Bammel, Christina-Maria: **Aufgetane Augen – Aufgedecktes Angesicht.** Theologische Studien zur Scham im interdisziplinären Gespräch. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2005. 496 S. (Öffentliche Theologie, 19), kt € 49,95 ISBN: 3–579–05214–4

Die vorliegende Arbeit, eine Berliner ev.-theol. Diss., greift ein kaum bearbeitetes Thema auf; sie soll zeigen, daß Scham keineswegs nur in Tabubereiche, sondern zu den *paradoxen Konstitutiva* eines lebenslang werdenden menschlichen und so auch christlichen Lebens gehört. Zunächst klärt die Autorin terminologisch und sachlich das Phänomen der Scham; hier handelt sie u. a. über Scham und Schuld sowie über leibliche und kulturelle Dimensionen der Scham.

Es folgen Orientierungen im biblischen Reden von der Scham und systematisch-theologische Skizzen über Scham in der Gottesbeziehung und in der Gestaltung der christlichen Existenz, sodann philosophische Fragestellungen über das Konfliktgefühl der Scham zwischen Widerfahrnis-Charakter und Rationalitätsanspruch, abschließend Scham als ein Fundament von Theatralität und Drama. Bammels Arbeit kann der Praktischen Theologie neue Aufschlüsse geben.

Fazit: „Gott von *Angesicht zu Angesicht* zu begegnen und zu schauen, ist die Perspektive, in der das offene Antlitz von Menschen nicht nur eine Ausnahme in der von schlimmen Schamerfahrungen und Selbstgefühlen des Makels immer wieder überfluteten Welt bleibt." (474) K.-F. W.

Beaugrand, Günter: **Kardinal von Galen.** Weder Lob noch Tadel. – Münster: Ardey 2005. 160 S., 38 schwarz-weiß Fotos, pb € 9,90 ISBN: 3–87023–312–5

Der am 9. Oktober 2005 in Rom selig gesprochene Kardinal von Galen ist vielleicht die berühmteste Gestalt der jüngsten Münsterischen Geschichte. Wegen seines mutigen Auftretens gegen die Nationalsozialisten gilt er heute noch als Identifikationsfigur des deutschen Katholizismus. Gleichzeitig wurde der „Löwe von Münster" in den letzten Jahren aber auch immer wieder zum Gegenstand historischer Kontroversen gemacht.

Anlässlich der Seligsprechung wurde das vorliegende Buch, welches unter dem Titel „Kardinal von Galen – Der Löwe von Münster" seit 1985 bereits in vier Auflagen erschien (4., überab. u. erg. Aufl. 1996) als Taschenbuch neu herausgegeben und gegenüber der gebundenen Originalausgabe durch weitere Kap. ergänzt. Mit einem Schwerpunkt auf der Zeit des Bischofsamtes zeichnet der Vf. die Persönlichkeit des früheren Bischofs von Münster in ihren verschiedenen Lebens- und Wirkungsbereichen nach. Abgerundet wird das Buch von einem Dokumentationsteil, welcher nicht nur die zentralen Passagen der berühmten drei Predigten aus dem Jahre 1941 enthält, sondern auch Auszüge aus der Ansprache von Papst Johannes Paul II. am 1. Mai 1987 auf dem Schlossplatz in Münster.

Für eine zuverlässige Erstinformation über Leben und Wirken des neuen Seligen kann dieses Taschenbuch sicher einem breiten Leserkreis uneingeschränkt empfohlen werden. T. A.

Theology and Christology in the Fourth Gospel. Essays by the Members of the SNTS Johannine Writings Seminar, hg. v. G. van Belle / J. G. van der Watt / P. Maritz. – Leuven: University Press 2005. 561 S. (BEThL, 184), kt € 70,00 ISBN: 90–429–1571–4

Vorliegender Sammelband vereinigt 22 Beiträge englischer, französischer und deutscher Sprache, die im Kontext des Johannine Writings Seminar der SNTS-Tagungen in den Jahren 1999 bis 2003 entstanden sind. Inhaltlich präsentieren die einzelnen Aufsätze methodisch unterschiedlich orientierte Ausführungen zu zentralen johanneischen Themen, gruppiert um die Schlagworte „Theologie" und „Christologie". Nur exemplarisch seien vier Titel genannt: „Eschatology in the Johannine Circle" (J. Frey), „Jesus and the Law in John" (W. Loader), „Das Johannesevangelium als neue Sinnbildung" (U. Schnelle), „Cosmological Implications of Johannine Christology" (S. v. Tilborg). Ausführliche Register erschließen den Bd (523–561). M. La

Beuckers, Klaus Gereon: **Der Essener Marsusschrein**. Untersuchungen zu einem verlorenen Hauptwerk der ottonischen Goldschmiedekunst. – Münster: Aschendorff 2006. 170 S. / 16 Bildtafeln, (Quellen und Studien, 12), geb.€ 34,00 ISBN: 3–402–06251–8

Marsus, Missionsheiliger des dritten Jh.s, fand auch in Essen nie sehr große Verehrung und musste sich den sekundär nach ihm benannten Schrein mit der Heiligen Liuttrud teilen. Vermutlich diente der Schrein eher der Memoria Ottos III. als der unmittelbaren Heiligenverehrung.

Der Stuttgarter Kunsthistoriker Beuckers füllt mit der anzuzeigenden, subtilen Untersuchung eine Forschungslücke und macht sich auf die Spur des Essener Marsusschreins, der anno 1794 vor dem drohenden Einmarsch französischer Revolutionstruppen zerlegt worden ist und dessen Metallbeschläge vier Jahre später eingeschmolzen worden sind. Ein schwieriges Unterfangen also, das aber einige begründete Hypothesen zum Erscheinungsbild dieses ‚missing link' und zu seiner Stellung in der Kunstgeschichte der ottonischen Schreinskunst hervorzubringen vermag. Die ältere Forschung hatte ihn gar als Initialwerk der reichen rheinischen Schreinstradition gewertet. Als auswertbares Material stehen hauptsächlich eine chronikalische Quelle des Kölner Historiographen Aegidius Gelenius, die Vita brevis S. Marsi, Quellen zur Geschichte des Essener Stiftes und der einmalig umfangreiche Bestand an ottonischen Goldschmiedewerken des Domschatzes zur Verfügung. Nahezu monographisch liest sich das aufschlussreiche, knapp 40 S. lange Kap. über den Schrein im Zusammenhang mit dem Kölner Severinsschrein und den frühen Reliquienschreinen des Rhein-Maas-Gebietes. Jo.B.

Buck, Elisabeth: **Religion in Bewegung.** Sekundarstufe I. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005. kt € 24,90 228 S., ISBN: 3–525–61583–3

Das Konzept ganzheitlichen Lernens mit allen Sinnen steht im Zentrum dieses Titels, der sich für Lehrende der Sekundarstufe I aller Schulformen eignet. Im bewegten Religionsunterricht wird gespielt, aber ebenso wichtig ist die Reflexion des unmittelbar am eigenen Körper Erlebten, wodurch sich durch die sinnlichen Eindrücke neue Perspektiven und Zugänge eröffnen. So bietet das Buch einen fundierten theoretischen Hintergrund zum Konzept des verfolgten Ansatzes (9–20), ehe die Vf.in Unterrichtsanregungen zu acht Themenbereichen vorstellt: von „Sich einfinden im Religionsunterricht" über „Gott, wer bist du?", Abraham, die Zehn Gebote, David, Jesus, hier zusätzlich noch die Passion und Ostern, hin zum Umgang mit Fremdheit. Oft steht eine bestimmte Bibelpassage im Vordergrund, wozu gearbeitet wird. Zahlreiche Fotos veranschaulichen die Unterrichtsvorschläge, die sich mit Hilfe der enthaltenen Materialien und Kopiervorlagen leicht umsetzen lassen. Lieder, Gesprächsideen, Landkarten, Bewegungsablaufschemata, Bastelanregungen und didaktische Hinweise runden das Buch ab, das somit ausführliche Vorschläge macht, die aber den konkreten schulischen Gegebenheiten sowie der Lerngruppe entsprechend abgewandelt werden können. Insgesamt vermittelt die Vf.in einen Eindruck von der bunten Vielfalt des bewegten Religionsunterrichts, was ihr Werk zu einer wertvollen Ergänzung macht, die lehrwerksbegleitend und -unabhängig zum Einsatz kommen kann, wobei die Themenübersicht im Anhang schnell aufzeigt, welcher Unterrichtsvorschlag sich zu einem bestimmten Stichwort anbietet. B. I.

Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie aus Gotteserfahrung. Band III: Von der Aufklärung bis zur Gegenwart, hg. v. Mariano Delgado / Gotthard Fuchs. – Fribourg: Academic Press 2005. 608 S., geb. € 58,00 ISBN: 3–7278–1514–0

Dieser abschließende Bd bietet Essays von 27 TheologInnen und einem Romanisten zu folgenden laut Herausgeber "aus dem schauenden Herzen der Kirche" kommenden (10) Persönlichkeiten: Schleiermacher, Sailer, Kierkegaard, Rosmini-Serbati, Newman, von Hügel, Solowjew, E. Stein, Bonhoeffer, Delp, Teilhard de Chardin, Merton, de Certeau, S. Weil, Delbrêl, Przywara, Guardini, Congar, Chenu, K. Rahner, von Balthasar, De Lubac, Romero, Câmaras, F. König, Unamuno, Machado, Cioran. Man bemerkt, dass auch Autoren, die sich ausdrücklich von Mystik distanziert haben (wie der letztgenannte oder der dänische Philosoph) souverän vereinnahmt wurden; ferner muss man in vielen Fällen „Kirchenkritik" durch „Ekklesiologie" und „Mystiker" durch „Theologen" ersetzen. Es handelt sich somit um einen Bd exklusiv von, über und für Theologen, da einerseits jede andere Zugangsweise zur Mystik (z.B. religionswissenschaftlich oder mentalitätsgeschichtlich) ausgeschlossen bleibt, andererseits ErlebnismystikerInnen des 19. und 20. Jh.s, die nicht dem Bereich von Theologie oder Philosophie zugehören, nicht einmal erwähnt werden (wie etwa eine Elisabeth von der Trinität oder ein Padre Pio). P. D.

Juhant, Janez: **Globalisierung, Kirche und postmoderner Mensch**. – Münster: Lit 2005. 188 S. (Theologie Ost – West. Europäische Perspektiven, 2), kt € 19,90 ISBN: 3–8258–6664–5

Während sich die Religion entgegen vielen Erwartungen in einigen modernen Gesellschaften behaupten und sogar an Bedeutung zulegen kann, zeigt sich, wie es derweil kirchlich-institutionelle Barrieren dem gläubigen und zugleich moralisch individualisierten Menschen erschweren, seine Religiosität noch im Raum der Kirche zu leben. Inwieweit die dort beheimateten Christen ihren Glauben auch fernstehenden Menschen zu vermitteln in der Lage sind, hängt, so die These des vorliegenden Buches, zuallererst davon ab, wie sehr die kirchliche Gemeinschaft in sich wirkliche Gemeinschaft ist und wie sehr jedem Einzelnen darin echte Anerkennung zuteil wird.

Aus seiner osteuropäischen Perspektive lässt der aus Slowenien stammende Autor ein besonderes Empfinden für das erkennen, was Freiheit nicht nur im Politischen, sondern auch im Kirchlichen bedeuten kann und muss. Streitpunkte des innerkirchlichen Lebens, etwa die Rolle der Frau oder das leidige Thema des Zölibats, entfachen demnach immer wieder Störfeuer, durch das die Glaubenden trotz der ihnen in tagtäglicher Umwelt abverlangten Selbstverantwortung ein hohes Maß an Freiheitsverlust erfahren.

Mit Wohlwollen und angemessen kritischem Bewusstsein wagt der Vf. einen Blick in die Zukunft der Kirche: Die institutionellen Verkrustungen müssen durchbrochen werden – solange nicht alle frei sind, ist es niemand. Kr.

Mayer-Tasch, Peter / **Mayerhofer**, Bernd: **Die Himmelsleiter.** Stufen zum Paradies, – Frankfurt a. Main: Insel 2005. 101 S. (Insel-Bücherei 1272), kt € 12,80 ISBN: 3–458–19272–7

Das vorliegende bibliophile Büchlein ist gewissermaßen eine kleine Kulturgeschichte des Symbols der Himmelsleiter (und darüber hinaus der Leiter überhaupt). Die Himmelsleiter wird in erklärendem Wort sowie in Bildern und literarischen Texten als „Sinnbild der Grenzüberschreitung, der Transzendenz und Transgression" (9) vorgestellt. Die Darstellung ist essayhaft-assoziativ und erhebt keinen „wissenschaftlichen Anspruch". G. G.

Reformierte Bekenntnisschriften. Eine Auswahl von den Anfängen bis zur Gegenwart, hg. v. Georg Plasger und Matthias Freudenberg. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005. 280 S., Ln. € 19,90 ISBN 3–525–56702–2

Weil es seit längerer Zeit keine Sammlung von reformierten Bekenntnisschriften auf dem Markt gibt, haben die Hg. gut daran getan, jetzt eine solche zu besorgen. Insgesamt 17 Bekenntnischrfiten aus dem 16.,17. und 20. Jh. werden hier in modernisiertem Deutsch wiedergegeben. Die Auswahl wird verantwortet und die Texte werden begleitet von ausgezeichneten Einführungen, Literaturhinweisen und einem hilfreichen Register. In der allgemeinen Einführung wird auf die Karakteristika der reformierten Bekenntnissen hingewiesen. Diese Ausgabe ist – nicht zuletzt wegen Gestaltung und Preis – sehr geeignet für die Ausbildung in Kirche und Schule. Sie kann ebenfalls beitragen zum ökumenischen Gespräch, weil hier das Eigene der reformierten Lehre in Ihren Quellen klar und kompakt zum Ausdruck kommt. H. J. S.

Schmitz, Heribert: **Neue Studien zum kirchlichen Hochschulrecht.** – Würzburg: Echter 2005. 458 S. (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, 35), pb € 35,00 ISBN: 3–429–02690–3

Als Weiterführung des 1990 erschienenen Bdes „Studien zum kirchlichen Hochschulrecht" (= Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft; 8) liegt nun ein neuer Bd vor, in dem zunächst seit dem Jahr 1990 an verschiedenen Stellen publizierte Aufsätze des renommierten Münchner Kanonisten Heribert Schmitz unverändert abgedruckt wurden. Darauf folgt die Veröffentlichung einiger bislang unzugänglicher Stellungnahmen zu hochschulrechtlichen Fragen aus den Jahren 1981 bis 2003, zu denen Sch. als auf diesem Rechtsgebiet ausgewiesener Experte angefragt wurde.

Zum einen diskutieren die Studien Konfliktfelder im kirchlichen Hochschulbereich, wie z. B. die stets aktuelle Nihil-obstat-Problematik, das kirchliche Beanstandungsrecht, Probleme im Zusammenhang mit der Errichtung wissenschaftlicher Hochschulinstitutionen für Katholische Theologie. Zum anderen bietet der vorliegende Bd eine Auseinandersetzung mit Grundsatzfragen zum kirchlichen Hochschulrecht, wie z. B. die Anforderungen im Zusammenhang mit den verschiedenen Qualifikationen im Fach Katholische Theologie, die Frage nach der Lehrtätigkeit von Personen ohne theologische Qualifikation oder von nicht-katholischen Personen bis hin zur Auseinandersetzung mit besonderen Rechtsfiguren wie etwa dem Honorarprofessor oder der Stiftungsprofessur.

Ein umfangreiches Register, aufgeschlüsselt nach Personen, Orten, Textstellen und Sachbegriffen erweist sich als hilfreiches Instrumentarium bei der Erschließung dieser aufgrund des Zusammenspiels von rein kirchlichen Rechtsvorschriften, Staatskirchenrecht und staatlichem Hochschulrecht nicht leicht zugänglichen Materie. F. S.

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

Das Buch präsentiert die Vorrede Calvins zu seinem Psalmenkommentar in der Übersetzung von Rudolf Schwarz sowie gesammelte Untersuchungen zu den Auslegungen von Ps 16, 23, 51, 130 und 145. Die Ausführungen bewegen sich zwischen einer knapp zusammenfassenden Paraphrase der Psalmenauslegung von Calvin und deren Interpretation, insofern zu einzelnen Punkten Hintergründe in Theologie und Wirken des Calvin benannt werden. Hinweise, die anderen Psalmenauslegungen aus Vergangenheit und Gegenwart (Martin Luther, Notker Füglister u. a.) entnommen sind, bleiben eher etwas unzusammenhängend (vgl. z. B. 43f). Ähnlich assoziativ wirkt es, wenn anlässlich der Verwendung von „paterna dulcedo" in Calvins Text weitere Verwendungen von dulcedo in der christlichen Frömmigkeit, z. B. im Blick auf die Gottesmutter Maria, kommentarlos angeführt werden (vgl. 48f). E.-M. F.

Stölting, Ulrike: **Christliche Frauenmystik im Mittelalter.** Historisch-theologische Analyse. – Mainz: Grünewald 2005. 551 S., brosch. € 39,80 ISBN: 3–7867–2571–3

Das 13. Jh. wird als Hoch-Zeit der Frauenmystik angesehen. Die Vf.in versucht mit dieser historisch-kritischen Studie eine Annäherung an das Denken und an die Mystik der zu dieser Zeit literarisch produktiven Autorinnen. Im Gegensatz zu bereits vorliegenden historisch-biographischen Arbeiten (z. B. Kurt Ruh) setzt sie dabei den Fokus auf theologie- und kulturgeschichtliche Fragestellungen.

Ausgehend von z. T. terminologischen Vorbemerkungen gliedert sich die Analyse in fünf Großkapitel: Europäische Frauenmystik im 12. Jh., flämische Beginen-Mystikerinnen in der ersten Hälfte des 13. Jh.s, deutsche Mystik im 13. Jh. sowie französischsprachige Mystik und franziskanische Frauenmystik im späten 13. und zu Beginn des 14. Jh.s. Den einzelnen Untersuchungen werden jeweils charakteristische Textauszüge in neuhochdeutscher Übersetzung beigefügt. Schließlich gelingt es der Vf.in am Ende ihrer Analyse, bestimmte, das Gesamtphänomen Frauenmystik betreffende Aspekte zu formulieren, wie z. B. die charakteristische Mystik als‚Liebesmystik', in deren Mittelpunkt die liebende Begegnung und Einung mit dem ebenso sich nach Liebe sehnenden Gott steht (unio mystica), oder die starke Betonung der Keuschheit bzw. die Braut und Bräutigam-Metaphorik zur Beschreibung der jungfräulichen Liebe zu dem v. a. in seiner Göttlichkeit wahrgenommenen Jesus Christus.

Eine aufschlussreiche und sehr bereichernde Publikation, die im Kontext etwaiger postmoderner Religiosität Einblicke in ganz spezifische Formen religiöser Erfahrung gewährleistet. T. A.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, D-93080 Pentling;
Dr. Stefan Böntert, Silbergraben 4, D-99097 Erfurt;
Prof. Dr. Harald Buchinger, Schenkenstr. 8–10, A-1010 Wien;
Dr. Bernhard Dieckmann, Am Schützenplatz 12, D-35039 Marburg;
Prof. Dr. Rudolf Englert, Universitätsstr. 12, D-45117 Essen;
Prof. Dr. Christian Frevel, Postfach 102148, D-44721 Bochum;
Prof. Dr. Alfons Fürst, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Stephan Goertz, Albinistr. 7, D-55116 Mainz;
Prof. Dr. Dr. Manfred Görg, Jenaer Str. 4, D-80992 München;
Dr. phil. h. c. Hans Hermann Henrix, Klemensstr. 16, D-52074 Aachen;
Prof. Dr. Bernd Jochen Hilberath, Liebermeisterstr. 18, D-72076 Tübingen;
Prof. Dr. Gregor Maria Hoff, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg;
Dr. Burkhard Jürgens, Eichendorffstr. 43, D-78166 Donaueschingen;
Prof. Dr. Rainer Kampling, Schwendenerstr. 31–33, D-14195 Berlin;
Dr. Tobias Kläden, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Prof. Dr. Joachim Kuropka, Postfach 15 53, D-49364 Vechta;
Prof. Dr. Volker Leppin, Fürstengraben 6, D-07743 Jena;
Prof. Dr. Andreas Lindemann, An der Rehwiese 38, D-33617 Bielefeld;
Prof. Dr. Hubertus Lutterbach, Universitätsstr. 12, D-45117 Essen;
Prof. Dr. Kurt Meier, Hoepnerstr. 4 A, D-04157 Leipzig;
Prof. Dr. Manfred Oeming, Kisselgasse 1, D-69117 Heidelberg ;
Prof. Dr. Johanna Rahner, An der Universität 2, D-96045 Bamberg;
Dr. Stefan Rau, St.-Josefskirchplatz 11, D-48153 Münster;
Prof. Dr. Graf Henning von Reventlow, Laerholzstr. 29, D-44801 Bochum;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Thomas Ruster, Brüsselerstr. 26, D-53332 Bornheim;
Dr. Christian Spieß, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Dr. Klaus Unterburger, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Martin Wichmann, Lotzbeckstr. 7, D-77933 Lahr;
Prof. em. Dr. Aloysius Winter, Haimbacher Str. 45, D-36041 Fulda;
Dr. Eckard Wolz-Gottwald, Hohenzollernring 60, 48145 Münster;
Dr. Helmut Zander, Am Wicheslhof 46, D- 53111 Bonn;
Prof. Dr. Dr. Paul Zulehner, Dr. Karl-Lugerring 1, A-1010 Wien.

Impressum

Theologische Revue (ThRv)
Johannisstraße 8–10, D-48143 Münster
Tel. (0251) 832256, Fax (0251) 8328357, 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 2007
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

© 2007 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

RELIGIONSGESCHICHTE

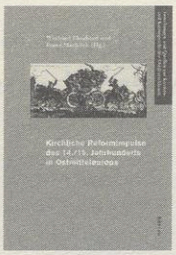
EINE AUSWAHL



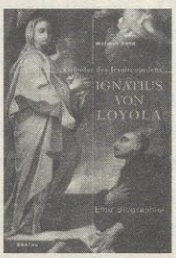
Edmund Hermsen
Faktor Religion
Geschichte der Kindheit vom Mittelalter bis zur Gegenwart
Bearbeitet von Tilmann Walter
2006. XII, 289 S. Gb.
ISBN 978-3-412-05906-4



Martin Scharfe
Über die Religion
Glaube und Zweifel in der Volkskultur
2004. XII, 331 S. 50 s/w-Abb. Gb. mit SU.
ISBN 978-3-412-07504-0



Winfried Eberhard, Franz Machilek (Hg.)
Kirchliche Reformimpulse des 14./15. Jahrhunderts in Ostmitteleuropa
(Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands, Band 36)
2006. VIII, 374 S. Gb.
ISBN 978-3-412-26105-4



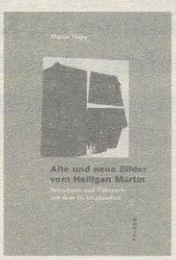
Helmut Feld
Ignatius von Loyola
Gründer des Jesuitenordens
2006. XIII, 483 S. 1 farb. Frontispiz. Gb. mit SU.
ISBN 978-3-412-33005-7



Dieter R. Bauer, Helmut Feld, Ulrich Köpf (Hg.)
Franziskus von Assisi
Das Bild des Heiligen aus neuer Sicht
(Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, Band 54)
2005. X, 287 S. 26 s/w-Abb. auf 20 Taf. Gb. mit SU.
ISBN 978-3-412-09403-4



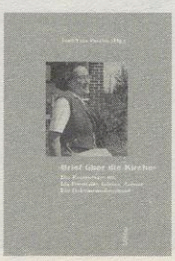
Stefan Johannes Morent, Marianne Richert Pfau
Hildegard von Bingen
Der Klang des Himmels.
(Europäische Komponistinnen, Bd. 1)
2005. 401 S. 12 s/w-Abb. auf 12 Tafeln. Mit Musik-CD. Gb. mit SU.
ISBN 978-3-412-11504-3



Martin Happ
Alte und neue Bilder vom Heiligen Martin
Brauchtum und Gebrauch seit dem 19. Jahrhundert
(Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte, Band 37)
2006. IV, 440 S. 17 s/w-Abb. auf 15 Taf. Br.
ISBN 978-3-412-05706-0



Hans Joas (Hg.)
Die Zehn Gebote
Ein widersprüchliches Erbe?
Bearb. von Christian Holtorf.
(Schriften des Deutschen Hygiene-Museums Dresden, Band 5)
2006. 188 S. Br.
ISBN 978-3-412-36405-2

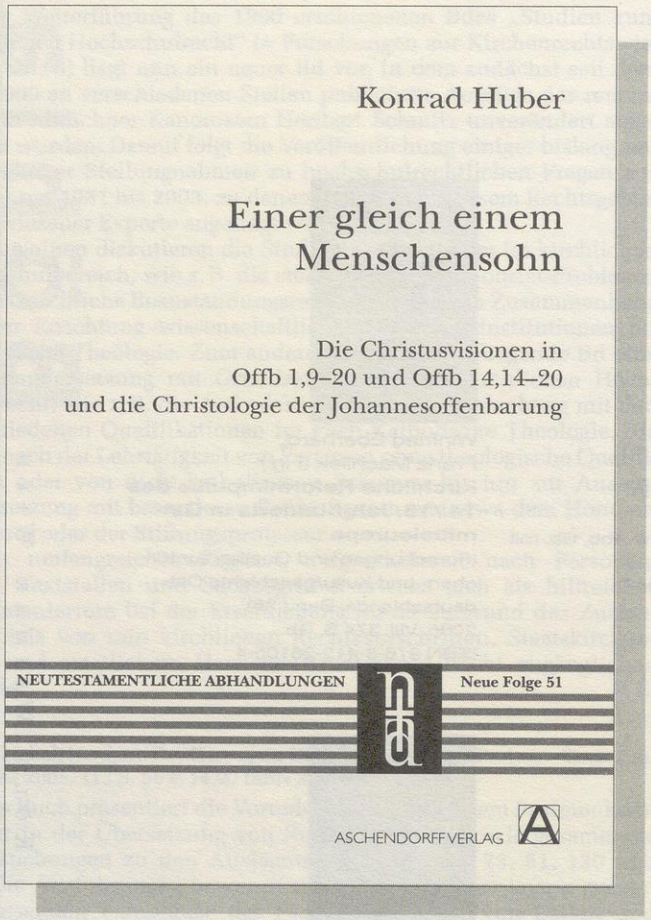


Jean-Yves Paraïso (Hg.)
»Brief über die Kirche«
Die Kontroverse um Ida Friederike Görres' Aufsatz. Ein Dokumentationsband
Herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von Jean-Yves Paraïso
(Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte, Band 35)
2005. 611 S. Gb.
ISBN 978-3-412-11905-8

Ursulaplatz 1 • 50668 Köln • Telefon (0221) 913900 • Fax 9139011 • e-mail: vertrieb@boehlau.de • www.boehlau.de

070312

Böhlau
KÖLN WEIMAR WIEN



Konrad Huber

Einer gleich einem Menschensohn

Die Christusvisionen in Offb 1,9–20 und Offb 14,14–20 und die Christologie der Johannesoffenbarung

Die Arbeit unternimmt zunächst eine eingehende Textanalyse jener beiden Christusvisionen in Offb 1,9–20 und Offb 14,14–20, in denen Christus in der Figur des Menschensohngleichen geschaut wird. Im Anschluss daran fragt sie nach den Bezugsmomenten zwischen diesen beiden Texten sowie nach ihren strukturellen Entsprechungen und thematisch-inhaltlichen Übereinstimmungen mit den übrigen beiden Christusvisionen in Offb 5 (Lamm) und Offb 19 (Reiter auf weißem Pferd). Die derart visionär vermittelte Christusbotschaft zeigt deutlich, dass der Offenbarung des Johannes eine durchaus eigenständige, keineswegs minder wichtige Stimme im Konzert der vielfältigen christologischen Ansätze innerhalb des Neuen Testaments zukommt.

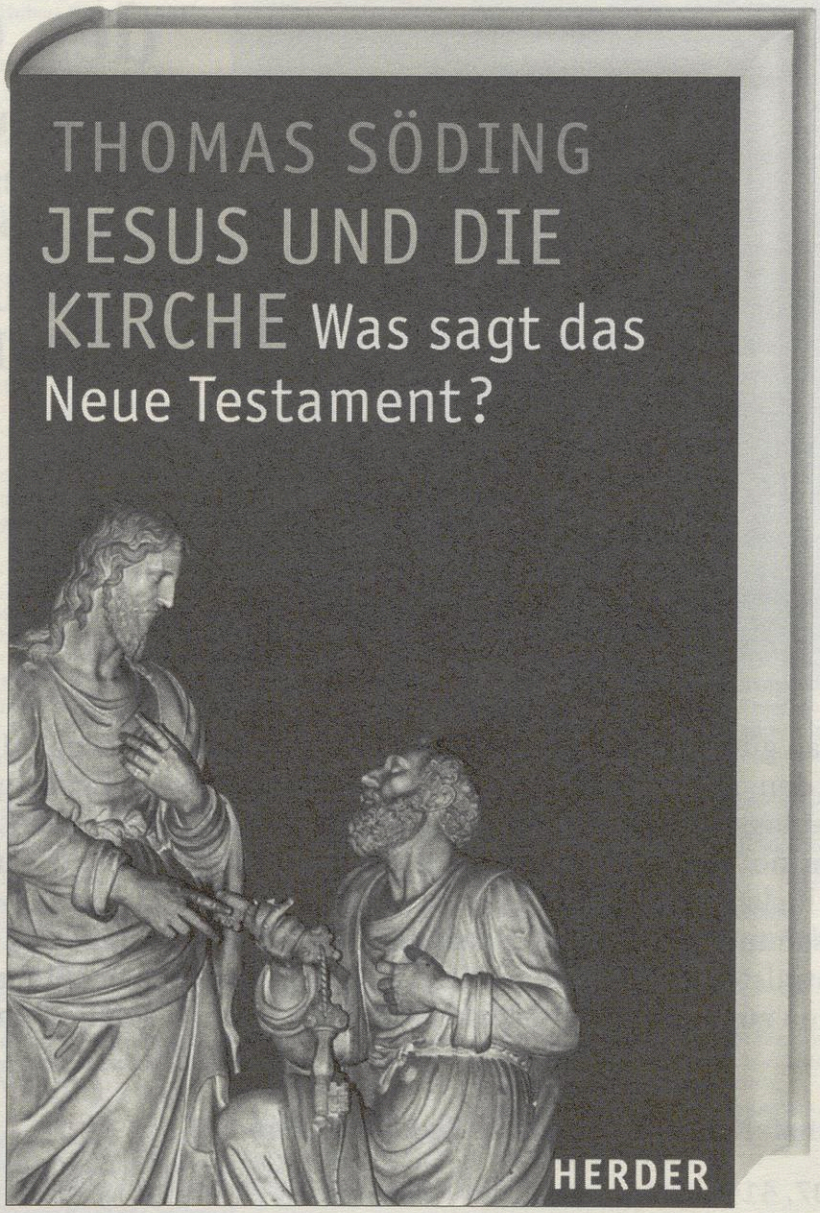
Neutestamentliche Abhandlungen, Band 51
2007, VIII und 361 Seiten, geb. 49,– € / sFr 84,–
ISBN 978-3-402-04799-6

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff.de/buchverlag

Wozu Kirche?

Thomas Söding
Jesus und die Kirche
Was sagt das Neue Testament?
13,9 x 21,4 cm, 320 Seiten,
gebunden mit Schutzumschlag
***€ 24,90** /SFr 43.70*
€[A] 25,60
ISBN 978-3-451-29099-2

Weshalb gibt es die Kirche überhaupt? Wer gehört zu ihr? Wie kann sie Gott und den Menschen dienen? Welche Zukunft hat sie? Viele Antworten, viele Erwartungen und Erfahrungen, viele Hoffnungen und Enttäuschungen – all das macht eine Rückbesinnung auf den neutestamentlichen Ursprung unverzichtbar: auf Jesus von Nazareth und das Glaubensverständnis der ersten Christen.
Thomas Söding stellt wichtige Ansätze des Neuen Testaments vor, nicht mit dem Anspruch, schnelle Rezepte für die Lösung gegenwärtiger Probleme zu bieten. Wohl aber mit dem Ziel, den Sinn für die Frohe Botschaft zu schärfen, von der die Kirche lebt.



Erhältlich in jeder Buchhandlung!

Europreis Österreich [A] = unverbindliche Preisempfehlung

www.herder.de

HERDER



Peter Lüning

Der Mensch im Angesicht des Gekreuzigten

Untersuchungen zum Kreuzesverständnis von Erich Przywara, Karl Rahner, Jon Sobrino und Hans Urs von Balthasar

Zwar gibt es schon zahlreiche Einzelstudien zu den von Ignatius von Loyola geprägten Theologen Erich Przywara, Karl Rahner, Jon Sobrino und Hans Urs von Balthasar. Jedoch ist bislang eine grundlegende und kritische Zusammenschau ihrer Ansätze in einer der zentralsten Fragen, dem Verhältnis des Menschen zum gekreuzigten Jesus Christus, ausgeblieben. Mit der vorliegenden Arbeit wird diese Lücke geschlossen. Zugleich soll mit Hilfe ignatianischen Denkens aufgezeigt werden, dass eine universale Bedeutung des Gekreuzigten in seinem heilgeschichtlichen Geltungsanspruch an die Menschen ein wechselseitiges Ineinandergreifen von analogem und dialektischem Denken möglich und notwendig macht.

Münsterische Beiträge zur Theologie, Band 65

2007, 414 Seiten, 54,– € / sFr 92,–
ISBN 978-3-402-02520-8

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff.de/buchverlag

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 4 | **2007** | **103. Jahrgang**

Früher Paulus mit Spätfolgen. Eine Bilanz zur neuesten Thessalonicherbrief-Forschung (Stefan Schreiber) Sp. 265

Allgemeines / Festschriften / Universallexika . . . . . Sp. 283

Drobinski, Matthias: Oh Gott, die Kirche. Versuch über das katholische Deutschland (Björn Igelbrink)

Feldmann, Christian: Papst Benedikt XVI. Eine kritische Biographie (Wolfgang Beinert)

Jehle, Frank: Emil Brunner. Theologe im 20. Jahrhundert (Kurt Meier)

Neuner, Josef: Der indische Joseph. Erinnerungen aus meinem Leben (Michael Fuß)

Theologien der Gegenwart. Eine Einführung (Wolfgang Beinert)

Exegese AT . . . . . Sp. 291

Wöhrle, Jakob: Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuches. Entstehung und Komposition (Burkard M. Zapff)

Exegese NT . . . . . Sp. 294

Finze-Michaelsen, Holger: Das andere Glück. Die Seligpreisungen Jesu in der Bergpredikt (Jan Loffeld)

Klein, Hans: Lukasstudien (Hans-Georg Gradl)

Dogmatik . . . . . Sp. 297

Katechismus der Katholischen Kirche. Kompendium, Übersetzung aus dem Italienischen im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz (Josef Kreiml)

Sander, Hans-Joachim: Einführung in die Gotteslehre (Jürgen Werbick)

Stock, Alex: Poetische Dogmatik. Gotteslehre, 1. Orte (Michael Schulz)

Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 302

Müller, Sascha: Kritik und Theolgie. Christliche Glaubens- und Schrifthermeneutik nach Richard Simon (1638–1712) (Lothar Lies SJ)

Kirchengeschichte / Patrologie . . . . . Sp. 303

Expansion und Gefährdung. Amerikanische Mission und Europäische Krise der Jesuiten im 18. Jahrhundert, hg. v. Rolf Decot (Paul Oberholzer)

Isemann, Moritz: Die Verwaltung der päpstlichen Staatsschuld in der Frühen Neuzeit. Sekretariat, Computisterie und Depositerie der Monti vom 16. bis zum ausgehenden 18. Jahrhundert (Bernward Schmidt)

Mörke, Olaf: Die Reformation. Voraussetzungen und Durchsetzung (Klaus Unterburger)

Katholizismus und Judentum. Gemeinsamkeiten und Verwerfungen vom 16. bis zum 20. Jahrhundert, hg. v. Florian Schuller / Giuseppe Veltri / Hubert Wolf (Hans Hermann Henrix)

Moraltheolgie . . . . . Sp. 313

Dalferth, Ingolf U.: Das Böse. Essay über die Denkform des Unbegreiflichen (Jürgen Bründl)

Goertz, Stephan: Weil Ethik praktisch werden will. Philosophisch-theologische Studien zum Theorie-Praxis-Verhältnis (Walter Lesch)

Rey-Stocker, Irmi: Anfang und Ende des menschlichen Lebens aus der Sicht der Medizin und der drei monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam (Volker Eid)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 318

George, Stephan: Bestattung und katholische Begräbnisliturgie in der SBZ / DDR. Eine Untersuchung unter Berücksichtigung präskriptiver und deskriptiver Quellen (Kelmens Richter)

Leib Christi sein – feiern – werden. Ort und Gestalt der Eucharistiefeier in der Pfarrei, hg. im Auftrag des Liturgischen Instituts der deutschsprachigen Schweiz in Freiburg und des Instituts für Liturgiewissenschaft der Universität Freiburg Schweiz v. Martin Klöckener / Peter Spichtig (Klemens Richter)

Gottesdienst in Zeitgenossenschaft. Positionsbestimmungen 40 Jahre nach der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, hg. v. Martin Klöckener / Benedikt Kranmann (Klemens Richter)

Ökumene . . . . . Sp. 321

Wege zum Heil? Religiöse Bekenntnisgemeinschaften in Österreich: Mennonitische Freikirche und Pfingstkirche Gemeinde Gottes. Ökumenische und interreligiöse Perspektiven, hg. v. Johann Hirnsperger / Christian Wessely (Hans Jörg Urban)

Il dialogo die credenti sulla di S. Francesco. Ordine dei Frati Minori – Servizio per il Dialogo (Wolfgang Beinert)

Von Gott angenommen – in Christus verwandelt. Die Rechtfertigungslehre im multilateralen ökumenischen Dialog, hg. v. Uwe Swarat / Johannes Oeldemann / Dagmar Heller (Gunther Wenz)

Philosophie . . . . . Sp. 323

Böhnke, Michael / Schärtl, Thomas: Was uns der Tod zu denken gibt. Philosophisch-theologische Essays (Gisbert Greshake)

Büchner, Christine: Gottes Kreatur – „ein reines Nichts"? Einheit Gottes als Ermöglichung von Geschöpflichkeit und Personalität im Werk Meister Eckharts (Irmgard Kampmann)

Wirtz, Christian: Der gekreuzigte Odysseus. „Umbesetzung" als Form des christlichen Verhältnisses zur Welt als dem Anderen (Corinna Schwarz)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 329

Bunge, Alejandro W.: Las claves del Código. El libro I del Código de Derecho Canonico (Klaus Lüdicke)

Rieger, Rafael M.: Communiter sint sacerdotes. Standesanforderungen für Dozenten an den staatlichen Katholisch-Theologischen Fakultäten in Deutschland nach Kirchen- und Staatskirchenrecht (Heribert Schmitz)

Sozialethik . . . . . Sp. 333

Soziale Arbeit und Ethik im 21. Jahrhundert. Ein Handbuch, hg. v. Susanne Dungs / Uwe Gerber / Renate Zitt (Kurt Meier)

Hübenthal, Christoph: Grundlegung der christlichen Sozialethik. Versuch eines freiheitsanalytisch-handlungsreflexiven Ansatzes (Matthias Möhring-Hesse)

Praktische Theologie . . . . . Sp. 338

Feige, Andreas / Tzscheetzsch, Werner: Christlicher Religionsunterricht im religionsneutralen Staat? Unterrichtliche Zielvorstellungen und religiöses Selbstverständnis von ev. und kath. Religionslehrerinnen und -lehrern in Baden-Württemberg. Eine empirisch-repräsentative Befragung (Björn Igelbrink)

Religionslehrerin oder Religionslehrer werden. Zwölf Analysen berufsbiografischer Selbstwahrnehmungen, hg. v. Andreas Feige / Bernhard Dressler / Werner Tzscheetzsch (Björn Igelbrink)

Zillessen, Dietrich: Gegenreligion. Über religiöse Bildung und experimentelle Didaktik (Gudrun Lohkemper)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 341

Bernhardt, Reinhold: Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion (Hansjörg Schmid)

Wimmer, Stefan Jakob / Leimgruber, Stephan: Von Adam bis Muhammad. Bibel und Koran im Vergleich (Christoph Elsas)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 345

Bibliographie . . . . . Sp. 346

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

LS: Theol A 010

Gd 128. 4°

ZID

Früher Paulus mit Spätfolgen

Eine Bilanz zur neuesten Thessalonicherbrief-Forschung

Von Stefan Schreiber

Bereits seit etlichen Jahren sind die beiden Thessalonicherbriefe aus ihrem forschungsgeschichtlichen Schattendasein herausgetreten und haben zunehmend Beachtung gefunden – mit guten Gründen: Der 1 Thess verspricht als ältestes christliches Schriftstück den frühesten Einblick in die paulinische Erstverkündigung in einer griechischen Großstadt und in die Lebensbedingungen einer neu gegründeten christlichen Hausgemeinde. Der 2 Thess bietet entweder (bei Annahme seiner Authentizität) eine zeitnahe Präzisierung, Ergänzung oder Korrektur des 1 Thess durch Paulus selbst, oder (bei Annahme seines deuteropaulinischen Charakters) eine frühe Auslegung des 1 Thess unter gewandelten geschichtlichen Bedingungen, aber im Bemühen um ein Leben in Orientierung an der paulinischen Tradition. Weil in der Frage der Verfasserschaft des 2 Thess ein Konsens immer noch nicht erreicht ist, beansprucht die Diskussion darüber die Kräfte der Forschung stark. Anders die Forschungslage zum 1 Thess: Paulinische Verfasserschaft und Integrität des Briefes sind heute weithin anerkannt, so dass in den zurückliegenden zehn Jahren etliche Arbeiten die geschichtliche Verankerung und die darauf bezogene Briefstrategie untersuchen konnten.

Brieftheorie und Rhetorik

Dabei ist noch lange nicht selbstverständlich, wie der Briefcharakter der Thessalonicherbriefe für die Auslegung Bedeutung gewinnt. Schwerpunktmäßig in der englischsprachigen Forschung wurden formale Analysemodelle favorisiert, die die Argumentationsstrukturen der Briefe mittels der Schemata antiker Rhetorik präziser erfassen wollen. Ein Brief wird gleichsam als Rede analysiert, was mit der rekonstruierten „Gebrauchssituation" begründet werden kann: Die Briefe des Paulus werden bei einer Gemeindeversammlung vorgelesen und nähern sich so dem Charakter mündlicher Rede. Einen Boom erlebte diese Anwendung des Rhetorical Criticism auf die Thessalonicherbriefe etwa Mitte der 80er bis Mitte der 90er Jahre.[1] Im Ergebnis liegen teilweise deutlich voneinander abweichende rhetorische Varianten vor.

Ein von *Karl Donfried* und *Johannes Beutler* herausgegebener Sammelband (2000) greift die Debatte um das Verhältnis von antiker Rhetorik und Epistolographie auf. Der erste Teil (29–131) diskutiert dieses Verhältnis anhand des Fallbeispiels 1 Thess 2,1–12.[2] Im zweiten Teil (133–339) werden im Blick auf den ganzen Brief Möglichkeiten und Grenzen beider Zugänge erörtert. Bei der epistolographischen Analyse werden Form *und* Inhalt als Strukturkriterien betont (J. Lambrecht), eine Einordnung als Freundschaftsbrief scheint möglich (J. Schoon-Janßen). Die rhetorische Analyse (F. Hughes) findet Überzeugungsstrategien über die Zwischeninstanz der „rhetorischen Situation" mit der historischen Situation verbunden. Die Frage nach einer Synthese beider Zugänge wird vorsichtig positiv beantwortet, freilich mit eindeutiger Priorität der Rhetorik (C. Wanamaker, E. Krentz, R. Collins). Offene Probleme werden deutlich, z. B. aus welchen Quellen die rhetorische Theorie zu gewinnen ist (Aristoteles, die lateinischen Rhetoriker) oder welchem Genus 1 Thess zugehört (epideiktisch oder deliberativ).

Als jüngstes Beispiel einer rhetorischen Analyse der Thessalonicherbriefe sei der rezente Kommentar von *Ben Witherington* erwähnt, der die Briefe programmatisch als Rhetorik im Gegensatz zur Epistolographie interpretiert.[3] Er setzt voraus, dass Paulus „is writing in such a way that the content of the document can be orally delivered in a house church worship setting" (17). Dass ein Brief eine grundlegend andere Performance des Vortrags impliziert als eine Rede, blendet Witherington aus. Seine Darstellung des Sachverhalts gerät ausgesprochen affirmativ und seine Argumentation beschränkt sich großteils auf eine Widerlegung von *Abraham Malherbes*[4] Klassifizierung als paraenetic letters (17–20), womit freilich weder der Briefcharakter als solcher falsifiziert noch das rhetorische Genus plausibel gemacht ist. Auch Witherington kommt nicht umhin, am Anfang und Ende der Briefe typische Briefelemente zu konstatieren, die er dann mit rhetorischen Redeteilen verbindet.[5] 1 Thess weist er dem epideiktischen (21–29), 2 Thess dem deliberativen (29–36) Genus zu. Zu weitreichende Folgerungen aus diesen Bestimmungen können aber leicht in die Irre führen. Für 1 Thess betont Witherington den pastoralen Ton (28f.), der zur Verwendung des Briefes „as a part of an act of worship [...] in which the heart and soul of this document serves as the discourse or sermon or homily for that worship service" (29) passe.[6] Wie schnell dabei anachronistische Assoziationen wachgerufen werden, liegt auf der Hand. Die stärkere Beanspruchung von paulinischer Autorität in 2 Thess verdanke sich laut Witherington schlicht der Gattung des *genus deliberativum*, zu der eben der (knappe) Hinweis auf Autorität gehöre (34). Eine situationsbedingte Notwendigkeit der Vergewisserung der paulinischen Autorität in nachpaulinischer Zeit kann so gar nicht in den Blick kommen.

Mit der Anwendung rhetorischer Termini auf Briefstrukturen ist letztlich nicht viel gewonnen. In der Diskussion um das Verhältnis von antiker Epistolographie und Rhetorik wird man stärker wahrnehmen müssen, dass in Theorie und Praxis der Antike Brief und Rede als eigene Formen betrachtet wurden, die erst in der Spätantike teilweise zusammenfließen.[7] Weiterführend kann dann eine Analyse der Textstruktur mit den Mitteln und Einsichten der Epistolographie sein, wodurch die Funktion einzelner Passagen deutlicher hervortritt.[8] So lässt sich z. B. das alte Problem, die Danksagung des 1 Thess in 1,2–3,13 und damit über die Hälfte des Briefes umfassend zu bestimmen, mittels der Briefform lösen: Erkennt man die Danksagung als Funktion des brieflichen Proömiums 1,2–10 und lässt dieses mit 1,10 enden,[9] entsteht Raum für die Ausdifferenzierung einer Eröffnung des Briefkorpus in 2,1–12 (in der Funktion der brieflichen

[1] *Robert Jewett*, The Thessalonian Correspondence. Pauline Rhetoric and Millenarian Piety (Foundations and Facets), Philadelphia 1986; *Glenn S. Holland*, The Tradition That You Have Received from Us. 2 Thessalonians in the Pauline Tradition (HUTh 24), Tübingen 1988, 6–58; *Frank W. Hughes*, Early Christian Rhetoric and 2 Thessalonians (JSNT.S 30), Sheffield 1989; *Ders.*, The Rhetoric of 1 Thessalonians, in: R. F. Collins (Hg.), The Thessalonian Correspondence (BEThL 87), Leuven 1990, 94–116; *Thomas H. Olbricht*, An Aristotelian Rhetorical Analysis of 1 Thessalonians, in: Greeks, Romans, and Christians (FS A. J. Malherbe), Philadelphia 1990, 216–236; *Charles A. Wanamaker*, The Epistles to the Thessalonians (NIGTC), Grand Rapids 1990; *Wilhelm Wuellner*, The Argumentative Structure of 1 Thessalonians as Paradoxical Encomium, in: R. F. Collins (Hg.), Thessalonian Correspondence (s. o.), 117–136; *Detlev Dormeyer*, Das Neue Testament im Rahmen der antiken Literaturgeschichte. Eine Einführung, Darmstadt 1993, 193f.; *Abraham Smith*, Comfort One Another. Reconstructing the Rhetoric and Audience of 1 Thessalonians, Louisville 1995. Überblick zu 1 Thess: *Steve Walton*, What has Aristotle to Do with Paul? Rhetorical Criticism and 1 Thessalonians, TynB 46 (1995) 229–250.

[2] *Karl P. Donfried / Johannes Beutler* (Hg.), The Thessalonians Debate. Methodological Discord or Methodological Synthesis? Grand Rapids 2000; die Autoren des ersten Teils sind K. Donfried, R. Hoppe, T. Holtz, J. Vos, O. Merk und J. Weima.

[3] *Ben Witherington* III, 1 and 2 Thessalonians. A Socio-Rhetorical Commentary, Grand Rapids 2006, 16–21, bes. 21 und das Preface X–XVI.

[4] *Abraham J. Malherbe*, The Letters to the Thessalonians (AncB 32B), New York 2000.

[5] Vgl. die Struktur-Schemata 28.31; 1 Thess: Präskript 1,1 *Exordium* 1,2f. *Narratio* 1,4–3,10 *Transitus* 3,11–13 *Exhortatio* 4,1–5,15 *Peroratio* 5,16–21 Gebetswunsch, Grüße und Aufträge, Benediktion 5,23–28; 2 Thess: Präskript 1,1f. *Exordium* 1,3–10 *Propositio* 1,11f. *Refutatio* 2,1–12 Danksagung 2,13–15 *Transitus* 2,16f. Abschlussbitte 3,1–5 *Probatio / Exhortatio* 3,6–12 *Peroratio* 3,13–15 Briefschluss 3,16–18. Gerade die Gliederung des 2 Thess zeigt deutlich, dass rhetorische Redeteile nicht ausreichen, um die Briefstruktur adäquat zu erfassen.

[6] Vgl. das Bild von Paulus als „pastor" (17).

[7] Wichtig ist hier die ausgewogene Darstellung von *Hans-Josef Klauck*, Die antike Briefliteratur und das Neue Testament (UTB 2022), Paderborn 1998, 165–180. Vgl. *Rudolf Hoppe*, Der erste Thessalonicherbrief und die antike Rhetorik. Eine Problemskizze, BZ 41 (1997) 229–237. Zur Diskussion *Christine Gerber*, Paulus und seine „Kinder". Studien zur Beziehungsmetaphorik der paulinischen Briefe (BZNW 136), Berlin / New York 2005, 48–51.

[8] Entsprechende Gliederungsvorschläge legt *Klauck*, Briefliteratur 268–281 (1 Thess) bzw. 293–297 (2 Thess) vor; vgl. *Stefan Schreiber*, Der erste Thessalonicherbrief, in: M. Ebner / S. Schreiber (Hg.), Einleitung in das Neue Testament (KStTh 6), Stuttgart 2008 (im Druck); *Ders.*, Der zweite Thessalonicherbrief, ebd. Zu Epistolographie und Topik paulinischer Briefe allgemein *Gerber*, Paulus 51–74.

[9] Zur Begründung *Klauck*, Briefliteratur 271.

Selbstempfehlung) und eines ersten Themas in 2,13–3,13 (Besuchswunsch und Botensendung).

In der Frage der Formbestimmung fehlen einheitliche Lösungen. Hält man sich an den Rahmen rhetorischer Genera, wird eine gewisse Tendenz erkennbar, 1 Thess als epideiktische Rede zu verorten.[10] Von den bezeugten Brieftypen werden Elemente eines Freundschaftsbriefes bzw. eines Trostbriefes in 1 Thess gefunden, ohne dass der Brief als ganzer damit zureichend erfasst würde. Erklärbar wird diese Formvarianz angesichts der spezifischen Kommunikationssituation(en). Entscheidend ist, den Charakter des *Briefes* und die hermeneutische Voraussetzung dieser Form, die auch in der antiken Brieftheorie reflektiert wird, wahrzunehmen: Im Brief findet eine Begegnung räumlich getrennter Gesprächspartner statt. Cicero z.B. beschrieb den Brief als „Gespräch voneinander getrennter Freunde" (*amicorum conloquia absentium*; Phil. 2,7) und sieht den Adressaten eines Briefes quasi vor sich: „mit dem Blick auf dich in der Ferne (*absentem*) und gleichsam vor dir sitzend (*quasi coram tecum*)" (Fam. II 9,2).[11]

Der Großteil der neuesten Kommentare zeigt sich zu Recht zurückhaltend gegenüber der Klassifizierung der Thessalonicherbriefe als Rhetorik. Das gilt für die neuesten deutschsprachigen Kommentare, auf die ich später noch im Einzelnen zu sprechen komme. Aus dem englischsprachigen Bereich verzichtet *Beverly Gaventa* auf eine Einordnung von 1 Thess in rhetorische Genera und auf den Einsatz rhetorischer Gliederung und strukturiert die Briefe nach Aspekten der Brieftopik.[12] *Gregory Beale* erachtet es als unwahrscheinlich, dass der Jude Paulus die Regeln der griechischen oder römischen Rhetorik benutzte, geht aber so weit, auch die Epistolographie als Arbeitsinstrument abzulehnen; seine Gliederung erscheint als „discourse analysis", die ganz linear, perikopenweise vorgeht.[13] *Abraham Malherbe* stellt in seinem opus magnum zu den Thessalonicherbriefen eine epistolographisch orientierte Strukturierung der Briefe vor; die Formbestimmung des 1 Thess als paraenetic letter wirft freilich etliche gattungsgeschichtliche Fragen auf und ist so kaum passend.[14] *Ivor Jones* mahnt zumindest die Verbindung mit anderen Methoden wie Linguistik und Formkritik an.[15]

Die Gesprächssituation von 1 Thess – Konflikte mit der Umwelt

Wie die Briefstrategie des 1 Thess entworfen ist und wie sie von den angezielten Adressat/innen aufgenommen werden konnte, steht in engem Zusammenhang mit der zugrundeliegenden Gesprächssituation. Und es mangelt nicht an Versuchen, diese Situation zu rekonstruieren.

Einen wichtigen Impuls gab dabei der Aufsatz von *Karl Donfried* „The Cults of Thessalonica and the Thessalonian Correspondence" (1985), der jetzt zusammen mit anderen Arbeiten des Autors in einem Aufsatzband vorliegt (2002).[16] Donfried plädiert dafür, die römische Kultur in Thessaloniki als Hintergrund für die Erklärung der Briefe heranzuziehen; den Gewinn dieses Zugangs zeigt er anhand der paganen Kulte und der politischen Situation in der Stadt. Markant ist seine These, die „Bedrängnis" der Gemeinde als politische Verfolgung zu verstehen, die in direktem Zusammenhang mit den Todesfällen in der Gemeinde stehe (40–43); die „Dekrete des Kaisers" aus Apg 17,7 deutet er als Bezug auf einen römischen Treueeid gegenüber dem Kaiser (32–34.43). Ob der Begriff σκεῦος in 1 Thess 4,4 angesichts des Phallus-Symbols in verschiedenen Kulten als *membrum virile* zu identifizieren ist (30f.), sei dahingestellt. Nicht gefolgt ist Donfried die Forschung in der Datierung des 1 Thess in die frühen 40er Jahre des ersten Jh.s, die er in anderen Beiträgen des Bdes vertritt (Nr. 1, 4, 5); diese setzt voraus, dass Apg 18 *zwei* historische Korinth-Aufenthalte in einer Darstellung vereint und das Claudius-Edikt in das Jahr 41 zu datieren ist (was verschiedentlich widerlegt wurde). Damit sei 1 Thess ein Zeugnis des frühen Paulus, das aber nicht in der Gemeinde von Antiochia, sondern im palästinischen Milieu zu verorten ist. Belege dafür sind für ihn auffallende Ähnlichkeiten des 1 Thess mit Motiven aus den Schriftrollen von Qumran (z.B. Erwählungsvorstellung, Gemeindebegriff, die ἄτακτοι von 5,14). Diese Verbindung des Paulus zu Qumran ist Donfried ein besonderes Anliegen, das er in mehreren Aufsätzen thematisiert (Nr. 1, 7, 11, 14) und bis zu der Annahme führt, Paulus habe Kontakte zur essenischen Gemeinschaft gepflegt (9–13).

Craig de Vos geht in seiner 1999 erschienenen Diss. vom städtischen Lebensmilieu der jungen Gemeinden in Thessaloniki, Korinth und Philippi aus, das unterschiedliches Konfliktpotential in den Beziehungen der Gemeinden zur Außenwelt enthalten habe. Konflikte entzündeten sich besonders an den spezifischen Normen, Werten und Überzeugungen der städtischen Gesellschaft, wobei die Konfliktheäufigkeit durch verschiedene Faktoren wie schichtenübergreifende Verbindungen (bis zur Elite), ethnische Integration oder Assimilation und ein hierarchisches politisch-rechtliches System verringert wurde.[17] Die methodische Anwendung dieser recht allgemeinen Faktoren auf konkrete Texte bleibt freilich schwierig. Für die Gemeinde in Thessaloniki eruiert de Vos ein hohes Konfliktpotential (292–299), das aus ihrer sozialen Wirklichkeit resultiert (123–177): Die rein heidenchristliche Gemeinde setzte sich aus Bürgern der Stadt zusammen (144–147), umfasste jedoch weder die Elite noch Sklaven bzw. Freigelassene, sondern Handwerker und anderweitig körperlich Arbeitende (154). Damit bewegt er sich im Rahmen eines „neuen Konsenses" in der sozialgeschichtlichen Rekonstruktion der frühen Gemeinden, der diese als Querschnitt durch alle Bevölkerungsgruppen mit Ausnahme der obersten und untersten Schichten wahrnimmt.[18] Die Beziehungen zur Gesellschaft seien durch ernsthafte Konflikte und Repressionen, die bis zu physischer Gewaltanwendung und Tötung führen konnten, geprägt; als Ursachen werden die Ablehnung der traditionellen religiösen Praxis und der Rückzug von sozio-religiösen Aktivitäten erkennbar, was politische Implikationen besitzt (155–160.176). Die Gemeinde reagierte mit Vergeltung, d.h. Unruhestiftung in der Öffentlichkeit, und Separation (160–170). Spätestens hier muss vor einer Überinterpretation der Texte gewarnt werden. Ein derartiger Öffentlichkeitscharakter des Gemeindelebens in Thessaloniki lässt sich kaum plausibel begründen. Die Antwort des Paulus sei ein „letter of consolation" (171), der Trost, die Versicherung der Erwählung Gottes und Ermahnungen, die die Gruppenzugehörigkeit stärken, enthalte (170–175).[19]

Im gleichen Jahr rekonstruiert auch die Diss. von *Todd Still* eine solche Konfliktfront der Gemeinde zu ihren heidnischen Mitbewohnern. Als methodologische Basis diskutiert er sozialwissenschaftliche Modelle von Devianz und Konflikt.[20] Aus Apg 17,1–9 (61–82) gewinnt Still die seiner Meinung nach historischen Daten, dass (1) Paulus Thessaloniki wegen eines Konflikts mit Juden verlassen musste und (2) Konflikte der Gemeinde mit ihrer paganen Umwelt auftraten angesichts des Verdachts, die Christen seien „politically subversive" (81). Aus 1 Thess 2,15–17 zu folgern, dass Juden in Thessaloniki bereits gegen Paulus selbst vorgegangen seien (148), strapaziert die Textevidenz stark; 2,15 bezieht sich gerade nicht speziell auf die Situation in Thessaloniki. Auch Stills Begründung für dieses Vorgehen der Juden (150–190) ist fragwürdig. So vergisst die Anführung von 1 Kor 9,20 als Beleg für die These, Paulus bzw. die Christen „no longer needed to live under the law" (186), die Fortsetzung in V.21; christliches Leben als „law-free" (188) zu bezeichnen, bleibt für die Zeit und Situation von 1 Thess eine reine Hypothese. Die „Bedrängnis" der Christen geschieht durch ihre *pagane* Umwelt (συμφυλέτης schließe keine Juden ein: 218–227) und wird von Still (recht allgemein) als „verbal harassment, social ostracism, political sanctions and perhaps [...] physical abuse" (226) bestimmt. Gründe dafür fin-

[10] Zuletzt *Witherington*, 1 and 2 Thessalonians 21–29.

[11] Dazu *Klauck*, Briefliteratur 155f.

[12] *Beverly R. Gaventa*, First and Second Thessalonians (Interpretation), Louisville 1998, 5–8.90; nur bzgl. 2 Thess spricht sie von „deliberative rhetoric" (93).

[13] *Gregory K. Beale*, 1–2 Thessalonians (IVPNTC 13), Downers Grove / Leicester 2003, 23f.31f., Gliederung 38–40.179f.

[14] *Malherbe*, Letters 78–81.358 (Gliederung); 90f. (Epistolographie); 81–86 (paraenetic letter); 2 Thess bestimmt er 360f. (unter Berufung auf Pseudo-Libanios) als Mischform verschiedener Brieftypen.

[15] *Ivor H. Jones*, The Epistles to the Thessalonians (Epworth Commentaries), Peterborough 2005, XVI–XVIII.

[16] *Karl P. Donfried*, Paul, Thessalonica, and Early Christianity, London / New York 2002, 21–48.

[17] *Craig S. de Vos*, Church and Community Conflicts. The Relationships of the Thessalonian, Corinthian, and Philippian Churches with Their Wider Civic Communities (SBL.DS 168), Atlanta 1999, 9–119: soziologisch fundierte Untersuchung zu griechischen und römischen Städten.

[18] Dazu z.B. *Thomas Schmeller*, Der erste Korintherbrief, in: M. Ebner / S. Schreiber (Hg.), Einleitung in das Neue Testament (KStTh 6), Stuttgart 2008 (im Druck).

[19] Unterschiedliche Konfliktgrade in Thessaloniki, Korinth und Philippi kann *de Vos*, Church 289–303 mit unterschiedlichen Gesellschaftsstrukturen in den einzelnen Städten und der damit verbundenen Konfliktbereitschaft erklären.

[20] *Todd D. Still*, Conflict at Thessalonica. A Pauline Church and its Neighbours (JSNT.S 183), Sheffield 1999, 83–124.

det er in der Konversion, christlichem Separatismus, aktivem Proselytismus und politisch subversiver Haltung gegenüber Familie, Religion und Staat, also gegenüber der griechisch-römischen Gesellschaft als solcher (266f.). Die m. E. unbegründete Behauptung des aktiven Proselytismus bedürfte jedoch dringend der Revision. Bei den Christen in Thessaloniki besitze die Bedrängnis angesichts des Gruppen-Konflikts (in signifikantem Unterschied zum Ergebnis von de Vos) eine konstruktive Wirkung: „conflict with outsiders played a pivotal role in reinforcing their received faith, deepening their shared love and heightening their Christian hope" (285). Konflikttheoretisch sind konstruktive und destruktive Auswirkungen von Konflikten denkbar (ebd.); dass Paulus die Gefahr des Glaubens-Verlustes der jungen Gruppe ernst nimmt, sollte m. E. nicht untergewichtet werden. Eine mögliche Beziehung zwischen jüdischer und paganer Ablehnung der Christen diskutieren weder Still noch de Vos.

Demgegenüber untersucht die Arbeit von *Mikael Tellbe* von 2001 die Gemeinden von Thessaloniki, Rom und Philippi in ihren konfliktträchtigen Beziehungen zur jüdischen Synagoge einerseits, den staatlichen Behörden andererseits. Was die Situation in Thessaloniki betrifft,[21] erklärt Tellbe die jüdische Ablehnung des Paulus mit theologischen *und* sozio-politischen Gründen, wobei die Messiasfrage, die Wahrnehmung des eschatologischen Israel und der sozio-politische Status der jüdischen Gemeinde eine Rolle spielten (138) (anders als bei Still ohne Konzentration auf die Gesetzesfrage). Die Gemeinde bestand aus neubekehrten Heiden und einer jüdischen Minderheit (137.280). Sie hatte als wahre Ekklesia Gottes eine eigene christliche Identität ausgebildet (138); Tellbes Ergebnis, Paulus definiere das Volk Gottes durch die Zugehörigkeit von Heiden neu und stelle damit die jüdische Exklusivität in Frage (290), betont eher den trennenden Aspekt. Weil Tellbe 1 Thess 2,15f. als Hinweis auf eine reale Feindschaft seitens der Juden liest (281), rekonstruiert er eine jüdische Gegnerschaft in Thessaloniki, was auch mit der Darstellung in Apg 17,1–9 im Einklang steht (138f.). Mit Apg 17 ist bereits die zweite Konfliktfront angesprochen: In 1 Thess liegt großes Gewicht auf politisch besetzten Termini (Parusie, Apantesis, Friede, Sicherheit), die im Kontext der römischen Präsenz in Thessaloniki die paulinische Eschatologie als Kontrast zur römischen Reichs- und Kaiserideologie erscheinen lassen (139.281). Freilich sieht Tellbe auch, dass es sich dabei nicht um eine offene politische Kritik oder gar eine Anstiftung zum Aufruhr handelt (140). Angesichts der Konflikte sieht sich Paulus genötigt, mit seinem Brief die angefochtene Identität der Adressaten zu festigen,[22] v. a. „by affirming and augmenting their self-respect and honor" (140). Im „honor discourse" des Briefes klärt Paulus die Bedeutung des neuen Glaubens, in den sich die Erfahrung von Bedrängnis als notwendiger Bestandteil einordnen lässt (140.292); als zentrales Identitätsmerkmal wird die „imitatio Christi" bedeutsam (292). Dass diese Identitätsbetonung um den Preis weiterer Spannungen und Konflikte mit der Umwelt geschieht (140.291f.), sieht den grundsätzlichen Vorbehalt des Paulus gegenüber den gesellschaftlich-politischen Strukturen des Imperium Romanum richtig. Sehr fraglich aber erscheint mir die Annahme, Paulus nutze diese Konflikte absichtsvoll zur Identitätskonstruktion, so dass er durchaus an ihrem Fortbestand interessiert wäre. Hier muss man den Öffentlichkeitsgrad des Briefes realistisch einschätzen: Verborgene und verschlüsselte Äußerungen politischer Kritik sind nur für die Gemeinde zu hören,[23] nach außen gilt es für Paulus, Reibungsflächen zu vermeiden (vgl. 1 Thess 4,11f.; 5,14f.).

Dass sich die Gemeinde Bedrängnissen durch ihre städtische Umwelt und ihre Mitbewohner ausgesetzt sah, wird heute weithin angenommen. Aus der Reihe der neuen Kommentare verweist *Günter Haufe* (1999) auf persönliche Schikanen und Diskriminierungen seitens der heidnischen Umwelt, *Eckart Reinmuth* (1998) spricht allgemein von „Verfolgung" sowohl der Gemeinde als auch des Paulus, *Ben Witherington* (2006) erkennt physische und ökonomische Bedrängnis, auch Verfolgung.[24] *Paul-Gerhard Müller* (2001) deutet zunächst konkrete Bedrängnisse nur an (und scheint eher an moralische Bedrohung durch die pagane Kultur zu denken),[25] sieht dann aber schwere Verfolgungen durch heidnische Mitbürger und jüdische Gegner (40). Für eine realistische Vorstellung von der Situation der Gemeinde wird es wichtig sein, die von früheren Forschergenerationen vertretene Annahme systematischer behördlicher Verfolgungen von Christen aufzugeben und einer sozialgeschichtlich erhobenen Diagnose sozialer Verdächtigungen, Diskriminierung, Isolation und Marginalisierung der Gemeinde im Alltag durch die Menschen der paganen Lebensumwelt den Vorzug zu geben.

Eine eigene Frage richtet sich dabei auf eine potentielle Bedrängnis durch thessalonikische Juden, die als Hintergrund für die polemischen Ausfälle in 1 Thess 2,15f. vermutet wurde und in Zusammenhang mit der Darstellung in Apg 17 zu bringen wäre.[26] Nun ist jedoch die Existenz einer jüdischen Gemeinschaft im Thessaloniki des ersten Jh.s nicht gesichert. *Christoph vom Brocke* (2001) konnte entgegen anderslautenden Behauptungen zeigen, dass archäologische Zeugnisse frühestens ab dem späten zweiten Jh. (und auch dann spärlich) in Form von Inschriften nachweisbar sind; literarische Zeugnisse liegen freilich mit Apg 17,1 und Philo, LegGai 281f. (die dort genannten jüdischen Kolonien in Mazedonien implizieren sicher die Provinzhauptstadt Thessaloniki) vor.[27] Zu Recht wird daher eine kleine jüdische Synagoge im ersten Jh. heute meist angenommen. Weiter umstritten bleibt jedoch die Frage nach der Präsenz von Juden in der jungen Jesus-Gruppe. Einige Stimmen votieren für eine (nahezu) ausschließlich heidenchristliche Gemeinde.[28] Mir scheint eine stärkere Differenzierung nötig: Berücksichtigt man die jüdischen Denkmuster in 1 Thess, unser Wissen über die ethnische Struktur anderer paulinischer Gemeinden und (mit der nötigen Vorsicht) Apg 17, wird man mit Juden unter den Gemeindegliedern rechnen und innerhalb der heidenchristlichen Gruppe noch einmal Sympathisanten der Synagoge („Gottesfürchtige") berücksichtigen. Demnach wäre es denkbar, dass Reibungsflächen zwischen Synagogen- und Paulus-Gruppe in Thessaloniki bestanden, die mit sozialen Ausschlussmechanismen kompensiert wurden.

Innergemeindliche Konflikte in 1 Thess

Einige Ausleger nehmen von den gezeigten Konfliktfronten ganz Abstand und suchen die Veranlassung für 1 Thess in innergemeindlichen Problemen. *Abraham Malherbe* erklärt die in 1 Thess erwähnten Bedrängnisse als „distress of the anguished heart [...] experienced by converts to a new way of life";[29] an die Stelle gesellschaftlichen Drucks setzt er also einen psychologischen Zustand. In Frage stehe dabei die Beziehung der Gemeinde zu Paulus als Modell für ihre Lebenspraxis, das sie nachahmen und so ihren Glauben bewahren soll (77f.). Der Brief wolle diesen Prozess weiter unterstützen und ist so als „pastoral letter" (78) in paränetischer Funktion (80f.) zu klassifizieren. Malherbe zeichnet 1 Thess pointiert in *griechisches* Milieu ein: Paulus greife auf die Sprachmuster der paränetischen Tra-

[21] *Mikael Tellbe*, Paul between Synagogue and State. Christians, Jews, and Civic Authorities in 1 Thessalonians, Romans, and Philippians (CB.NT 34), Stockholm 2001, 80–140; 279–297 liegt eine Zusammenschau der Ergebnisse zu den einzelnen Gemeinden vor.

[22] *Tellbe*, Paul 289f.; in 290 Anm. 9 nimmt er Bezug auf Konflikttheorien, wobei auffällt, dass er anders als Still eher von destruktiven Wirkungen der Konflikte ausgeht.

[23] Klärung kann dabei die soziologische Theorie des „hidden transcript" bringen; dazu in Anwendung auf Röm 13,1–7 *Stefan Schreiber*, Imperium Romanum und römische Gemeinden. Dimensionen politischer Sprechweise in Röm 13, in: U. Busse (Hg.), Die Bedeutung der Exegese für Theologie und Kirche (QD 215), Freiburg i. Br. 2005, 131–170.

[24] *Günter Haufe*, Der erste Brief des Paulus an die Thessalonicher (ThHK 12 / I), Leipzig 1999, 13f.; *Eckart Reinmuth*, Der erste Brief an die Thessalonicher. Der zweite Brief an die Thessalonicher, in: N. Walter / E. Reinmuth / P. Lampe, Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon (NTD 8 / 2), Göttingen 1998, 103–202, hier 105; *Witherington*, 1 and 2 Thessalonians 41–43.

[25] *Paul-Gerhard Müller*, Der Erste und Zweite Brief an die Thessalonicher (RNT), Regensburg 2001, 15.37.

[26] Z. B. *Malherbe*, Letters 62 (Juden verursachten die Vertreibung des Paulus aus der Stadt); vgl. *Donfried*, Paul 127f. (συμφυλέται in 1 Thess 2,14 subsumiere auch Juden). Unklar *Müller*, Brief, der Nachstellungen seitens der Juden zunächst andeutet (40), später aber ablehnt (41).

[27] *Christoph vom Brocke*, Thessaloniki-Stadt des Kassander und Gemeinde des Paulus. Eine frühe christliche Gemeinde in ihrer heidnischen Umwelt (WUNT II / 125), Tübingen 2001, 207–233. Zur Existenz einer Synagoge vgl. z. B. *Reinmuth*, Briefe 106.109; *Müller*, Brief 15; *Jones*, Epistles XX; *Witherington*, 1 and 2 Thessalonians 7–9 (unter Betonung der Abgrenzung von den Christen).

[28] *Haufe*, Brief 10f.; *Malherbe*, Letters 56.58–60, der die Präsenz von Judenchristen nicht völlig ausschließt, den Brief aber nur an Griechen gerichtet sieht; künstlich wirkt seine Rekonstruktion der Verkündigung: Paulus habe an drei Sabbaten (vgl. Apg 17) in der Synagoge verkündet, unter der Woche aber bei den Heiden, verließ dann die Synagoge und wirkte ausschließlich bei den Heiden weiter (59). *Reinmuth*, Briefe 106 erkennt Sympathisanten der Synagoge unter den Heiden, die den Großteil der Gemeinde bildeten.

[29] *Malherbe*, Letters 77. Auch *Jones*, Epistles XXVII–XXX sieht Zweifel an der eigenen Heiligkeit und Würdigkeit vor Gott und „anxiety" als innere Faktoren der Verunsicherung der Gemeinde.

dition zurück (81–86); er orientiere seine Selbstdarstellung am Ideal eines hellenistischen Philosophen, der Hörer um sich versammelt, während er seinem Handwerk nachgeht, und Fragen der Lebenspraxis behandelt (66). Spricht Paulus auch wie ein Philosoph, setzt er doch eigene Akzente (Gottes Erwählung und eschatologische Ausrichtung; 80). Ziel sei eine Gemeinde „with a positive view of its place in the larger society" (56). Spätestens an dieser Stelle muss man fragen, ob Malherbe die Voraussetzungen für das soziale Leben einer Minorität in einer hellenistischen Großstadt richtig einschätzt. Die soziale „Ortlosigkeit" einer solchen Gruppe ist jedenfalls nicht mit der gesellschaftlich anerkannten und geschätzten (Oberschicht-)Institution einer Philosophenschule zu vergleichen. Eine gefährliche Tendenz scheint auf, die Heiden als weltoffene Hörer der paulinischen Botschaft der jüdischen Gegnerschaft gegenüberzustellen. Der *Jude* Paulus spielt faktisch keine Rolle. – Anders zieht *Ben Witherington* (2006) das gesellschaftlich wichtige Patron / Klient-Verhältnis als Verstehenshintergrund für 1 Thess heran, von dem sich Paulus freilich programmatisch absetzt.[30]

Colin Nicholl legte 2004 eine Untersuchung der Kommunikationssituationen hinter den beiden Thessalonicherbriefen vor,[31] die besonders an der Frage der Kontinuität zwischen beiden Situationen interessiert ist – mit dem Ziel, die Authentizität des 2 Thess zu erweisen. Von vornherein engt er seine Textwahrnehmung auf Probleme der Eschatologie ein. So entnimmt er 1 Thess 4,13–18 Furcht und Unsicherheit der Gemeinde in der Frage der Totenerweckung (47f.); 5,1–11 begegne der Angst der Gemeinde, der Tag des Herrn komme als plötzliche Vernichtung über sie (73f.), wofür das Verständnis der Todesfälle in der Gemeinde als *prodigia* für ein böses Ende den Anlass gegeben habe (74–79). Diese Annahme erweist sich jedoch als hochgradig spekulativ, da die Textevidenz in 5,1–11 eher die Thematisierung der Frage nach dem Zeitpunkt der Parusie und entsprechend aufmerksamer Lebenspraxis nahe legt, also eine Anwendung des Parusiegedankens auf die Gegenwart der Gemeinde (was gerade von Zukunftsängsten ablenkt). Nicholls Folgerung, für 1 Thess sei das eschatologische Problem zentral (111f.183–185), untergewichtet die in 1 Thess durchgängig präsente Problematik der gesellschaftlichen Bedrängnis und der Gemeindeidentität.

Bereits 1998 weitete *Jutta Bickmann* in ihrer Diss. die in 4,13–18 explizite Todesthematik auf den ganzen Brief aus und sah dessen Pragmatik darauf bezogen. Als methodische Basis wählt sie einen pragmalinguistischen Ansatz, bei dem Sprechakttheorie und Textlinguistik verbunden sind.[32] Sie bestimmt 1 Thess als Trostbrief (89–97)[33] und ein apokalyptisch-weisheitliches Wirklichkeitsverständnis als religionsgeschichtlichen Hintergrund (97–100). Dieser erklärt einzelne Textelemente, kann aber kaum als Beschreibungskategorie für den ganzen Brief bzw. die dahinterstehende Gruppe gelten. Auch die Rolle des Paulus gerät so leicht in Schieflage: Die „exklusive Rolle des charismatischen Wissensträgers" (319) wird in apokalyptischer Literatur durch Pseudepigraphie legitimiert – was auf 1 Thess nicht zutrifft. Die Arbeit bietet sehr ausführliche linguistische Untersuchungen (besonders zu 1 Thess 1,2–3,13; 103–265), deren textpragmatische Ergebnisse abschließend mit der antiken Trostliteratur in Verbindung gebracht werden (266–321). Positiv fällt die starke Gewichtung des Themas der Beziehung von Missionaren und Gemeinde auf (169–188.208f.225–233), wobei jedoch die Einschränkung der Beziehungsbasis auf „Wissensweitergabe" (177–183) dem Text gerade nicht gerecht wird, wie die Metaphorik in 2,1–12 belegt. Und dass sich Paulus als apokalyptischer Weisheitslehrer zeige (183–188.210–212.318f.), gerät mindestens ebenso einseitig wie die zurückgewiesene Deutung Malherbes auf dem Hintergrund kynisch-stoischer Wanderphilosophen.[34] Die Trennung von Paulus in 2,17–3,10 als *Todes*erfahrung im Kontext des endzeitlichen Kampfes gegen Satan und die Mächte des gegenwärtigen Äons zu deuten (mit dem implizierten Rollenangebot, aktiven Widerstand zu leisten) (247–252), überstrapaziert einzelne Textbausteine und verengt den Fokus. Die gesellschaftliche Verunsicherung der jungen Gemeinde durch die Erfahrung sozialer Bedrängnis und die Trennung von den Missionaren bleibt als zentrale Herausforderung für den Brief unterbelichtet. Daher greifen auch die Vergleiche mit antiker philosophischer und apokalyptischer Trost-Literatur (270–317) nicht wirklich, und das Ergebnis, 1 Thess als apokalyptisch-weisheitlichen Trostbrief zu lesen, der Widerstand gegen die Todeserfahrung lebendig macht (317–321), erscheint fragwürdig. Die Überwindung von Leid durch Kommunikation von Wissen (318) überzeichnet die kognitive Seite eines anthropologischen Prozesses; Paulus ist eben nicht nur „Wissensträger" (318f.), sondern – mit Börschel (s. im Anschluss) – „Sinnweltvermittler" in umfassender Bedeutung für die Gemeinde.

Bedrohte und bekräftigte Identität

Was bei Tellbe bereits angeklungen war, wird in der Diss. von *Regina Börschel* von 2001 zum eigentlichen Thema: die Identität der Gemeinde in Thessaloniki. Börschel geht davon aus, dass sich Prozesse der Identitätsbildung der Gemeinde innerhalb ihrer hellenistisch bzw. römisch geprägten Umwelt in den Briefen spiegeln. Ihren methodologischen Überlegungen[35] legt sie ein sozial-konstruktivistisches Modell von Identität auf wissenssoziologischer Basis (P. L. Berger und T. Luckmann; J. Assmann) zugrunde (13). Für die Identitätsfrage spielt die Konkurrenz bzw. Vermittlung von Sinnwelten eine Rolle (15); entscheidend ist die Integration in eine übergeordnete, den Alltag übersteigende symbolische Sinnwelt oder Weltansicht (15f.), was auch für kollektive Identitäten gilt (19). Methodologisch offen bleibt freilich die grundsätzliche Frage nach der Rekonstruierbarkeit der Situation hinter einem Brieftext, der ja selbst eine Wirklichkeitskonstruktion darstellt (vgl. 23).

Nach Einleitungsfragen (29–63) unterscheidet Börschel in der Grundanlage ihrer Arbeit heuristisch vier Phasen der Identitätsbildung bzw. -sicherung der Gemeinde in Thessaloniki. In der Gründungsphase (65–195) prägt sich die symbolische Sinnwelt erst aus, wobei die Faktoren Gottesbild, Bedeutung Jesu und christliches Ethos hervortreten (vgl. 448). Börschel arbeitet dabei die wesentliche Rolle der Missionare als „Sinnweltvermittler" heraus: Paulus konstruiert sich in 1 Thess als „Typos des Christen", der die symbolische Sinnwelt nicht nur vermittelt, „er verkörpert sie auch" (449). Interessant ist die Beobachtung, dass das Selbstverständnis der Thessaloniker als von Gott Geliebte, Erwählte und Berufene auf Aussagen *jüdischer* Identitätsbildung zurückgreift (142–149), so dass nicht in erster Linie die Abgrenzung vom Judentum, sondern von den Heiden (151–156.450) identitätsbestimmend wirkt. Von hier aus könnte man weiterdenken, ob sich nicht Paulus bzw. die Gemeinde als Gruppe *innerhalb* des Judentums versteht. Weiter wird die eschatologische Existenz als Identitätsfaktor und die Gemeinde im Vergleich mit Sozialformen der Umwelt (Synagoge, Verein, Philosophenschulen, Mysterienkulte, Oikos; 166–182) als „Institution sui generis" (452) bestimmt (Börschel nennt weitgehende Gleichheit der Mitglieder sowie Verbindungen zwischen den Gemeinden als Propria). Die Frage bleibt, ob die Briefaussagen nicht zu schnell und mit zu wenig methodischer Kontrolle auch als Angaben zur Erstverkündigung gelesen werden.

Die zweite Phase (196–336) führt die Sicherung des neuen Wirklichkeitsverständnisses nach dem Weggang der Verkünder durch. Der 1 Thess fungiert dabei (neben dem Besuch des Timotheus) als Ersatz für das „signifikante Gespräch", das Identität bildet und stärkt, mit dem Ziel, dass die Gemeinde „selbst füreinander die Rolle der signifikanten Anderen" übernimmt (453). Die krisenhaften Erfahrungen von Bedrängnissen durch die Umwelt (die nicht näher bestimmbar seien: 215) und von ersten Todesfällen werden im Brief gedeutet. Dazu treten Ausführungen zum Ethos, die der Brief in den Bereichen Sexualität und Ehe in Abgrenzung zur Umwelt, in Bezug auf die Erwerbsarbeit in Konvergenz mit gesellschaftlichen Normen entwickelt (455). In einer dritten Phase (337–365) diene die intergemeindliche Kollektenaktion der Identitätsstärkung. Man wird aber eingestehen müssen, dass für eine belegbare Aussage zur Wirkung der Kollekte in Thessaloniki die Quellen fehlen. Die vierte Phase betrifft dann die

[30] *Witherington*, 1 and 2 Thessalonians 43f.

[31] *Colin R. Nicholl*, From Hope to Despair in Thessalonica. Situating 1 and 2 Thessalonians (MSSNTS 126), Cambridge 2004, zu 1 Thess: 17–112.

[32] *Jutta Bickmann*, Kommunikation gegen den Tod. Studien zur paulinischen Briefpragmatik am Beispiel des Ersten Thessalonicherbriefes (fzb 86), Würzburg 1998, 32–65.

[33] *Smith*, Comfort 47–92 wies 1 Thess der popularphilosophischen Konsolationsliteratur der Antike zu (wobei er freilich die Form in problematischer Weise ausweitet). Bickmann intendiert über Smith hinaus (vgl. Kommunikation 96f.) den Einbezug des Verständnisses von Trösten im AT und der frühjüdischen Literatur. Ein Problem ihres Vorgehens liegt jedoch darin, dass sie zu wenig zwischen der antiken Form des Briefes und dem illokutionären Akt TRÖSTEN differenziert.

[34] *Abraham J. Malherbe*, „Gentle as a Nurse". The Cynic Background to I Thess II, NT 12 (1970) 203–217.

[35] *Regina Börschel*, Die Konstruktion einer christlichen Identität. Paulus und die Gemeinde von Thessalonich in ihrer hellenistisch-römischen Umwelt (BBB 128), Berlin 2001, 11–29.

Zeit nach dem Tod des Paulus und ist durch 2 Thess dokumentiert (s. unten).

Die Gemeinde im kulturellen Milieu der Stadt Thessaloniki

Umfangreiches Datenmaterial zur Stadt Thessaloniki im ersten Jh. bietet nun *Christoph vom Brocke* (2001). Geschichte, Erscheinungsbild, Kultur und kultische Prägung der Stadt werden unter Berücksichtigung der archäologischen und literarischen Zeugnisse diskutiert und die Ergebnisse für die Auslegung einzelner Stellen des 1 Thess (und von Apg 17) fruchtbar gemacht. Geschichtliches Wissen über die Zeitverhältnisse, über Verkehrswege (vgl. 1 Thess 1,8), städtische Phylen (vgl. 2,14), öffentliche Philosophenauftritte (vgl. 2,1–13) oder politische Parolen (5,3) tragen wesentlich zur Erklärung einzelner Aussagen des Briefes bei.[36]

Ein spezielles Ziel verfolgt *Richard Ascough* in seiner Diss. von 2003, indem er einen Vergleich der paulinischen Gemeinden in Mazedonien (Philippi und Thessaloniki) mit privaten Vereinen (voluntary associations) in der griechisch-römischen Welt unternimmt, um durch analoge Phänomene den Blick auf soziale Strukturen zu schärfen. Seine These umfasst zwei Aspekte: Die christliche Gruppe in Thessaloniki (und Philippi) sei Außenstehenden als Verein erschienen und habe im Binnenraum wie ein solcher funktioniert.[37] Während die erste Aussage weithin zustimmungsfähig ist,[38] bedarf die zweite der Nachprüfung. Nach einer ausführlichen Darstellung von Gestalten und Organisationsformen antiker Vereine (15–109) wendet sich Ascough den mazedonischen Städten zu. Für Thessaloniki (162–190) versucht er zuerst eine sozialgeschichtliche Einordnung der Gemeinde. Bereits hier beginnen die Probleme: Die in 1 Thess 1,6 genannte „Bedrängnis" meine wirtschaftliche Armut (167f.), was natürlich eine Rolle spielt, aber die im Kontext (2,13–16; 3,3f.7) sichtbaren breiteren sozialen Konflikte und Konfrontationen ausblendet. Weiter betont er (zu einseitig) die Handarbeit des Paulus und der Gemeinde, setzt dabei die ganze Gemeinde im gleichen handwerklichen (Unterschicht-)Milieu an und vermutet sogar (ohne jeden Beleg) eine Organisation der Gruppe in einem Lederarbeiter-Verein (169–176). Die stärkere Binnendifferenzierung der Gemeinde nimmt Ascough nicht wahr, deutet den Terminus ἔργον zu eng auf körperliche Arbeit und trägt *mögliche* Strukturen der Umwelt ohne Belege in die Gemeinde ein.

In einem zweiten Schritt fragt Ascough nach Analogien der Gemeinde zu Vereinen (176–190). Die ἄτακτοι von 5,14 erklärt er mit Störungen des Gottesdienstes, wie sie auch für Vereinsversammlungen belegt sind; doch während in Vereinen z. T. Rechtssatzungen mit Strafen bis hin zu körperlicher Züchtigung und Ausschluss existierten, beschränke Paulus die Maßnahmen auf verbale Ermahnungen (177–183). Dass die „Unordentlichen" aber auch in ihrer Außenwirkung problematisch waren, also die Eingliederung der Gemeinde in das gesellschaftliche Leben gefährdeten, vernachlässigt Ascough. Er erkennt bei Paulus eine andere Ethos-Reflexion als in Vereinen, doch zeige die Benutzung von Vereins-Sprache in 1 Thess, dass die Gemeinde im gleichen diskursiven Bereich wie Vereine anzusiedeln sei (183f.). Viel gewonnen ist mit dieser allgemeinen Beobachtung nicht, und nachweisliche Parallelen zur Vereinssprache beschränken sich letztlich auf das Verb φιλοτιμεῖσθαι in 4,11.[39] Ascough vertritt dann die (schon von J. Kloppenborg erwogene[40]) These, dass ein Handwerkerverein in Thessaloniki als ganzer auf die Predigt des Paulus hin seine Gottheit gewechselt habe, womit 1,9 kollektiv gedeutet wird (184–186). Dass für einen solchen Vorgang antike Analogien fehlen, erklärt Ascough mit dem „aggressiven" paulinischen Missionsverhalten (186), was m. E. ein falsches Bild zeichnet. Die Voraussetzung einer einheitlichen Berufstätigkeit der ganzen Gruppe bleibt zudem unbelegbar. Gewagt ist dann Ascoughs Folgerung, die Gemeinde habe wie ein Verein (fast) nur aus Männern bestanden (186–190). Sonstiges Wissen über paulinische Gemeinden muss er dazu völlig ausblenden.[41]

Trevor Burke korreliert in seiner Diss. von 2003 die paulinische Familien-Metaphorik mit konkreten Verhältnissen in der Gemeinde. Aus den Quellen gewinnt er Eckpfeiler zur Beschreibung antiker Familienbeziehungen: Das Eltern / Kind-Verhältnis war von Hierarchie und rollenspezifischen Verpflichtungen, aber auch von Zuneigung geprägt; die Beziehungen von Brüdern (die das Bild wohl wegen ihrer öffentlichen Rolle dominieren) zeichnen sich durch große Nähe, inner-familiäres Zusammenwirken und Konfliktlösen aus, können aber, bedingt durch Alter und sozialen Status, auch eine gewisse Hierarchie aufweisen.[42] Die Anwendung der Ergebnisse auf 1 Thess schließt sehr unmittelbar von der metaphorischen Sprache auf realgeschichtliche Verhältnisse. Wenn Paulus (v. a. in 1 Thess 2) in elterlicher Metaphorik von sich spricht (130–162), habe er die Rolle des *pater familias* übernommen (160), was eine Übernahme patriarchaler Strukturen bedeute (251f.). Das paulinische Selbstverständnis ist damit nicht ausreichend erfasst, wie schon die komplementäre Mutterrolle (161) sowie die Umkehrung der Elternrolle mittels der Metaphern der „Unmündigen" und „Waisen" (162) innertextlich belegen.

Wichtig ist Burkes Beobachtung, dass die Betonung der Bruderschaft in 1 Thess (163–175) auf den Abbruch oder die Infragestellung der natürlichen Familienbeziehungen durch die Konversion vieler Gemeindeglieder reagiert; sie erfahren eine Resozialisation in der Familie der Gemeinde (173f.). Schwierig aber wird Burkes Ableitung bestimmter Verhaltensweisen aus dem Konzept der Bruderschaft (174f.), zumal sich seine Konstruktionen auf ein einfaches Grundschema bringen lassen: Paulus bearbeite *extremes* Verhalten innerhalb der Gemeinde mit gesellschaftlich *normalen* Mustern brüderlichen Verhaltens (vgl. 250.254). So beanspruche Paulus in 4,3–8 die Werte der Ehre und Harmonie einer Familie, um sexueller Unmoralität zu begegnen (176–202); in 4,9–12 nutze er die mit der Bruderliebe verbundene kulturelle Erwartung der Versorgung des eigenen Haushalts, um eine Vernachlässigung der Erwerbsarbeit zugunsten engagierter Evangeliumsverkündigung zu korrigieren (203–224);[43] aus 5,12–15 konstruiert Burke eine hierarchisch strukturierte Ordnung der Bruderschaft auf der Basis „of a difference in rank and status" (248; vgl. 253.255f.), wobei bestimmte Brüder höhere Ehre verdienen.[44] Der Text spricht jedoch eine ganz andere Sprache: Die *partizipialen* Formulierungen der leitenden Tätigkeiten in 5,12 zeigen, dass noch keine durch Amtsbezeichnungen aufrufbare Struktur in der Gemeinde existierte. Statt Paulus zum Protagonisten antiker Durchschnittswerte und einer Anpassung an die Gesellschaft zu stilisieren, wäre die paulinische Metaphorik als Mittel zur Darstellung des *unterscheidenden Propriums* christlicher Lebenspraxis ernst zu nehmen.

Nun widmet sich auch die Habil.schrift von *Christine Gerber* von 2005 der Beziehungs- und Familienmetaphorik, mit der Paulus sein Verhältnis zu seinen Gemeinden beschreibt, doch geht Gerber stärker „textintern" vor. Plausibel (und vergleichbar dem methodischen Zugang von Burke) ist ihr Programm, die Eltern-Kind-Metaphorik vor dem sozialgeschichtlichen Hintergrund alltagsweltlicher Familien-

[36] *Vom Brocke*, Thessaloniki 103–185. Zum städtischen Milieu z. B. auch *de Vos*, Church 124–143.

[37] *Richard S. Ascough*, Paul's Macedonian Associations. The Social Context of Philippians and 1 Thessalonians (WUNT II / 161), Tübingen 2003, 3.

[38] Vgl. z. B. *de Vos*, Church 164: „To the average Thessalonian, the Christian community probably would have resembled a *thiasos*." Zur Frage jetzt *Eva Ebel*, Die Attraktivität früher christlicher Gemeinden. Die Gemeinde von Korinth im Spiegel griechisch-römischer Vereine (WUNT II / 178), Tübingen 2004. Zu Beginn des 2. Jh. ordnet Plinius, Ep. X 96,7 die Christen den *hetaeriae* (gemäß dem griechischen Begriff politische Vereine) zu.

[39] Eine (metaphorische) Bruder-Anrede war jedenfalls in Vereinen nicht verbreitet (anders *Ascough*, Associations 76f.); zu den wenigen Belegen *Ebel*, Attraktivität 203–212.

[40] *John S. Kloppenborg*, Φιλαδελφία, Θεοδίδακτος and the Dioscuri. Rhetorical Engagement in 1 Thessalonians 4,9–12, NTS 39 (1993) 265–289.

[41] Es verwundert nicht, dass Ascough in einem Appendix (Associations 191–212) die Existenz einer jüdischen Synagogen-Gruppe im Thessaloniki des ersten Jh.s stark in Frage stellt (anders als vom Brocke, den Ascough nicht kennt) – der Weg ist so frei für die Annahme direkter Beziehungen zu Vereinen.

[42] *Trevor J. Burke*, Family Matters. A Social-Historical Study of Kinship Metaphors in 1 Thessalonians (JSNT.S 247), London / New York 2003: 36–59 jüdische, 60–96 pagane Quellen zum Eltern / Kind-Verhältnis; 97–127 jüdische und pagane Quellen zur Geschwister-Beziehung. Auffällig ist seine Beschränkung der jüdischen Quellen auf Autoren, die in besonderer Weise durch hellenistisches Kulturgut beeinflusst sind: Philo, Josephus, Ps.-Phocylides, 4 Makk. Vgl. die Darstellung bei *Reidar Aasgaard*, „My Beloved Brothers and Sisters!" Christian Siblingship in Paul (JSNT.S 265), London / New York 2004, 34–116.

[43] Textaussagen werden dabei überstrapaziert: Von aggressiver Evangeliumsverkündigung (*Burke*, Family Matters 224) ist nirgends die Rede, und die Ehre der ganzen Familie (224) ist ebenfalls nicht angesprochen. Die Frage der Erwerbsarbeit zielt zumindest auch auf unkomplizierte Gestaltung der sozialen Außenbeziehungen.

[44] Wieder wird der Text überstrapaziert: Die Leitenden von 5,12f. seien mit den Arbeitswilligen von 4,9–12 identisch und alleinige Adressaten der Mahnung in 5,14f., die Müßiggänger zurechtzuweisen und zu beschämen (*Burke*, Family Matters 248). Weder diese enge Zuweisung, noch das Verständnis der „Mühenden" in 5,12 als (körperlich) Arbeitende ist gerechtfertigt.

konzepte in der Antike (Rollenstereotypien) zu verstehen, wobei Gerbers Interesse auf der Applikation der Metaphorik und deren Pragmatik liegt.[45] 1 Thess (v. a. 2,1–12) erfährt eine eingehende Untersuchung (251–349). Bei der Deutung der schwierigen Aussagen in 2,7f. weicht Gerber von der Interpunktion in NA[27] ab und trennt die Verse als eigene syntaktische Einheit von V.6; sie bringt damit die Amme, die „ihre leiblichen Kinder hegt" (277), von V.7 in einen direkten Zusammenhang mit dem Unterhaltsverzicht der Missionare in V.9 und erkennt den Vergleichsaspekt im Kümmern um die Kinder / Gemeinde, ohne Geld dafür zu nehmen (274–294). Damit wird jedoch die auf Antithesen bauende Struktur von 2,1–9 durchbrochen. Die metaphorische Spannung zwischen den Missionaren als „Amme" und „Unmündige" (V.7b) neutralisiert Gerber durch die Deutung „Unmündige" als Anrede der *Adressaten* im Vokativ. Lässt sich das Verhältnis von Unterhaltsverzicht (V.9) und persönlicher Zuneigung des Paulus zur Gemeinde (V.7) nicht doch eher als die Konkretion des allgemeinen Prinzips verstehen? Im Ergebnis macht Gerber deutlich, wie die Vergleiche mit einer Mutter, einer Amme, die sich für ihre leiblichen Kinder aus Liebe einsetzt, und einem Vater, der seinen Erziehungsauftrag vorbildlich erfüllt (2,7–9.10–12), als der Lebenswelt vertraute Muster die Beziehung zwischen Paulus und den Konvertiten beschreiben, wozu als dritte Größe die Beziehung zu Gott tritt; Familienwelt und Missionsstrategie treffen zusammen: „Der Missionar ersetzt den fehlenden jüdischen Hausvater" (334). Dabei wird Autorität gegenüber den Empfängern vorausgesetzt, die aber nicht am Apostel-Titel festgemacht wird.[46] Die Adressaten entwirft der Brief u. a. in jüdischer Tradition (302f.) und in scharfem Kontrast zur Umwelt (334f.). Die Familienfiktion, der Entwurf der Gemeinde als Familie, fördert ein geschwisterliches Verhältnis der Gemeindeglieder; sie trägt zur Identitätsbildung bei und kompensiert den Verlust der bisherigen familiären Bindung angesichts der Konversion (338–343).[47] Die Metaphorik wird dabei überzeugend in direkter Korrelation zu den sozialen Erfahrungen der Gemeinde verortet.

Familienmetaphorik benutzt Paulus freilich nicht konsistent. Verschiedene Bildbereiche setzt er kontextuell gebunden ein: Geschwisteranrede, die Missionare als Mütter / Väter der Gemeinde, Gott als Vater (349). Als Kennzeichen des 1 Thess beschreibt Gerber die Vermittlung der elterlichen Autorität der Missionare (343). Sie sind nicht nur Mittler des Evangeliums, sondern erhalten auch eine hierarchische Position, die u. a. durch die auktoriale Briefperspektive und ihren Wissensvorsprung deutlich werde; auf der anderen Seite wird diese Hierarchie qualifiziert durch eine Betonung der Bedeutung der Adressaten (u. a. Vorbildfunktion für andere; von den Missionaren Geliebte), so dass eine gewisse Wechselseitigkeit das Verhältnis prägt (335–337).

Diese Hervorhebung von Autorität und Überordnung der Missionare fügt sich in eine Linie der aktuellen Forschung, die Geschwistermetaphorik bei Paulus nicht mehr auf egalitäre Strukturen innerhalb der Gemeinde zu deuten, sondern auf die sozial und emotional positiv konnotierte Zusammengehörigkeit einer durchaus *statusdifferenten* Gruppe.[48] Die Geschwistermetaphorik „bezeichnet keine Gleichwürdigkeit vor Gott und auch keine Egalität untereinander" (349). Auf Paulus bezogen, bedeutet dies: „Die Überordnung, die in der Paulus-Vater / Mutter-Metapher impliziert [...] wird, wird von der Geschwisteranrede nicht in Frage gestellt und erst recht nicht relativiert" (349). M. E. löst sich die Spannung dieser Metaphernbereiche besser auf, wenn das in der Briefanrede grundlegende und (gerade in 1 Thess) häufige Geschwister-Bild prinzipielle Aussagekraft für das Verhältnis Paulus / Adressaten besitzt, während das Eltern-Bild im konkreten Fall das Auftreten der Missionare qualifiziert. Natürlich ist keine „Gleichheit" der Gemeindeglieder angezielt, aber ein gesellschaftlich auffälliger Umgang mit Statusdifferenzen, der (in unserer Beschreibungssprache) eine Gleichwertigkeit, Gleichbedeutsamkeit voraussetzt, wie der prominente Beleg 1 Kor 12 zeigt, wo Paulus als „Apostel" (12,28) in den „Körper" der Gemeinde, konstituiert durch die Träger von Charismen, eingebunden ist – wenn auch in pointierter Bedeutung. Das passt zu Erfahrungen der Lebenswelt, in der keine Egalität von Geschwistern, aber eben doch ein *besonderer* Umgang bei Statusdifferenzen unter Geschwistern als Ideal gezeichnet wird.[49]

Eschatologie in 1 Thess

Als wichtigster Beitrag des 1 Thess zur paulinischen Theologie[50] wird häufig die Eschatologie wahrgenommen, konkret die Fragen nach dem Geschick der Toten (4,13–18) und dem Kommen des Endes (5,1–11). Das Zentrum der aktuellen Forschung zu 1 Thess bilden diese Texte kaum mehr. Zwar konzentriert sich die Studie von *Colin Nicholl*[51] auf Gemeindeprobleme, die mit eschatologischen Erwartungen in Zusammenhang stehen, doch tritt dabei der Aufweis der Kontinuität dieser Erwartungen mit den eschatologischen Ausführungen des 2 Thess in den Vordergrund. Präzisierungen zur Eschatologie des 1 Thess erreicht die Habil.schrift von *Matthias Konradt* (2003), die Gerichtsaussagen in 1 Thess und 1 Kor hinsichtlich ihrer gemeindepragmatischen Relevanz untersucht.[52] Sein Ergebnis zum 1 Thess lässt sich auf die Formel bringen, dass die Gerichtsaussagen der Vergewisserung der neu gewonnenen Identität der Gemeinde gegenüber der Bedrohung durch die Umwelt dienen. Das gilt für 1,9f. und 5,1–11; besonders das in 2,15f. den Juden zugesagte Gericht zeigt die Richtigkeit der Konversion, denn die Bedränger, für die die Juden pars pro toto stehen, werden ihre Strafe erhalten (188–191). Im Kontext des christlichen Ethos erfüllt das Gericht in 4,6 die Funktion der Abgrenzung der eigenen Identität gegenüber den Völkern (192f.). So droht nach 1 Thess gerade *kein* allgemeines Weltgericht mit der Beurteilung der Christen nach einzelnem Verhalten, vielmehr bestätigt das „Vernichtungsgericht" an den Außenstehenden die Berechtigung der christlichen Existenz (193f.524f.). Die theologische Basis dafür bildet das rettende Handeln Gottes in Jesus Christus, das die Christen schon jetzt Heilsexistenz, „Kinder des Lichts" (5,5), sein lässt; zugleich warnt das Gericht davor, durch einen Rückfall in die alte Existenz die Rettung wieder zu verwirken (194f.525f.).

Die alte Streitfrage, welche Problemlage hinter den Ausführungen zum Geschick der Toten in 4,13–18 steht (128–134), beantwortet Konradt mit Akzent auf V.14 so, „daß für die Gemeinde die Teilhabe der Verstorbenen am Heil, d. h. an der Gemeinschaft mit dem Herrn [...], überhaupt in Frage stand" (131). Als Hintergrund vermutet er die Dominanz der (hellenistisch-römischen) *Entrückungs*vorstellung in der Gemeinde, die als Entrückung *Lebender* schwer mit dem Gedanken der Auferstehung Toter in Verbindung zu bringen war – das leistet innovativ erst Paulus in 4,13–18 (132). Die Todesfälle stellten die Glaubwürdigkeit der paulinischen Botschaft (baldige Entrückung) überhaupt in Frage, was vielleicht von den Mitbewohnern entsprechend kommentiert und als Ausweis des Zornes der (alten) Götter interpretiert wurde (133f.). Die Entrückung als Modell des Endgeschehens scheint für die paulinische Erstverkündigung jedoch fraglich, da der zentrale Christus-Bezug besser mit der Vorstellung der Parusie[53] ausgesagt ist; zudem wurde eine Entrückung in der paganen Kultur nur für wenige besondere Menschen, im ersten Jh. v. a. römische Kaiser, gedacht. Grundsätzliche Zweifel an der Heilsteilhabe der verstorbenen Christen erkennt z. B. auch *Günter Haufe* als Problemlage.[54] Die starke Betonung der Parusie in 4,13–18 wird bei dieser Postion jedoch untergewichtet, so dass die Rekonstruktion

[45] *Gerber*, Paulus 41f.; eine brief- und metapherntheoretische Fundierung findet sich in 47–111.

[46] *Gerber*, Paulus 332–334; der Brief zeichne Paulus auch weder als Prophet noch als Lehrer (gegen Bickmann).

[47] Die Konversion verlangt eine neue Sozialisation und dabei eine neue Beziehung zu „signifikanten Anderen", so *Gerber*, Paulus 340, die damit auf die Ergebnisse von Börschel (s. o.) zurückgreift.

[48] Vgl. den Exkurs bei *Gerber*, Paulus 344–349; extrem *Burke*, Family Matters (s. o.); die Arbeit von *Aasgaard*, Beloved (2004).

[49] Dazu *Aasgaard*, Beloved 108f.; *Gerber*, Paulus 347. Beispiele bieten Plutarch, De fraterno amore 12–17 (= Mor 484b-488c) und die stoische Idee, alle Menschen seien Geschwister (z. B. Epiktet, Diss 1,13,4). Vgl. z. B. Röm 8,29, wo Jesus als „Erstgeborenem" die anderen Geschwister (und damit auch Paulus) auf einer Ebene gegenüberstehen, oder Phlm 16, wo Onesimus nicht mehr als Sklave, sondern als Bruder qualifiziert ist, was dessen Anerkennung als *ebenbürtiges* Gemeindeglied fordert, ohne die Statusdifferenz zwischen Sklave und Herr praktisch aufheben zu wollen.

[50] Zu anderen theologischen Aspekten vgl. *Gerhard Hotze*, Die Christologie des 2. Thessalonicherbriefes, in: K. Scholtissek (Hg.), Christologie in der Paulusschule (SBS 181), Stuttgart 2000, 124–148; die Beiträge in *Morna D. Hooker* (Hg.), Not in the Word Alone. The First Epistle to the Thessalonians (SMBen 15), Rom 2003; *Pieter G. de Villiers*, Safe in the Family of God. Soteriological Perspectives in 1 Thessalonians, in: J. G. van der Watt (Hg.), Salvation in the New Testament (NT.S 121), Leiden 2005, 305–330.

[51] *Nicholl*, Hope (2004).

[52] *Matthias Konradt*, Gericht und Gemeinde. Eine Studie zur Bedeutung und Funktion von Gerichtsaussagen im Rahmen der paulinischen Ekklesiologie und Ethik im 1 Thess und 1 Kor (BZNW 117), Berlin / New York 2003, zum 1 Thess 23–196, zusammenfassend 187–196.

[53] Der Begriff „Parusie" ist in 1 Thess zentral, vgl. 2,19; 3,13; 4,15; 5,23.

[54] *Haufe*, Brief 80–82.

der Problematik weiterhin Gegenstand der Forschungsdiskussion bleibt.[55]

Im Gegensatz zu allen bisher besprochenen Arbeiten lehnt die Diss. von *Angus Paddison* (2005) eine historische Kontextualisierung des 1 Thess bewusst ab und legt den Fokus programmatisch auf den *theologischen* Gehalt, die *Substanz* des Textes.[56] Die Leitmotive „Zeugnis" und „Offenbarung" sind dabei von Karl Barth und Dumitru Stăniloae inspiriert (10f.). Paddison beginnt im ersten Teil (15–66) mit einer Generalkritik an der historisch-kritischen Exegese, die er in drei Punkten zusammenfasst: „First, historical-critical studies operate with a limited notion of meaning and truth. Secondly, historical criticism is disabled by a historicism that fixes the language into a restrictively reflective relationship between text and original context. Thirdly, the latent historicism within historical criticism distracts historical critics from the actual subject matter of the Biblical texts." (37) Der zweite Teil (67–135) sucht in auslegungsgeschichtlichem Zugriff methodische Orientierung an den 1 Thess-Interpretationen des Thomas von Aquin und Johannes Calvin und gewinnt folgende Prinzipien: Ausrichtung an allen paulinischen Briefen und am Kanon, Einbezug der gesamten christlichen Auslegungstradition, Eschatologie als Herzstück von 1 Thess und Christus als Grundlage des Zeugnisses von 1 Thess (131–135.139f.). Paddison betont wiederholt die enge Zusammengehörigkeit von Text und Bedeutung (gegenüber einem Einbezug des zeitgeschichtlichen Kontextes; z. B. 132.134), merkt aber bei den polemischen Äußerungen von Thomas und Calvin über das Judentum selbst, wie wichtig die geschichtliche Kontextualisierung ist (134). Der dritte Teil (137–196) stellt nun die eigene Auslegung Paddisons vor. Er systematisiert Aspekte der Eschatologie des 1 Thess bzw. des Paulus, z. B. zur in Jesu Tod sichtbaren Gnade Gottes (152–166) oder zu Bildern, mit denen 1 Thess eine Partizipation am Eschaton aussagt (166–185). Seinen Zugang beschreibt er in Parallele zur *epectasis* bei Gregor von Nyssa: „the constant, ceaseless straining forwards into yet deeper spiritual truths and experiences" (194). M. E. unterliegt Paddison der Täuschung, historische Hermeneutik durch allgemein gültige Theologie ersetzen zu können. Theologisch „Wahres" bleibt ohne Kontextbezug blass und lebensfern. Mit der pauschalen Entgegensetzung von historischer und theologischer Lesart des 1 Thess zieht die Arbeit – entgegen ihrer erklärten Absicht – Gräben, die dem interdisziplinären Gespräch nur schaden, und wird dem berechtigten fachspezifischen Methodendiskurs der Gegenwart nicht gerecht.

1 Thess – Frühform paulinischer Theologie?

Die Diskussion darüber, ob der 1 Thess eine Frühform der paulinischen Theologie repräsentiere und so als Zeuge für eine Entwicklung und Wandlung des paulinischen Denkens gelten könne – in 1 Thess fehlt bekanntlich im Vergleich zu Gal und Röm die Sprache der „Rechtfertigung" und die Tora-Problematik –, hat weitgehend an Schärfe verloren. Geblieben ist die grundlegende Einsicht, dass 1 Thess als eigenständiges Schreiben zu verstehen und nicht von den „großen" Paulusbriefen her zu interpretieren ist. Die beiden konträren Extreme, (1) Paulus in 1 Thess als Exponenten des theologischen Denkens seiner (antiochenischen) Heimatgemeinde (und weniger als selbständigen Denker) zu verstehen[57] oder (2) 1 Thess als Zeugen des einen paulinischen (gesetzeskritischen) Evangeliums, das dieser bereits bei seiner Berufung erhalten habe, zu lesen,[58] entziehen sich m. E. gleichermaßen der Plausibilisierung. Verständnisleitend muss demgegenüber die Einsicht in die Briefform sein, die keine als System reflektierte „Theologie" intendiert, sondern mit theologischen Argumenten auf konkrete Situationen reagiert. Aus diesen aktuellen Kommunikationen erklären sich Spezifika und Unterschiede der Briefe, die freilich alle die grundlegende Überzeugung des rettenden Christus-Ereignisses für bestimmte Gemeinden entfalten. Ein „Weiterdenken" des Paulus ist damit keineswegs ausgeschlossen. Da alle erhaltenen Paulusbriefe aus einem engen Zeitraum (wohl 50–56) stammen, wird die Nachweisbarkeit einer theologischen Entwicklung ohnehin eingeschränkt.

2 Thess – ein paulinisches Schreiben?

Nach wie vor heftig diskutiert ist die Frage nach dem Verfasser des 2 Thess. Daran entscheidet sich das gesamte Verständnis des Briefes einschließlich seiner Stellung zum 1 Thess. Mit Nachdruck hat sich jüngst wieder *Colin Nicholl* in seiner schon erwähnten Arbeit von 2004 für die Authentizität des 2 Thess eingesetzt. Den Ansatzpunkt bietet die Rekonstruktion der Situation hinter 2 Thess,[59] die Nicholl von Angst, Verwirrung und Hoffnungslosigkeit gekennzeichnet sieht (im Gegensatz zu weiten Teilen der Forschung, die eher eine endzeitliche Hochstimmung unter den Adressaten annimmt). Aus 2 Thess 2,2 liest er die Überzeugung der Gemeinde, der Tag des Herrn, die Parusie, sei bereits angebrochen, doch da sich die schwierige gesellschaftliche Situation nicht verändert habe, bedeute dies, die Rettung habe die Gemeinde übergangen (142). Und aus 2 Thess 1 werde sichtbar, dass die Gerechtigkeit Gottes die Gemeinde nicht erreicht habe, die Bedränger ihrer Strafe entkommen seien, so dass das weitere Durchhalten in Bedrängnis fraglich werde (155f.). Nicholl nivelliert dabei aber die aus 2 Thess erkennbare Differenzierung zwischen einer „Prophetengruppe" und den anderen Gemeindeteilen, und die soziale Bedrängnis als solche wird in ihrer demotivierenden Valenz unterbewertet; eine allgemeine Hoffnungslosigkeit der Gemeinde wird eher in den Text eingelesen als an Textaussagen deutlich.[60] Aus dem Eigenhändigkeitsvermerk in 3,17 schließt Nicholl, dass Paulus einen gefälschten Brief in der Gemeinde vermutet (176–178). Der Vergleich der Situationen hinter 1 und 2 Thess (181–221) erweise das eschatologische Problem von 2 Thess als zweites Stadium ein und derselben Krise und somit 2 Thess als paulinisches *addendum* zu 1 Thess. Inhaltlich fasst Nicholl die Krise von der Missionszeit bis zu 2 Thess mit der (den Titel seines Buches bildenden) Floskel *from hope to dispair* (vgl. 219). Die Kritik an diesem Entwurf muss bei den Textuntersuchungen beginnen, die zu viele Elemente ausblenden (v. a. die soziale Bedrängnis und andere Fragen des Zusammenlebens innerhalb der Gemeinde und mit der Umwelt) und Unterschiede zwischen beiden Briefen (v. a. in der Eschatologie und der Rolle des Paulus) einebnen, um eine Entwicklungslinie zu erhalten. Dazu kommen weitere Fragen wie: Warum nimmt Paulus nicht einfach direkt Bezug auf seinen ersten Brief? Woher kommen in sehr kurzer Zeit (213: ein bis zwei Wochen) ein gefälschter Paulusbrief und andere Lehren?

Es fällt auf, wie unterschiedlich die Befürworter der Authentizität des 2 Thess seine Veranlassung (re)konstruieren. *Abraham Malherbe* geht von sofortigen Abschriften des 1 Thess bei Empfang und Weitergabe an weitere Hausgemeinden aus; die mit den Kopien losgesandten Boten hätten (entsprechend antiker Praxis der Briefversendung) den 1 Thess zugleich interpretiert, wobei es zu Fehldeutungen und vielleicht sogar Textänderungen in den Kopien gekommen sei. Paulus wolle nun mit 2 Thess die Verursacher solcher Irrtümer umgehen; Hauptadressat von 2 Thess sei eine andere Gruppe in der Gemeinde als bei 1 Thess.[61] *Karl-Wilhelm Niebuhr* versteht 2 Thess als „Ergänzung und Präzisierung" von 1 Thess angesichts „neu aufgetretener Probleme" in der Gemeinde; dazu muss er „Agitatoren" postulieren, die erst nach 1 Thess aufgetreten seien.[62] Die Übereinstimmungen mit dem 1 Thess erklären sich aus der zeitlichen Nähe zu 1 Thess, aus dem Paulus manche Aussagen noch vertraut waren. *Traugott Holtz* hält fest, dass sich 2 Thess theologisch in den Rahmen der paulinischen Theologie einordnen lässt und zugleich eine veränderte Si-

[55] Vgl. mit je eigenen Vorschlägen *Reinmuth*, Briefe 142 (problematisch sei der *Modus* der Auferstehung im Kontext der apokalyptischen Vorstellung vom vorgängigen Kommen des Messias); *Malherbe*, Letters 283–285 (falsche Propheten lehrten eine Verzögerung der heilsentscheidenden Parusie, die so für die Lebenden fraglich wird und für die Toten ganz ausfällt).

[56] *Angus Paddison*, Theological Hermeneutics and 1 Thessalonians (MSSNTS 133), Cambridge 2005, 12.

[57] Pointiert *Jürgen Becker*, Paulus, der Apostel der Völker (UTB 2014), Tübingen ^{3}1998, 112f.138–148; vgl. *Haufe*, Brief 2; *Udo Schnelle*, Einleitung in das Neue Testament (UTB 1830), ^{4}2002, 70–72 (vorsichtiger: „Kontinuität zur Theologie der hellenistischen Mutterkirche", 71).

[58] Zuletzt *Richard H. Bell*, The Irrevocable Call of God. An Inquiry into Paul's Theology of Israel (WUNT 184), Tübingen 2005; vgl. *Rainer Riesner*, Die Frühzeit des Apostels Paulus. Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie (WUNT 71), Tübingen 1994. Auch *Müller*, Brief 42 behauptet, die Rechtfertigung begegne nicht erst in Gal / Röm, sondern sei bereits beim Damaskuserlebnis entscheidend.

[59] *Nicholl*, Hope 113–179.

[60] Den in 2 Thess 3,6–15 erwähnten „Müßiggang" innerhalb der Gemeinde muss *Nicholl*, Hope 158–175 von der eschatologischen Problematik abtrennen, um seine These aufrecht erhalten zu können (vgl. 179). Er erklärt ihn als *inertia vulgaris*, als Ausnützen wohlhabenderer Gemeindeglieder durch Leute, die auf körperliche Arbeit angewiesen waren. Der Textbefund ist damit nur dürftig erklärt, ein negatives Bild einer bestimmten Bevölkerungs- und Gemeindegruppe vorausgesetzt.

[61] *Malherbe*, Letters 355f.430; diese andere Gruppe seien aber nicht (wie bei Adolf von Harnack) Judenchristen. So bleibt deren Profil völlig undeutlich.

[62] *Karl-Wilhelm Niebuhr*, Die Paulusbriefsammlung, in: Ders. (Hg.), Grundinformation Neues Testament (UTB 2108), Göttingen ^{2}2003, 196–293 (zu 1/2 Thess: 271–279), 275f., Zitat 276.

tuation spiegelt; er folgert, 2 Thess sei nicht von Paulus selbst verfasst (vielleicht von ihm inauguriert), sondern von einem Mitarbeiter, an die Gemeinde in Thessaloniki gerichtet in zeitlicher Nähe zu 1 Thess, aber in einer weiterentwickelten Situation, mit Wissen des Paulus und vielleicht sogar mit seiner Bestätigung (2 Thess 3,17).[63] An Timotheus (bzw. Silvanus) aus dem unmittelbaren Umfeld des Paulus als Verfasser des 2 Thess dachte schon *Karl Donfried*.[64] Für Authentizität votieren z. B. auch *Ben Witherington* (u. a. weil der Jerusalemer Tempel laut 2,4 noch existierte und wegen der äußeren Bezeugung), *Gregory Beale* (Vereinbarkeit der eschatologischen Entwürfe), *Todd Still* (Kontinuität der Problemlage) und *Ivor Jones* (gleiches Problem der „Unwürdigkeit" angesichts der Parusie).[65] Problematisch an diesen Entwürfen bleibt m. E., dass sie die Veränderungen in der zugrundeliegenden Sprechsituation nicht genügend herausarbeiten und gewichten.

2 Thess als Auslegung der paulinischen Tradition

Die Bestreiter der paulinischen Verfasserschaft des 2 Thess können sich auf einige immer wieder genannte Beobachtungen stützen. So fällt auf, dass 2 Thess den 1 Thess an markanten Stellen der Briefstruktur offensichtlich als Referenztext benutzt und einzelne sprachliche Wendungen übernimmt, inhaltlich hingegen gerade in den wichtigen eschatologischen Passagen klare Unterschiede aufweist. Ebenso auffällig ist die *Betonung* der Echtheit durch den eigenhändigen Gruß in 2 Thess 3,17. Signifikant ist überdies die Hervorhebung der Überlieferung, der früheren Lehre des Paulus und die Stilisierung eines bestimmten Paulusbildes in 2 Thess. Neben den älteren Kommentaren von *Willi Marxsen* und *Wolfgang Trilling* vertreten heute z. B. *Eckart Reinmuth*, *Paul-Gerhard Müller* und *Beverly Gaventa* sowie die Einleitungen von *Udo Schnelle*, *Ingo Broer* und *Martin Ebner / Stefan Schreiber* die These, in 2 Thess melde sich ein späterer Verfasser zu Wort, der auf Paulus als zentrale Autorität zurückgreift und diesen für die Gemeinden interpretiert; er versteht sich und seine Adressaten in der Tradition des Paulus.[66] Über den Ort der Adressaten lässt sich kaum mehr sagen, als dass er im paulinischen Missionsgebiet lag; zeitlich sieht man sich ans Ende des ersten Jh.s verwiesen.[67]

Regina Börschel erfasst in ihrer Arbeit zu den Thessalonicherbriefen (2001) die Bedeutung des 2 Thess als Versuch, nach dem Tod des Paulus Identitätssicherung zu bewirken.[68] Leidenserfahrungen durch Verfolgung und Bedrängnis (395–397; die Verfolgung müsste spezifiziert werden!) lösten eine Krise aus, die unterschiedliche Reaktionen in der Gemeinde provozierte und damit die Einheit gefährdete. Die Antwort des 2 Thess erfolgt mit einer eschatologischen Reflexion, bei der die „Opposition von Christus und Antichristus" (456) als Spiegel aktueller Spannungen zwischen Gemeinde und Umwelt zu verstehen ist. So wie Christus dabei Sieger bleiben wird, darf auch die Gemeinde auf endzeitliche Rettung hoffen. Die Pseudepigraphie des 2 Thess bewirkt Legitimation (456). Wichtig ist, wie sich die Legitimationsstrukturen im Vergleich zu 1 Thess verschieben: Der Apostel selbst wird zur legitimierenden Instanz, die Überlieferung zur Basis des Lebens. Der *Bezug zu Paulus* wird zu einem wesentlichen Identitätsmerkmal der Gemeinde: „Paulus, der in Thessalonich eine symbolische Sinnwelt vermittelte, ist in der nachpaulinischen Gemeinde selbst zum Bestandteil der symbolischen Sinnwelt geworden" (457).

[63] *Traugott Holtz*, Art. Thessalonicherbriefe, in: TRE 33 (2002), 412–421, hier 418–420.

[64] *Karl P. Donfried*, 2 Thessalonians and the Church of Thessalonica (1993), in: Ders., Paul 49–67.

[65] *Witherington*, 1 and 2 Thessalonians 10–14; *Beale*, 1–2 Thessalonians 29–31; *Still*, Conflict 46–60; *Jones*, Epistles XXIV–XXVI.XXIX–XXXIII.

[66] *Willi Marxsen*, Der zweite Thessalonicherbrief (ZBK 11 / 2), Zürich 1982, 9–56; *Wolfgang Trilling*, Der zweite Brief an die Thessalonicher (EKK XIV), Zürich / Neukirchen-Vluyn 1980, 21–32; *Reinmuth*, Brief 159–166; *Müller*, Brief 227–239 (228–230 Literatur); *Gaventa*, Thessalonians 90–94; *Schnelle*, Einleitung 363–373; *Ingo Broer*, Einleitung in das Neue Testament II (NEB.Erg II / 2), Würzburg 2001, 475–485; *Schreiber*, Der zweite Thessalonicherbrief.

[67] Wenn *Börschel*, Konstruktion *Thessaloniki* als Ort des Autors und der Adressaten versteht (62f.; u. a. wegen des Bezugs auf 1 Thess), übersieht sie, dass 1 Thess auch anderswo bekannt sein konnte angesichts eines Briefaustauschs zwischen den paulinischen Gemeinden (vgl. Kol 4,16). *Müller*, Brief 234 geht zeitlich an den Anfang des 2. Jh. (100–120).

[68] *Börschel*, Konstruktion 366–446; 35–63 bewertet sie 2 Thess als nachpaulinisch (letzte Jahrzehnte des ersten Jh.s), wobei sie die von den authentischen Paulusbriefen unterschiedene Theologie des 2 Thess als Kriterium stark macht (60).

Was die Problemfelder in der Gemeinde betrifft, die hinter 2 Thess sichtbar werden, sind gesellschaftliche Bedrängnis (Verfolgungen) und akute Erwartung des Weltendes weithin anerkannt; ob auch das in 3,6–12 thematisierte Aufgeben der normalen Erwerbsarbeit dazugehört, wird diskutiert.[69] Zumeist geht man dabei von Gruppenbildungen innerhalb der Gemeinde aus. Wichtig ist die neuerdings an Boden gewinnende Einsicht, dass 2 Thess den 1 Thess nicht als Fälschung bestimmen (vgl. 2 Thess 2,2) und ersetzen, sondern auf eine neue Situation hin und im Gegenüber zu anderen theologischen Positionen *auslegen* will.[70] Damit ist der Weg frei, die eigenständige theologische Leistung des 2 Thess und seine Paulus-Hermeneutik wahrzunehmen.

Anregend ist auf diesem Weg ein Aufsatz von *Hanna Roose* (2005),[71] die auf der Basis eines Intertextualitätsmodells methodologische Überlegungen darüber vertieft, wie 2 Thess als „Leseanweisung" für 1 Thess analysiert werden kann. Sie lenkt den Blick von der Textproduktion (literarkritisch-diachrone Fragen) zur Textinterpretation, was zu einer *synchronen* Betrachtung der Referenzen des 2 Thess auf 1 Thess führt; 2 Thess verschiebt dabei den Bedeutungsspielraum des 1 Thess, so dass nach Roose „– überspitzt gesagt – der paulinischen Auslegung des 1. Thessalonicher eine pseudo-paulinische an die Seite gestellt werden" muss (257).[72]

Eschatologie in 2 Thess

Im Mittelpunkt des theologischen Interesses an 2 Thess stehen zumeist die eschatologischen Ankündigungen in 2,1–12 und speziell das Verständnis des „Aufhaltenden" in 2,6f., der / das verhindert, dass der endzeitliche Widersacher als solcher offenbar wird. Eine alte Lösung des Rätsels um diese endzeitlichen Protagonisten legt nun mit neuer Akzentuierung und Begründung *Paul Metzger* in seiner Diss. von 2005 wieder auf. Seine Übersicht über die vielfältig vorgetragenen Deutungen des „Aufhaltenden" demonstriert die Schwierigkeit einer eindeutigen Bestimmung:[73] Vom römischen Reich, das Gesetz und Ordnung aufrecht erhält, ist (bereits seit Hippolyt von Rom und Tertullian) die Rede, von der Evangeliumsverkündigung und Paulus bzw. dem heiligen Geist, von Engelmächten (speziell Michael) oder Dämonen, von einer ad hoc erfundenen (also gar nicht identifizierbaren) Gestalt; große Zustimmung erfährt aktuell eine theozentrische Deutung,[74] die von Hab 2,3f. und einer apokalyptischen Tradition der Verzögerung des Endes ausgeht und Katechon als formalen Begriff fasst, hinter dem Gott selbst steht – die Verzögerung ist so Wille Gottes. Metzger selbst sucht in der zeitnahen apokalyptischen Literatur nach motivischen Parallelen von Faktoren, die das Gericht bzw. das Ende der Welt retardieren (133–228), und zieht aus den (wenigen) Parallelen die Folgerung, dass die Rezipienten das römische Reich als Referenz des Katechon bestimmen konnten (283–293). Anders als viele frühere Varianten dieses Interpretationstyps hält Metzger dabei klar den *negativen* Charakter des römischen Reiches innerhalb der Textwelt (und der frühjüdischen Umwelt) fest (286). Er muss dazu jedoch den Fokus auf der Verzögerung der Parusie des *Messias* als dem letzten Ziel der Geschichte sehen, wohingegen der Text genau genommen die Verzögerung des *Widersachers* in den Vordergrund stellt; das aber ist eine eher *positive* Wirkung, so dass ein innerer Widerspruch der Deutung nicht ganz ausgeräumt ist.

Eine Bilanz

[69] Vom Zusammenhang der drei Problemfelder geht *Reinmuth*, Brief 163f. aus; vgl. *Malherbe*, Letters 351.364. Die Auswertbarkeit von 3,6–12 stellt z. B. *Schnelle*, Einleitung 367 in Frage.

[70] Von Fälschung und Ersetzung sprach z. B. *Marxsen*, Thessalonicherbrief 32–35. Anders jetzt *Reinmuth*, Brief 161–163; *Müller*, Brief 238f.; *Holtz*, Thessalonicherbriefe 418.

[71] *Hanna Roose*, Polyvalenz durch Intertextualität im Spiegel der aktuellen Forschung zu den Thessalonicherbriefen, NTS 51 (2005) 250–269.

[72] Da *Paul Metzger*, Eine apokalyptische Paulusschule? Zum Ort des Zweiten Thessalonicherbriefs, in: M. Becker / M. Öhler (Hg.), Apokalyptik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie (WUNT II / 214), Tübingen 2006, 145–166 die referentiellen Bezüge auf 1 Thess nicht als solche wahrnimmt, bewertet er 2 Thess als nicht in paulinischer Tradition stehend (sondern apokalyptisch geprägt).

[73] *Paul Metzger*, Katechon. II Thess 2,1–12 im Horizont apokalyptischen Denkens (BZNW 135), Berlin / New York 2005, 15–47. Ergänzt werden kann *Nicholl*, Hope 225–249, der seine bereits früher vertretene Deutung des Katechon als Erzengel Michael (v. a. unter Bezug auf Dan 10–12) wiederholt.

[74] So z. B. *Trilling*, Brief 90–92; *Reinmuth*, Brief 180; *Müller*, Brief 268f.278; *Malherbe*, Letters 433.

1 Thess gewährt uns einen begrenzten Einblick in die Erstverkündigung des Paulus und die ersten Schritte einer christlichen Gemeinde. Als Verstehensvoraussetzung hat sich die Einzeichnung der Aussagen des Briefes, der als solcher für eine bestimmte Gelegenheit gedacht ist, in ihre Zeit, Umwelt und Situation erwiesen. Man lernt, wie eng die theologische Reflexion des Paulus mit gesellschaftlichen Bedingungen des Lebens verwoben war, was von der Exegese eine Rückbindung des Textes an die konkreten historischen Verhältnisse in der Stadt verlangt und so einer theologischen Hermeneutik Raum eröffnet. Die zum Teil doch erheblichen Unterschiede der Ergebnisse im Einzelnen resultieren dabei aus der Konzentration auf *bestimmte* Verhältnisse des Stadtmilieus. Entscheidungen müssen sich hier immer wieder an der Textwelt des Briefes orientieren. Klärend wirkt die Differenzierung zwischen Außenwahrnehmung und Selbstverständnis der Gemeinde, zwischen äußerem Druck und innergemeindlicher Verunsicherung. Als wichtiges Thema, das zugleich die beiden Briefe verbindet, ist die Beziehung der Missionare zur Gemeinde weiter zu entwickeln. In beiden Briefen erscheint der Gemeindegründer als Vorbild, doch während er in 1 Thess persönliche Autorität besitzt, wird er für 2 Thess als Traditionsträger zum Fundament. Eine mögliche deuteropaulinische Verfasserschaft des 2 Thess darf nicht länger implizit als theologische Abqualifizierung des Briefes verstanden werden. Die verstärkte Beschäftigung mit der Anschlussfrage nach der pragmatischen Bedeutung des Briefes für eine nachpaulinische Situation wird sich als fruchtbare Weiterführung der Diskussion erweisen.

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Drobinski, Matthias: **Oh Gott, die Kirche.** Versuch über das katholische Deutschland. – Düsseldorf: Patmos 2006. 176 S., geb. € 18,00 ISBN: 3–491–72497–X

„Oh Gott" – dieser Ausruf liegt uns schnell auf den Lippen. Oftmals wird er dabei gleich wiederholt und mit einem geringschätzigen Kopfschütteln gestisch unterstrichen, um das Unmögliche, das Dramatische und mitunter gar Aussichtslose einer Situation darzustellen. Gefolgt wird diese Exklamation von dem Zusatz dessen, der mit diesem Ausruf gemeint ist: die Kirche. Das klingt ja auf den ersten Blick für einen Buchtitel wenig verheißungsvoll. Und dabei geht es um die katholische Kirche, die alle gemeinhin mit Gott irgendwie doch verbunden sehen. Was also Stand der Dinge ist, betrachtet distanziert, kenntnisreich und doch oftmals auf vergnügliche Weise der Vf., der Journalist bei der *Süddeutschen Zeitung* ist. Er eruiert das Bild der katholischen Kirche in Deutschland heute, beschreibt, wer das Sagen hat und in welche Richtung sich diese Institution künftig bewegen könnte.

In fünf Kap.n nähert der Vf. sich diesem Thema, das er gleich mit der Aussage beginnt, dass er „keinen Kirchenkomplex habe" (7). Er positioniert sich weder am Ende der Skala, wo sich Kirchenhasser wiederfinden, noch bewegt er sich im Extrem derer, die der katholischen Kirche mit Leib und Seele verfallen sind. Vielmehr sieht er sich als ein Mitglied „der größten und ältesten Institution der Welt" (7) und bewegt sich fernab der Schwarzweiß-Malerei in und mit der breiten Masse innerhalb der Grauzone, so dass er sowohl die guten als auch die schlechten Seiten der Kirche berücksichtigt, der er bescheinigt, dass sie „in einer strukturellen und religiösen Krise" stecke, „deren Ausmaß erst in den kommenden Jahren richtig sichtbar werden wird" (8). Dennoch blickt er optimistisch in die vermeintlich dunkle Zukunft, indem er vorweg nimmt, die „katholische Kirche wird auch in Deutschland die größte Institution bleiben" (9). Sie bleibe präsent im öffentlichen Leben, speziell dann, wenn sie sich auf ihre Stärken besinnt, die seiner Meinung nach „die Kraft ihrer christlichen Botschaft und ihres Glaubens und das Engagement für Gesellschaft und Staat aus diesem Glauben heraus" (9) seien.

Warum ist die katholische Kirche in Deutschland so anders als in anderen Ländern? Dieser Leitfrage geht der Vf. in seinem Werk nach und widmet sich ihr ganz konkret im ersten Kap. mit dem Titel „Die schwierige Tochter Roms". Dieser Abschnitt resümiert, dass die Katholiken in Deutschland „anders als die anderen Katholiken der Welt" (13) seien. Das habe sich nach dem Ergebnis der letzten Papstwahl ebenso gezeigt wie schon im Laufe der Kirchengeschichte, etwa im Mittelalter als im Jahre 1077 Heinrich seinen Bußgang nach Canossa antrat oder ein knappes halbes Jahrtausend später Martin Luther die Reformation auslöste. Über den ersten Katholikentag 1848, von katholischen Laien organisiert, bis hin zur hinkenden Trennung von Kirche und Staat in Deutschland, das Verhältnis der katholischen Kirche gegenüber dem Nationalsozialismus, die Wege der Kirche nach dem Zweiten Weltkrieg mit der Würzburger Synode, dem Auftreten von Hans Küng, Leonardo Boff und Eugen Drewermann, die sich einig sind, dass „die katholische Kirche friedensbewegter und ökologischer werden müsse, freier, frauenfreundlicher und weniger sexualfeindlich" (38) oder den schwelenden Konflikten zwischen Rom und der deutschen katholischen Kirche während des Pontifikats von Johannes Paul II. (Stichwort „Schwangerschaftskonfliktberatung"): es mangelt nicht an Beispielen, die die Besonderheit des katholischen Lebens in Deutschland attestieren. Ein Zustand, der vielleicht unter Benedikt XVI. und dem vermeintlichen „Wir-sind-Papst-Gefühl" einen Wandel nehmen kann.

Das Kap. 2 stellt die katholische Kirche in Deutschland als eine besonders reiche Kirche in einer reichen Gesellschaft dar. „Es gebe viel Gutes" zitiert der Vf. auf S. 46 die Meinung zur katholischen Kirche in Deutschland des aus Spanien stammenden und in El Salvador wirkenden Jesuiten und Befreiungstheologen Jon Sobrino. Der Kirche wird bescheinigt, dass sie wohlorganisiert und wohlhabend sei. Die Kirche bringe sich als Sozialkonzern für gesellschaftlich Benachteiligte ein, hier insbesondere die katholische Caritas und das evangelische Diakonische Werk, wenngleich der Vf. in seinem Buch davon Abstand nehmen möchte, die evangelische Kirche in Deutschland gleichermaßen zu betrachten. Darüber hinaus ist die katholische Kirche in Deutschland ein „Bildungsgigant" (60), der Kindergärten, Tagesstätten, Horte und andere Einrichtungen für Kleinkinder ebenso trägt wie Schulen, den konfessionellen Religionsunterricht an allgemeinbildenden Schulen, 22 katholisch-theologische Fakultäten an staatlichen und kirchlichen Hochschulen, das Institut zur Förderung publizistischen Nachwuchses, das Begabtenförderungswerk Cusanuswerk sowie Bildungseinrichtungen für Erwachsene, Familienbildungsstätten, Kreisbildungswerke oder 26 katholische Akademien. Kirche engagiert sich in der Medienbranche, veröffentlicht Kirchenzeitungen, subventioniert die Wochenzeitung *Rheinischer Merkur*, betreibt Hörfunkstudios, unterstützt die Katholische Nachrichtenagentur (KNA). Eine wahrlich beeindruckende Bilanz im Bildungssektor. Ähnlich verhält es sich mit der Tatsache, dass die katholische Kirche in Deutschland eine Bürgerbewegung sei, in der sich bürgerschaftliches Engagement bündele. In katholischen Verbänden und Gruppierungen bringen sich viele Ehrenamtliche ein. Außerdem ist die Institution katholische Kirche in Deutschland nach wie vor eine politische Macht.

Das dritte Kap. betrachtet die momentanen Krisen der Kirche, die nicht außer acht gelassen werden dürfen. „Die katholische Kirche ist eine Kirche des *Noch*: noch groß, stark, wichtig. Aber ein Wandel hat begonnen, wie er tiefer kaum greifen kann." (76; Hervorhebung aus dem Original übernommen). Veränderungen und Einschnitte erfordern die Suche nach neuen Wegen, „das Leben in diesem Land mitzugestalten" (76). Neben einer Finanzkrise sind das die Mitglieder- und Säkularisierungskrise, die Glaubwürdigkeitskrise, die Kommunikationskrise, als auch die Versuche der katholischen Kirche, „mit Gläubigen, Halbgläubigen und Ungläubigen" (89) über Kommunikationsinitiativen und Imagekampagnen ins Gespräch zu kommen, um so durch die Medien und besonders durch die Werbung verursachte Sprachschwierigkeiten auszumerzen. Dazu gesellt sich eine Krise des Priesteramts, die v. a. durch die zölibatäre Lebensweise ausgelöst wird. „Auch wenn es so oft wiederholt worden ist, dass es ausgelutscht und langweilig klingt: Der Zölibat ist die häufigste Ursache der Krise" (96) des Priesteramts. Dass viele Priester homosexuell sind, führe ebenso dazu, dass wer heute katholischer Priester werden will auf mehr Unverständnis stößt „als einer, der den Himalaja mit dem Rad überqueren will, oder der in einer Talkshow sein Innerstes nach außen stülpt" (101). Eine weitere Krise ist die Krise der Reformer, denn „der katholischen Kirche würde eine konstruktive, argumentativ und organisatorisch starke Opposition gut tun" (105), wie es die inzwischen an Strahlkraft abnehmenden Bewegungen „Kirche von unten" oder die Kirchenvolksbewegung einst zumindest weitestgehend verkörperten.

Kap. 4 beschäftigt sich mit einer Kirche im Richtungsstreit. In einem ersten Teil geht es dabei um verdeckte und offene Konflikte, exemplarisch erarbeitet an der Bischofskonferenz im September 2005, aus der Kardinal Karl Lehmann als wiedergewählter Vorsitzender der deutschen Bischofskonferenz hervorgeht, nach dem Generationenwechsel, der daher rührt, dass innerhalb der letzten gut fünf Jahre „mehr als die Hälfte der Bischofsstühle neu besetzt worden ist" (111). Ein weiterer Abschnitt setzt sich damit auseinander, wer wichtig ist und wer es werden könnte. Dabei stellt der Vf. einzelne Persönlichkeiten vor wie Karl Lehmann (Bischof von Mainz und Vorsitzender der deutschen Bischofskonferenz), Joachim Meisner als Erzbischof von Köln, den Bischof von Trier, Reinhard Marx, seinen Regensburger Amtskollegen Gerhard Ludwig Müller und Gebhard Fürst, den Bischof von Rotenburg-Stuttgart; die beiden letztgenannten dienen zudem dazu zu verdeutlichen, „wie unterschiedlich die jüngeren Bischöfe inzwischen sind" (132). Dem schließen sich Anmerkungen zu weiteren Bischöfen an wie Reinhard Lettmann, Heinrich Mussinghoff, Ludwig Schick oder Werner Thissen. Ausführungen zum deutschen Papst Benedikt XVI. und die deutsche Kirche enden mit der Schlussfolgerung: „Es gibt also einigen Konfliktstoff – zerstreiten müssen sich der Papst und die Katholiken seiner Heimat deswegen aber nicht." (142) Ausführungen zu „Kommt der Rollback? Logik und Gefahren der konservativen Vision" und zu „Kommt die ‚Wir auch'-Kirche? Über Profil und Profillosigkeit" beschließen das vorletzte Kap. dieses Werks.

Das Kap. 5 präsentiert einige Visionen für eine Kirche von morgen und der Vf. sieht eine Zeit der kleinen Propheten angebrochen, die sich genauso wie ihre biblischen Namensgeber durch den Alltag des Gottesvolkes „wursteln und kämpfen" (152). Begleitet werden sie, die Vertreter „des unverdrossenen bürgerschaftlichen Engagements, das die kleinen Räder dreht und dreht" (ebd.), am Anfang der Visionen für eine Kirche von morgen von den zehn Ge-

boten fürs fröhliche Verarmen. Sie propagieren beispielsweise ein neues Verhältnis von Priestern und Laien, von Haupt- und Ehrenamtlichen, von der Zentrale zur Peripherie, eine Zunahme der Ökumene, eine verstärkte Zuwendung zum Menschen und ein wiedererstärktes Vertrauen in den Beistand Gottes. Ähnlich wie das Zweite Vatikanische Konzil und die Würzburger Synode legt der Vf. eine „Zukunftsversammlung in Deutschland" (166) nahe, um die Debatte über die Zukunft der Kirche „über den Kreis der Bistumsleitungen und Kirchenprofis hinaus" (167) zu erweitern, damit sie Ideen und Kreativität in die katholischen Kirche hineinbringen könnte. Denn – und damit endet das Buch – es gibt mehr Zukunft, als man denkt, wobei er einige Mut machende und Hoffnungen erweckende Beispiele auflistet, die von der Lebendigkeit des katholischen Lebens in Deutschland zeugen. Und er mündet folgerichtig in dem Fazit, dass das Abendland allen Widrigkeiten zum Trotz christlich bleiben wird.

„Oh Gott, die Kirche" liest sich ebenso wie es der Titel andeutet. Es berichtet anekdotenhaft in einer journalistischen Schreibweise und gleichzeitig fundiert, was der Zusatz „Versuch über das katholische Deutschland" erahnen lässt. Der Vf. nimmt, ohne sich in Details zu verlaufen, eine Bestandsaufnahme vor, eine Inventur quasi, die schnell die besondere Stellung der deutschen Abteilung der katholischen Weltkirche aufzeigt. Er listet die vielen Vorteile und Chancen, die die Kirche in Deutschland ausmachen, auf (vgl. Kap. 2), denen er schonungslos im Folgekap. die Problemherde gegenüber stellt. Auf der Basis dieses Konflikts richtet er den Blick auf die Kirche im Richtungsstreit, das heißt in der Auseinandersetzung darüber, welchen Weg diese Institution einschlagen könnte, um auch künftig Bestand zu haben. Gewiss sind manche Ausführungen bewusst zugespitzt und polarisierend dargestellt, aber dadurch hat der Vf. nicht nur so manchen Lacher auf seiner Seite, sondern er verdeutlicht ebenso die Vielschichtigkeit und Notwendigkeit der Existenz einer katholischen Kirche, ohne die nicht nur Deutschland sondern die Welt wider möglichen Unkenrufen wohl ärmer wäre.

Tecklenburg Björn Igelbrink

Feldmann, Christian: **Papst Benedikt XVI.** Eine kritische Biographie, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2006. 255 S., geb. € 19,90 ISBN: 978-3-498-02115-3

Der ehemalige Hörer des Regensburger Professors Ratzinger ist weitbekannter, viel übersetzter Spezialist für Biographien und biographische Porträts, vornehmlich aus dem kirchlichen Milieu. Als gelernter Journalist versteht er es, seine Forschungen und Einsichten in lebendiger, eindrucksvoller Diktion zu vermitteln, ohne dabei je flach oder banal zu werden. Die nach einer knappen reich bebilderten Kurzbiographie (2005) jetzt erschienene große Studie über den Papst ist ein meisterlicher Beleg für Feldmanns Kunst. Aus Hörerzeiten hat er Respekt für ihn bewahrt, aus dem wissenschaftlichen Metier, das ihm damals vermittelt wurde, die analytische und damit kritische Betrachtungsweise.

Wer immer sich einlässlich und ernsthaft mit der bisherigen Lebensgeschichte Joseph Ratzingers beschäftigt, bemerkt die markanten Brüche und Wendepunkte in dessen Vita, die sich jeweils auch in den Schriften und anderen Äußerungen belegen lassen. Mit großer Akribie bemüht sich der Vf., den Ursachen und Anlässen nachzugehen, um die sprichwörtlichen Volten von „Ratzinger I" bis „Ratzinger III = Benedikt XVI." zu erklären. Er versteht es trefflich, die altbayerischen Frömmigkeitswurzeln, Basis der vielgerühmten Spiritualität und persönlichen Einfachheit Benedikts, ebenso freizulegen wie die apokalyptischen Anwandlungen, die sich seit der Konfrontation mit der Studentenrevolution von 1968 in Tübingen in seinen Werken nachweisen lassen, mit allen ihren Folgen in Relief zu bringen. Sie hat viele Beobachter perplex werden lassen, die den jungen, „liberalen", antischolastischen Professor von Bonn und Münster in der Erinnerung hatten. Dahinter steht wohl, wie F. allerdings nur andeutet, eine grundplatonische Weltsicht: An dieser Stelle wünschte man sich weitere Überlegungen und Recherchen. Die seit der Papstwahl allen sichtbar gewordene, aber mitnichten erst seitdem vorhandene Glaubensfreude und liebenswerte Väterlichkeit kann sich unter solchen Vorzeichen durchaus paaren mit der leidenschaftlichen Wahrheitsverteidigung (weniger Wahr-heitssuche), die ihm in der Zeit als Glaubenspräfekt ein notorisch schlechtes Image verschafft hat, den das Buch nüchtern dokumentiert.

Im Blick auf die Weiterungen des päpstlichen Regensburg-Besuchs vom September 2006 ist der Hinweis hilfreich, dass schon seit der frühen Zeit ein wesentlicher Dollpunkt seiner Theologie die Synthese zwischen biblischem Glauben und hellenistischem Denken gewesen ist. Die inzwischen weltberühmte, wenn auch nicht immer sorgfältig studierte „letzte Vorlesung" an der Donau-Universität darf man getrost als eine Summa der Ratzingerschen Welt-Anschauung seit Jahrzehnten sehen. Die zentralen Thesen finden sich mit großer Deutlichkeit u. a. in der bekannten Vorlesung an der Sorbonne im Jahr 1999.

So wird mit mannigfachen Rückblenden auf die geistigen Entwicklungen und in Überblicken über die zeitgenössischen Strömungen mit Sorgfalt und gleichzeitig mit großer Sympathie für den Helden das Bild einer sehr vielschichtigen Persönlichkeit herausgearbeitet, nicht die Skizze einer allseitig strahlend-perfekten Priestergestalt suggeriert, wie das andere Bücher tun, die auf der gegenwärtigen Papst-Euphorie-Welle schwimmen. Das Wort C. F. Meyers, das er dem Ritter Ulrich von Hutten in den Mund legt, kommt in den Sinn: „Ich bin kein ausgeklügelt Buch, ich bin ein Mensch in seinem Widerspruch". Gerade darin aber, das macht die Studie F.s klar, liegt die Faszination und im Rahmen der konkreten Biographie Ratzingers auch die weltgeschichtliche Bedeutung, die diesem Pontifikat, so viel kann man sagen, bereits jetzt gesichert ist. Die Arbeit mit dem Bd. wird erleichtert durch eine übersichtliche Zeittafel und eine abundante Bibliographie. Neun Seiten Anmerkungen liefern die wissenschaftlichen Belege für die Thesen des Textes. In der nahezu unüberschaubaren Benedikt-Literatur gehört diese Biographie des Papstes zu den ragenden Türmen.

Pentling Wolfgang Beinert

Jehle, Frank: **Emil Brunner.** Theologe im 20. Jahrhundert. – Zürich: Theol. Verlag Zürich 2006. 637 S., geb. € 44,00 ISBN: 3–290–17392–5

Der Vf., em. Studentenseelsorger und Lehrbeauftragter für evang. Theol. an der Univ. St. Gallen, legt eine quellenfundierte, umfassende Werkbiographie des Züricher Theologen Emil Brunner (1889–1966) vor, die zugleich ein facettenreiches Lebensbild bietet. Damit wird ein schon lange bestehendes Desiderat erfüllt. Ursprünglich vom Schweizer Religiös-Sozialen Leonhard Ragaz (1868–1945) beeinflusst, trat Brunner in den 1920er Jahren neben Karl Barth (1886–1968) als Repräsentant der Dialektischen Theologie hervor. Darüber und über die seit den 30er Jahren spannungsreiche Beziehung beider gibt der Briefwechsel mit Barth wie mit Eduard Thurneysen (1888–1977) interessante Einblicke. Auf Grund von Brieffunden im Nachlass von Ragaz wird erstmals auch die intensive Beziehung zu Ragaz näher dargestellt, der ihn während des Studiums stark beeindruckt hatte und von dessen Einfluss er sich gegen Ende des ersten Weltkriegs zu lösen begann. Auf dem Hintergrund von Brunners Lehrtätigkeit an der Theol. Fak. in Zürich, seiner regen Vortragstätigkeit in der Schweiz und im Ausland, der Gastprofessuren in den USA und in Japan, der Predigtätigkeit am Fraumünster in Zürich wie auch der zeitweiligen Beziehungen zur Oxford-Gruppenbewegung und zahlreicher ökumenischer Kontakte und Aktivitäten entsteht ein interessant geschriebenes, instruktives Lebensbild, „zugleich ein wichtiger Beitrag zur Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts und zur Geschichte der Schweiz im und nach dem zweiten Weltkrieg", wie es im Einbandtext zutreffend heißt.

Die Biographie wurde von der Emil-Brunner-Stiftung in Auftrag gegeben. Durch Auswertung des umfangreichen Nachlasses sowie zahlreicher anderer Quellen, insbesondere durch Einbeziehung der jeweiligen Konzeptionen des umfangreichen Werkes von Emil Brunner ist ein Opus entstanden, das seine theologische Lebensleistung informativ vergegenwärtigt. Die Verbindung von theologischem Denken und wacher Zeitgenossenschaft bei Brunner kommt anschaulich zur Geltung. So vermittelt das Werk nicht zuletzt durch fast lückenlos erhaltene Predigten und Vorträge und entsprechende Korrespondenz ein anschauliches Gesamtbild und gewährt authentische Einblicke in geistliche Prägung, Persönlichkeits- und Charakterbild Brunners. Auch Gespräche mit Brunner vertrauten Zeitgenossen, so u. a. mit dessen Nachfolger, dem Systematiker und Wirtschaftsethiker Arthur Rich (1910–1992), und dem Züricher Alttestamentler Hans Wildberger (1910–1986), selbst Brunnerschüler, trugen dazu bei, die Authentizität des biographischen Werkes zu verstärken. Dabei habe die ihm vererbte, Brunners Lebenswerk fast lückenlos enthaltende Bibliothek des Letzteren, Schwiegervater des Vfs., die Arbeit an der Biographie ungemein erleichtert, wie im Nachwort („Dank", 584) erwähnt.

Eingangs geschildert werden Brunners Herkunft aus einer Lehrerfamilie, Jugendzeit, Studium in Zürich von 1908 bis 1912, davon Wintersemester 1911 in Berlin, die verschiedenen Vikariate (auch bei Kutter am Neumünster in Zürich), Promotion 1913 und Habilitation 1921/22, dazwischen 1913/14 sprachintensiver Aufenthalt als Lehrer an englischen Mittelschulen, seit 1916–1924 Pfarramt in Obstalden (Kanton Glarus). Die Herkunft aus dem Liberalismus, der sozialkritischen Einfluss durch Ragaz wird aufgezeigt. Der Blick ist dann auf

die Anfänge der dialektischen Theologie gerichtet, der sich Brunner nun verpflichtet weiß. An Hermann Kutter (1863–1931), dem er 1921 seine Habilitationsschrift widmete, vermisst Brunner zunehmend die Betonung des Ethischen, wirft ihm ethischen Quietismus vor; mit Ragaz, der gleichwohl bei der Fakultät für Brunners Habilitation eintritt, kommt es zu nachhaltiger Trübung ihres Verhältnisses, so 1920/21 wegen unterschiedlicher politischer Auffassung zu Amerika (Brunners scharfe Kritik an Präsident Wilson erscheint Ragaz ungerecht). Brunners USA-Aufenthalt 1919/20 verschärft seine Kapitalismuskritik, ließ ihm die soziale Frage wichtig werden und förderte andererseits im Blick auf naturwissenschaftliche Forschungsergebnisse die Erkenntnis, zwischen weltbildlichem Aspekt der biblischen Geschichte und ihrer religiösen Botschaft zu unterscheiden. Teilnahme an Aktivitäten des Versöhnungsbundes (Fellowship of reconciliation) fördert sein theol. Interesse am Gemeinschaftsgedanken.

Seit 1922 an der Universität Zürich tätig, 1924 ins Ordinariat gelangt, tritt Brunner mit umfangreichen, theol. Aufsehen erregenden Publikationen als eigenständigen Systematiker im Umkreis der dialektischen Theologie hervor. Seine „Eristik" favorisierte eine theol. Methode des Streites, die dem Nichtglaubenden den existentiellen Selbstwiderspruch aufzeigen soll. Schon frühzeitig wird die Abgrenzung von einem intellektualistischen Glaubensverständnis deutlich. Vielmehr dominiert das Verständnis der Personbeziehung des Glaubens im Sinne des Wortgeschehens. Brunners Buch „Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers" verneinte jeden erlebnistheologischen Ansatz: selbst Karl Barth fand Schleiermacher nicht differenziert genug behandelt. „Der Mittler" (1927) bietet die Christologie Brunners und brachte die dialektische Periode Brunners zu einem gewissen Abschluss. In „Das Gebot und die Ordnungen" (1932) entfaltete er die christliche Ethik auf der Grundlage der Rechtfertigungslehre und entwickelte den Gedanken der „Schöpfungsordnung", wobei ihm die Inanspruchnahme auch des geschichtlich geordneten Seins im Gefolge viel Kritik eintrug, wenngleich die hier vertretene Konzeption gegenüber dem späteren mehr konservativer konzipierten Buche „Gerechtigkeit. Die Lehre von den Grundgesetzen der Gesellschaftsordnung" (Zürich 1943) durchaus – weil differenzierter – als weiterführend verstanden werden musste. Der von dem Neulutheraner Harleß eingeführte Begriff „Schöpfungsordnung", der im 19. Jh. in Deutschland Schule machte, war bei Brunner im Vergleich zu P. Althaus (Theologie der Ordnungen; 1934) viel differenzierter und vermied auch Adaptionen an die völkische Bewegung des in Deutschland zur Macht gelangenden Nationalsozialismus. Barth indes hat Brunners Eintreten für die Oxfordbewegung Frank Buchmans, der damals um Kontakt mit dem NS-Regime bemüht war, scharf als indirekte Parteinahme für die Deutschen Christen kritisiert. Brunners anthropologisch-existenziell begründete theol. Behauptung eines „Anknüpfungspunktes" beim Wirken der Gnade führte 1934 zum definitiven Bruch mit Barth (Streitschriften: Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth; K. Barth: Nein. Meine Antwort an Emil Brunner; beide 1934). Barth sah bei Brunner Ansätze einer *theologia naturalis* und Abkehr vom ursprünglichen dialektischen Ansatz am Werk. Der Vf. hebt hervor: Trotz Barths Streitschrift sei Brunner „gefragt" gewesen und anerkannt geblieben, nicht nur in Zürich, sondern auch im Ausland. Ein internationales Echo seiner größeren und kleinen Publikationen (letztere aus reger Vortragstätigkeit hervorgehend) war gesichert, ebenso die Übersetzung in verschiedene Sprachen. Dabei war Brunners Interesse an der Ethik offensichtlich: Es gelte, über dem Indikativ des Evangeliums nicht dessen Imperativ zu vergessen. Ausführungen zum Engagement in der Bewegung für Praktisches Christentum, Brunners Engagement bei Vorbereitung und Teilnahme an der Oxforder Weltkonferenz 1937 zeigen seine vielfältigen ökumenischen Beziehungen. Auf der Ökumenischen Weltkonferenz 1948 in Amsterdam sah sich Brunner indes durch K. Barths Auftreten marginalisiert. Über die verschiedenen weiteren Publikationen (Der Mensch im Widerspruch 1937; Offenbarung und Vernunft; dreibändige Dogmatik 1946, 1950, 1960; zahlreiche Aufsätze und Vortragsaktivitäten, Gastprofessur an der International Christian University in Tokio 1953/55) wird eingehend berichtet wie auch auf die jeweilige persönliche Befindlichkeit Brunners eingegangen wird. Kritische Punkte (so im Blick auf sein Eintreten für die Todesstrafe bei Landesverrat im Krieg; Synodalvotum v. 28. 10. 1942) werden keineswegs verschwiegen oder unkritisch geglättet. Auf die Nationalsozialismus und Bolschewismus grundsätzlich als Totalitarismus brandmarkende Sichtweise Brunners, worin er sich von Barths stärker differenzierende Haltung im Blick auf die Beurteilung des kommunistischen Ostblocks unterschied, wird hingewiesen. Die wirtschaftsethischen Gesichtspunkte („Lebensdienlichkeit") nehmen in Brunners Sozialethik einen bevorzugten Platz ein. Dass Brunner in Rezeption des frühchristlichen Gemeinschaftsgedankens eine institutionelle Kirchenkritik vertrat, ist aufgewiesen. Abweichende Lehrunterschiede (z.B. dogmatisch begründete Kritik an der Jungfrauengeburt, Naturrechtsproblem, Frage der natürlichen Theologie u.a.) wie Differenzen im Ethikverständnis werden vielfach vergleichsweise mit Barths Konzeption oder auch im allgemeintheologischen Diskurs erörtert. Diese verständnisfördernde Einbindung werkbiographischer Erkenntnisse in den theologie- und kirchengeschichtlichen Hintergrund ist ein charakteristisches Merkmal des Werkes. Ereignisse im familiären Umfeld (Tod zweier Söhne 1942 und 1952), gesundheitliche Attacken (Hirninsulte 1955/56) werden biographisch ebenso aufgewiesen wie Brunners Wirken als Emeritus in Predigten, Vortrag und Publizistik. Ein Gespräch mit Brunner während eines Studienaufenthaltes 1959 in Zürich ließ dem Rez. einen Eindruck von Brunners Persönlichkeit gewinnen; er konnte ihn auch einmal im Fraumünster predigen hören.

Unter der Rubrik „Nachklang" lässt der Vf. die Züricher Theologen Hans Wildberger, Gerhard Ebeling und Arthur Rich zu Wort kommen, die sich posthum zu Brunner geäußert haben und seine interdisziplinären Wirkungen würdigen. Der stattliche Anhang (585–637) enthält: Zeittafel; Quellenverzeichnis; Literaturverzeichnis; Bildnachweis; Personenregister (mit Biogrammen).

Kurzum: Eine fundierte Werkbiographie von hohem theologie- und zeithistorischem Orientierungswert.

Leipzig Kurt Meier

Neuner, Josef: **Der indische Joseph.** Erinnerungen aus meinem Leben. – Feldkirch: Quelle 2005. 143 S., kt € 16,00 ISBN: 3–85241–008–8

Der fast 99-jährige Pater Josef Neuner (geb. 19. August 1908), dessen weise Gestalt den Leser vom Titelbild des unscheinbaren Büchleins anlächelt, hat mit seinen Erinnerungen ein Werk vorgelegt, das einen der ersten Plätze in der Theologiegeschichte unserer Zeit verdient. Von seinen äußeren Koordinaten her ausgespannt zwischen dem heimatlichen Feldkirch und seiner hauptsächlichen Wirkungsstätte in Pune (Maharashtra, Indien), steht seine Figur, wie kaum ein anderer deutscher Theologe, als Symbol für alle Spannungen der gegenwärtigen Kirche auf dem Weg zu einer post-kolonialen Theologie und weltkirchlicher Gestalt. „Der indische Joseph" dokumentiert nicht nur eine freundschaftliche Verbundenheit mit dem Missionar, der sein Leben – wie der alttestamentliche Joseph – fernab von seiner Vorarlberger Heimat gelebt hat, sondern ist eine wertvolle Metapher für die besonnene und unverzichtbare Assistenz bei der Geburt des Gottesreiches in einem neuen kulturellen Umfeld. Die Geburtswehen heutiger Inkulturation erinnern an den historischen Moment der Inkarnation Jesu, und seine leise, aber entschiedene Begleitung auf dem Weg zu einer „Dritten Kirche" (Walbert Bühlmann) machen Pater Neuner wahrhaft zum Pflegevater einer weltweiten Gottesfamilie. Im Lebenszeugnis des Josef Neuner erscheint die Kirchengeschichte des letzten Jh.s wie die Josefsgeschichte, die von den Rändern der traditionellen Gesellschaft her ('*Theology from the margins*') Gottes schöpferisches Potential enthüllt.

Seine Lebensstationen sind rasch zusammengefasst und werden vom Autor selbst in die beiden Lebenshälften der Ausbildung und den anschließenden „Neuanfang" aufgeteilt. Aus der Phase der ordensüblichen Ausbildung in Pullach, Valkenburg und Frankfurt (1926–1938) ist erwähnenswert, dass unter seinen Studien- und Weihekollegen so bekannte Theologen wie A. Grillmeier, J. B. Hirschmann, H. U. von Balthasar oder P. Arrupe, der spätere Ordensgeneral, waren. Auf diese Studienzeit geht die Herausgabe des bekannten dogmatischen Kompendiums „Neuner-Roos" (*Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*; 1938) zurück, dessen spätere Neubearbeitungen von K. Rahner in Deutsch (13. Auflage 1992) und von J. Dupuis in Englisch (letzte erweiterte Ausgabe 2001) betreut wurden.

Die Missionsbestimmung nach Indien und die Arbeit der ersten zehn Jahre (1938–1948) folgen noch ganz dem klassischen Modell der kolonialen Theologie. Als Dozent versucht Josef Neuner, universal gültige Anforderungen für das Theologiestudium zu erreichen: „Unser Ziel war es, vergleichbare Standards, gemessen an Europa und den Vereinigten Staaten, zu erreichen, so dass unsere Studenten [...] an westlichen Institutionen weiterstudieren und dort Anschluss finden könnten" (31). Allerdings wird ihm hier schon die Problematik einer systemimmanenten theologischen Ausbildung bewusst, die – bei aller begrüßenswerten Qualitätssicherung der Ausbildung – nur wenig auf das reiche spirituelle Erbe Indiens eingehen kann (32). Übertragen auf die aktuelle Problematik einer Vereinheitlichung der europäischen Studienordnungen im Rahmen des Bologna-Prozesses, wird hier bereits deren unvermeidbar nivellierende Sogwirkung auf außereuropäische Kulturen deutlich.

Die kriegsbedingten Aufenthalte im Internierungslager (1939–1947) verlangten nicht nur, „auf seltsame Weise unsere Verpflichtungen als Ordensleute in einem radikal säkularen Raum zu leben" (39), sondern boten auch die Möglichkeit zur eingehenden Lektüre der heiligen Texte Indiens. Von 1948–1950 erfolgt dann mit dem theologischen Doktorat in Rom der Versuch „unseren Glauben in indische, geistige Zusammenhänge stellen zu können" (46).

Die theologische Promotionsarbeit „Die Opferlehre der Bhagavadgîtâ" (1950) versucht, auf der Grundlage einer indologischen Untersuchung zu diesem repräsentativen Text indischer Religiosität eine Gegenüberstellung mit der christlichen Auffassung der Sakramente und des Opfers vorzunehmen. Eine Aufforderung seitens Papst Leo XIII, „diese Wahrheiten aber, welche selbst die Weisen unter den Heiden erkannt haben, zum Vorteil und Nutzen der geoffenbarten Lehre anzuwenden, ist äußerst zweckmäßig", veranlasst N., der Entfaltung des Christusmysteriums im gelebten Hinduismus nachzuspüren – ein Thema, das in Zukunft seine gesamte Tätigkeit begleiten sollte. Von dieser Aussage in der Enzyklika *Aeterni Patris* (1879) zieht sich eine klare Linie bis zur Enzyklika *Fides et ratio* (1998; Nr. 2), welche die Begegnung mit anderen Religionen mit dem glücklichen Wort von der „Diakonie an der Wahrheit" umschreibt. Diese Beobachtung scheint umso bemerkenswerter, als die Enzyklika Leos XIII im allgemeinen im binnenkirchlichen Raum als Verteidigungsschrift der Neoscholastik kommentiert wird; der wichtige Grenzbereich der philosophischen Begegnung mit anderen Denksystemen wird bislang kaum gewürdigt.

Zusammen mit anderen Missionstheologen hat Josef Neuner aus dieser Ermutigung die theologischen Grundlagen für seine spätere Mitarbeit an den Dokumenten des II. Vatikanums, insbesondere dem Missionsdekret *Ad gentes* und der Erklärung zur Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate*, entwickelt.

Die Frage nach der religiösen Bedeutung ritueller Gebräuche und sozialer Institutionen in der indischen Tradition verbindet Josef Neuner mit den bahnbrechenden Missionaren der Vergangenheit wie R. De Nobili und M. Ricci. Hier eröffnet sich der höchst aktuelle Problemkreis, inwieweit indische Christen dem traditionellen Brauchtum des Hinduismus und seinen sozialen Strukturen folgen können, ohne damit gleichfalls dessen religiösen Inhalte zu adoptieren: „Darf ein Christ vor einem Marienbild eine Kokosnuß aufbrechen, oder ist dies als heidnischer Opferritus zu betrachten?" (*Die Opferlehre der Bhagavadgîtâ*, Innsbruck 1952, 213). Die theologische Abklärung dieser Inkulturationsproblematik führt zu dem Ergebnis, dass auf der einen Seite viele Riten der Bhagavadgîtâ eher kulturell als religiös sanktioniert sind, während auf der anderen Seite die Unvergleichbarkeit der christlichen Sakramente deutlich wird. So gelingt es dem Autor, sowohl in das Lebensgefühl der indischen Christen einzudringen und unnötige Berührungsängste mit der hinduistischen Kultur zu überwinden wie auch, die Einzigkeit der Inkarnation in Jesus Christus im Kontext anderer Heilsbringer nachzuweisen. Es wundert kaum, dass an der Theol. Fak. der Päpstlichen Univ. Gregoriana kein Professor den Mut fand, die Arbeit zu begleiten (46).

Die anschließende Rückkehr von Rom nach Indien eröffnet einen „zweiten Neuanfang," der auf der bisherigen Lehrzeit aufbauen wird. Neben dem äußeren Aufbau des De Nobili Kollegs in Pune war es v. a. eine spannende Zeit des Aufeinanderprallens kulturell unterschiedlicher Denkstrukturen und der Neuorientierung der Theologie; davon zeugen sowohl der christologische Beitrag zur Avatara-Lehre in A. Grillmeiers Studien zum Konzil von Chalcedon wie auch der Sammelband *Religious Hinduism* (seit 1957; Buchausgabe 1964) zum christlichen Verständnis indischer Spiritualität. Aus heutiger Rückschau beurteilt Pater Neuner diese vorkonziliare Zeit: „Ich musste die Situation der Kirche im Geiste kolonialer Prägung kennen lernen, die Art der damaligen Priesterbildung nach westlichem Vorbild; ich brauchte mehrere Jahre um unseren Glauben im Zusammenhang mit dem heutigen Weltgeschehen zu vertiefen; ich brauchte Zeit um indische Spiritualität besser verstehen und begreifen zu lernen." (47)

Aus solcher abgeklärten Altersweisheit spricht ein tiefes Vertrauen auf die größere Hand Gottes in den Konflikten zwischen westlicher und östlicher Theologie. Die ermutigende Inspiration der jungen indischen Theologie hatte für Neuner immer auch Rückwirkungen auf die sendende Kirche Europas. Davon spricht seine wertvolle Mitarbeit an den beiden Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils *Nostra aetate* und *Ad gentes* zusammen mit J. Ratzinger. Auch wurde die wichtige Rede von Papst Paul VI beim Eucharistischen Weltkongress in Bombay (1964) von ihm geschrieben.

Eine letzte große Aufgabe war der Dienst als theologischer Gutachter im Seligsprechungsprozess von Mutter Teresa (1999–2001); vorher hatte er über viele Jahre die von Schwester Anna Huberta Roggendorf gegründeten *Helpers of Mary* geistlich begleitet, die sich für die Ärmsten der Armen einsetzen. Nicht von ungefähr widmet Josef Neuner noch heute einen wichtigen Teil seiner Arbeit dem stillen Dienst an der spirituellen Begleitung von Priestern und Bischöfen. Das glaubwürdige Zeugnis der Kirche angesichts der zahlreichen Probleme der Gesellschaft steht und fällt mit der menschlichen Reife der Priester, die immer mehr das Geheimnis Gottes auf dem Weg mit den Menschen verwirklichen sollten: „Gott ist immer derselbe, aber sein ‚mit uns', mit unserer Welt, ändert sich. Dies muss auch in der sich entwickelnden Welt des heutigen Asiens verwirklicht werden." (Josef Neuner, „Immanuel, God With Us", in *Vidyajyoti* 62 [1998] 566).

Mit den beiden großen Hälften seines Lebens verbinden sich einschneidende Erfahrungen bei der Suche nach einer theologischen Korrespondenz von Offenbarung und anderen meta-kosmischen Religionen (115) sowie nach der Verantwortung für die Erneuerung der Gesellschaft durch ein authentisches Glaubenszeugnis. In der Überzeugungskraft dieser unscheinbaren Publikation wird Indien wichtig als die andere Seite Europas und das Jh. von Josef Neuner zum Reifeprozess für eine neue Weise, Kirche zu sein: „Es war eine historische Epoche, gezeichnet von zwei Weltkriegen, vom Zusammenbruch der Kolonialmächte, dem Aufstreben nationaler Regierungen in Afrika und Asien – für mich wurde Indien bedeutsam –, von der Überwindung der totalitären Systeme des Kommunismus und Nationalsozialismus. Und schließlich erlebte ich den Aufbruch der Kirche aus einer wachsenden Isolierung in die weiten Sphären der Politik, der gesellschaftlichen Ordnung in Wirtschaft und Kultur, und v. a. jenen in die verwirrende Welt anderer Religionen und moderner Ideologien. Im Konzil führten sie zu einer Neuorientierung, wie sie an der Schwelle eines neuen Millenniums dringend nötig war." (123)

Neben einigen Fotos, dem tabellarischen Lebenslauf und dem hilfreichen „Glossar zu einem Jesuiten-Leben" (140f.) wäre sicherlich eine aktualisierte Gesamt-Bibliographie seiner zahlreichen und weit verstreuten Veröffentlichungen nützlich gewesen (in Weiterführung der Auflistung von G. Gispert-Sauch in *Vidyajyoti* 62 (1998) 548–561, die bereits 274 Titel aufführt). Aber eine solche umfangreiche Zusammenstellung hätte wohl den Rahmen und die Intention dieser sehr persönlichen Aufzeichnungen gesprengt.

Die abschließende Bemerkung aus der Enzyklika *Redemptoris missio* von Papst Johannes Paul II trifft unmittelbar auf Pater Neuner zu, indem sie die tiefe Quelle für ein höchst aktives Leben freilegt: „Der Kontakt mit Vertretern der wichtigsten nichtchristlichen Traditionen, insbesondere mit jenen Asiens, hat mich darin bestärkt, dass die Zukunft der Mission großenteils von der Kontemplation abhängt." (Nr. 91) Von dieser Herzmitte aus sei in N.s eigenen Worten noch einmal an das Abenteuer des biblischen Joseph erinnert: „Dabei habe ich persönlich erfahren, dass individuelles Leben nur Sinn hat, wenn es hineingewoben ist in das Wachsen und Suchen in Welt und Kirche, wenn wir dabei unseren Beitrag leisten, wie klein und bescheiden er sein mag. Denn das Weltgeschehen ist eben letztlich die Geschichte des Gottesreiches: Gott ist Ursprung und Vollendung und das einende Band in Liebe und Dienst." (123)

Rom Michael Fuß

Theologien der Gegenwart. Eine Einführung. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006. 237 S., kt € 34,90 ISBN: 978–3-534–15803–4

Das Buch ist geheimnisvoll wie Melchisedek. Wie beim alttestamentlichen König weiß man auch bei ihm nichts von seiner Herkunft. Weder ein Hg. findet sich noch ein Vorwort, das angäbe, nach welchen Kriterien und Prinzipien die Auswahl getroffen worden ist. Wohin dieses Werk einführen soll (Untertitel) ist nicht ersichtlich. Man ist dankbar dafür, dass wenigstens ein Inhaltsverzeichnis und Kürzestangaben über die Vf. der insgesamt zehn Essays gedruckt worden sind.

Diese freilich sind im allgemeinen sehr instruktiv. In Beiträgen unterschiedlicher Länge werden drei kontextuelle Theologien und sieben Theologen vorgestellt, welche im 20. Jh. je auf ihre Weise von sich reden gemacht haben. Allesamt sind sie eher der progressiven Seite auf der Palette der theologischen Farben zuzuordnen. Welche Akzente sie hier gesetzt haben, wird von den Autoren sehr zustimmend und wenig kritisch registriert.

Die Entstehung und den Inhalt der Befreiungstheologien skizziert *Giancarlo Collet*. Sie stellen einen Paradigmenwechsel innerhalb der Glaubenswissenschaft dar, sofern am Beginn die Erfahrungen der Gemeinden, der kirchlichen Basis stehen. Anders als viele vergleichbare Darstellungen würdigt der Vf. nicht nur die lateinamerikanischen, sondern auch die asiatischen und (schwarz)afrikanischen Entfaltungen des befreiungstheologischen Grundansatzes, der Option für die Armen. – Der Journalist *Bernard Marz* unternimmt die heikle Aufgabe, das komplizierte Bild Eugen Drewermanns aus dessen Psychogramm heraus zu entwerfen. Historisch ordnet er ihn in die Ahnenreihe von F. Stier, O. Karrer, E. Biser und Reinhold Schneider ein – ein nicht unproblematisches Vorgehen. – Der Feministischen Theologie sind die Zeilen von *Lucia Scherzberg* gewidmet. Der umfangreiche Aufsatz versteht es, die vielen Richtungen auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen: die weibliche Erfahrung. So vage er auch sein mag, er erklärt jedenfalls die Abneigung vieler Kirchenmänner. Aus deren Lebensumkreis bietet sich kaum ein nachvollziehbarer Zugang. – Der protestantische Religionspädagoge *Gottfried Orth* stellt ebenfalls eine problematische Theologengestalt vor: Helmut Gollwitzers Versuch einer Synthese von Judaismus und Marxismus auf der politischen Bühne der fünfziger Jahre aufgrund der Überzeugung, das Evangelium tendiere zum Sozialismus, hat sich a la longue nicht als tragfähig erwiesen. – „Gehalten von Gott – engagiert für den Menschen", so fasst *Hermann Häring*, getreuer Paladin des Geehrten, das Lebenswerk von Hans Küng zusammen. Entstanden ist weniger eine Einführung in das Denken des Schweizers als ein Panegyrikus auf seine Person. – Die theodizeebetonte Seite der Politischen Theologie Johann Baptist Metzs arbeitet *Johann Reikerstorfer* (Wien) sorgsam heraus. – Der kerygmatische Ansatzpunkt der Lebensarbeit von Jürgen Moltmann wird gewürdigt vom Ökumeniker *Geiko Müller-Fahrenholz*. Dessen Hauptwerke, vor allem die „Theologie der Hoffnung", werden in Längs- und Querschnitten dargeboten. – Der Dominikaner *Carsten Barwasser* schöpft aus einer profunden Kenntnis der Werke und der Persönlichkeit Edward Schillebeeckx', dessen basale Intention er als „Theologie der Erfahrung als Hermeneutik christlicher Glaubenspraxis" deutet. – Die persönliche und die zeitgenössische Erfahrung ist auch das Movens der Schriften Dorothee Sölles, der der letzte Beitrag aus der Feder von *Reinhold Boschki* und *Claudia Rehberger* zugeordnet ist. Aus dieser Erfahrung gewinnt sie einen sehr intensiven Gottesbezug.

Der vorliegende Bd ermöglicht bei aller Unterschiedlichkeit der Beiträger und ihrer Positionen einen guten Zugang und eine fundierte Übersicht über jene theologischen Erneuerungsbewegungen bzw. deren Initiatoren, welche über das abgelaufene Jh. hinaus auch die Zukunft beeinflussen werden, selbst wenn ihre aktuelle Bedeutung in manchen Fällen gering ist. Das kann auch daher rühren, dass in die allgemeine Theologie integriert ist, was sie einst als Novum eingeführt haben. Sie sind, so kann man respektvoll sagen, zu einem Gutteil Bestandteil der christlichen Tradition geworden. Das Moment der Erfahrung spielt beinahe in allen Entwürfen eine entscheidende Rolle. In der Reaktion gegen den neuscholastischen Rationalismus und Deduktionismus wird damit das Vitalmoment des Christlichen neu ins Licht gerückt.

Pentling Wolfgang Beinert

Exegese AT

Wöhrle, Jakob: **Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuches.** Entstehung und Komposition. – Berlin: de Gruyter 2006. XII, 499 S. (BZAW, 360), Ln € 118,00 ISBN: 978-3-11-018996-4

Seit der bahnbrechenden Arbeit von J. Nogalski Anfang der neunziger Jahre (BZAW 217/218, 1993), der auf das Phänomen häufiger Stichwortverbindungen zwischen dem jeweils letzten bzw. ersten Kapitel aufeinanderfolgender Schriften im Dodekapropheton aufmerksam machte und zugleich den Versuch unternahm, übergreifende redaktionelle Bearbeitungen des Zwölfprophetenbuches herauszuarbeiten, haben sich ähnlich gelagerte Untersuchungen am Zwölfprophetenbuch zu einem neuen Schwerpunkt der Prophetenforschung entwickelt. Beschränkte sich die herkömmliche Forschung am Dodekapropheton auf die Exegese der einzelnen Schriften im Zwölfprophetenbuch (z. B. dem Buch Amos oder Hosea), so geht seither die Forschung von dem nur noch gelegentlich in Frage gestellten Ansatz aus (so etwa E. Ben Zvi, JSOT.S 235, 1996, 125–156), dass die heutige Gestalt der einzelnen Schriften im Zwölfprophetenbuch sowohl unter synchroner wie diachroner Perspektive nur verständlich wird, wenn man über den Horizont der einzelnen Schrift hinaus nach ihrer – u. a. redaktionsgeschichtlich bedingte – Einbettung ins heutige Zwölfprophetenbuch fragt.

Die Zahl der seither erschienenen Arbeiten, die sich teils synchron (z. B. P. R. House, JSOT, 97, 1990), teils diachron (z. B. A. Schart, BZAW 260, 1998), teils aber auch nur auf bestimmte Themen beschränkt (z. B. M. Beck, BZAW 365, 2005) mit der Entstehung des Zwölfprophetenbuches oder Teilen desselben beschäftigen, ist in jüngster Zeit beachtlich angewachsen und legt Zeugnis von einer durchaus stürmischen wissenschaftlichen Diskussion ab.

In diese Linie fügt sich auch die an der Evang.-Theol. Fak. der Münsteraner Univ. 2006 eingereichte Diss. von Jakob Wöhrle ein. Ähnlich wie bereits Schart sucht auch W. ein redaktionsgeschichtliches Modell der Entstehung des Zwölfprophetenbuches vorzulegen, wobei er sich im Unterschied zu Schart auf die früheren Sammlungen des Zwölfprophetenbuches beschränkt.

Nach einem kurzen forschungsgeschichtlichen Überblick, anhand dessen W. den Stand der gegenwärtigen Zwölfprophetenforschung skizziert (3–24), folgen methodische Vorüberlegungen (24–27). Diese setzen bei dem Problem an, dass bisherige Arbeiten, die von übergreifenden redaktionellen Prozessen im Zwölfprophetenbuch sprechen, allzu schnell an einzelnen Schriften erarbeitete Erkenntnisse auf andere Textbereiche übertragen (24). Diese Kritik richtet sich wohl v. a. an Schart, der ausgehenden von den redaktionsgeschichtlichen Verhältnissen im Amosbuch Rückschlüsse auf die Entstehung des gesamten Zwölfprophetenbuches zieht.

Ausgangspunkt des Ansatzes W.s hingegen ist zunächst das Überschriftensystem des Zwölfprophetenbuches, das Hinweise auf erste buchübergreifende Sammlungen geben könnte und damit den Blick auf die Schriften im Zwölfprophetenbuch lenkt, die als mögliche „Kandidaten" übergreifender Bearbeitungen in Frage kommen (vgl. 26f.). Aufgrund der verschiedenen Muster der Überschriften kommt W. zu dem Schluss, dass vier Überschriften im Zwölfprophetenbuch (Hosea, Amos, Micha und Zefanja) dem „Dabar-Muster" folgen, demnach hier möglicherweise schriftenübergreifende redaktionelle Bearbeitungen zu erwarten sind. Ähnliches gilt für die Bücher Haggai und Sacharja aufgrund der gemeinsamen Datierungen (50).

Die weitere Vorgehensweise ist streng redaktionskritisch ausgerichtet; d. h. W. arbeitet im folgenden diachron und legt eine Redaktionsgeschichte der Bücher Amos, Micha und Zefanja vor (59–228). Hosea spart er aufgrund der Unsicherheit der derzeitigen Hoseaforschung dabei zunächst aus (57), fragt jedoch ausgehend von seiner redaktionsgeschichtlichen Analyse der genannten drei Bücher abschließend nach ähnlichen Phänomenen im Hoseabuch. Eine wichtige Erkenntnis der Redaktionskritik W.s ist das bereits von Schart betonte Faktum, wonach die vier prophetischen Schriften Hosea, Amos, Zefanja und Micha jeweils durch Redaktionen bearbeitet wurden, die man als „deuteronomistisch" qualifizieren kann (Schart spricht vorsichtiger von „D-Schicht"). Zum Textbestand dieser Redaktion gehören nach W.: Hos 1,1; 3,1–4.5*; 4,1ab α.10.15; 8,1b.4b-6.14; 13,2–3; 14,1; Amos 1,1*; 2,4–5.9–12; 3,1b.7; 4,13*; 5,11.25–26; 7,10–17; 8,5.6b.11–12; 9,7–10; Micha 1,1.5b-7.9.12b; 5,9–13; 6,2–4a.9aα.10–15; Zef 1,1.4–6.13b; 2,1–2.3*.4–6.8–9a; 3,1–4.6–8a.11–13. (245). Ob es bereits vor dem durch diese Bearbeitung als dtr. zu qualifizierenden Vierprophetenbuch eine Sammlung prophetischer Bücher in Gestalt eines Zwei- (Hosea / Amos) oder auch Dreiprophetenbuches (Hosea / Amos / Micha) gab, wie etwa J. Jeremias (im Hinblick auf Hosea und Amos, vgl. z. B. ATD 24,2) und Schart meinen, verneint W., da sich dafür letztendlich keine überzeugenden Hinweise finden lassen (244).

Interessant und durchaus innovativ sind v. a. die Schlussfolgerungen, die W. hinsichtlich der Komposition des dtr. Vierprophetenbuches zieht (255–272). So sei das Vierprophetenbuch in bewusster Anlehnung an das DtrG gestaltet und dabei eine Art „prophetischer Kommentar" zum DtrG. Insbesondere zeigen die dtr. Nachträge der zur Zeit Jerobeams II. datierten Bücher Hosea und Amos deutliche Bezüge zu dem in 2 Kön 17 reflektierten Untergang des Nordreiches, während die dtr. Überarbeitungen des in die Zeit von Jotam bis Hiskija datierten Michabuches sowohl Parallelen zum Untergang des Nordreiches, wie auch zur Darstellung der Hiskijazeit in 2 Kön 17 erkennen lassen. Im Zefanjabuch schließlich finden sich nach W. zahlreiche Parallelen zu den Berichten des DtrG über die Zeit Josias und dem folgenden Untergang des Südreiches in 2 Kön 22–25. Das dtr. Vierprophetenbuch nimmt demnach gerade die Regierungszeiten *solcher* Könige in den Blick, die das DtrG positiv erwähnt und stellt dabei dar, wie das prophetische Wort diese Epochen begleitet hat. Ein Beispiel ist nach W. der dtr. Nachtrag in Zef 1,4–5, der Wort für Wort auf den Bericht von der josianischen Reform in 2 Kön 22–23 bezogen sei. Dabei handle es sich hier um nichts anderes als die Ankündigung einer Kultreinigung, wie sie nach 2 Kön 22–23 im Rahmen der josianischen Reform geschehen sei.

Dabei bilde das dtr. Vierprophetenbuch jedoch insgesamt einen Gegenentwurf zum DtrG (276). Dies zeige sich v. a. an folgenden markanten Unterschieden: So wird die Kritik der Propheten im DtrG nur hinsichtlich der Kritik an der Verehrung fremder Götter rezipiert, während im dtr. Vierprophetenbuch darüber hinaus die Kritik an sozialen und politischen Missständen eine wichtige Rolle spielt (276). Der im DtrG vorhandenen, einseitigen Kritik an kultischen Missständen wird somit im dtr. Vierprophetenbuch mit seinen umfassenden sozialen Anklagen entgegengewirkt.

Die im DtrG positive Beurteilung, v. a. König Hiskijas und Josias, wird vom dtr. Vierprophetenbuch nicht übernommen. Hingegen ist die in 2 Kön 18,17ff. dargestellte Belagerung Jerusalems durch die Assyrer nach Darstellung des dtr. Vierprophetenbuches die göttliche Antwort auf die anhaltenden sozialen Missstände in der Stadt (279).

Endet das DtrG mit der Begnadigung Jojachins, so schließt das dtr. Vierprophetenbuch in Zef 3,11–13 mit der Ansage Jhwhs, ein armes und geringes Volk übrigzulassen. Demnach hat nur die im Land verbliebene arme Bevölkerung nach dem theologischen Konzept des dtr. Vierprophetenbuches eine Zukunft. Mit der Ankündigung des Unterganges Judas und der Exilierung der Oberschicht wird ein Status quo erreicht, hinter den es kein Zurück mehr gibt (281). Die Redaktoren des dtr. Vierprophetenbuches stellen sich somit gegen einen Neuanfang nach dem Exil und beharren auf dem Status quo.

In einem weiteren Kap. (IV, 285–385) wendet sich W. dem zweiten wichtigen Bestandteil des späteren Zwölfprophetenbuches zu, dem Haggai-Sacharja-Corpus. Auch hier legt er zunächst eine Redaktionsgeschichte beider Bücher vor (288–366), um in einem zweiten Schritt nach dem buchübergreifenden Zusammenhang zu fragen (367–385). Aufgrund der von ihm erarbeiteten markanten Differenzen in den Datierungen und Wortereignisformeln der Rahmenverse der Bücher Haggai und Sacharja, zieht er zunächst die Schlussfolgerung, wonach es, wie in der bisherigen Forschung häufig behauptet, sehr unwahrscheinlich sei, dass die Datierungen in Haggai und Sacharja auf dieselbe Hand zurückgehen. Vielmehr sei die Annahme wahrscheinlicher, dass das eine Buch an das andere angeglichen wurde. Dafür aber käme am ehesten die sogenannte „Wortredaktion" (Sach 1,1–7.14aβ-17aα 2,10–14; 4,9b; 6,15; 7,1.7.9–14; 8,1–5.7–8.14–17.19b) des Sacharjabuches in Frage (370).

Die Intention der diese beiden Bücher zu einem Zweiprophetenbuch zusammenfassenden Redaktion läge dabei in der Neubestimmung der Zusammenhänge von menschlicher Umkehr und göttlicher Zuwendung. So ist der Tempel im Unterschied zur Grundschrift nun nicht mehr der „Garant für die Zuwendung Jhwhs zu seinem Volk, sondern allenfalls Verkörperung dieser Zuwendung, die dabei aber unter der Voraussetzung steht, daß sich das Volk auch Jhwh zuwendet" (376). Die von der Redaktion eingebrachten Ermahnungen, z. B. in Sach 8,14–17.19b, verfolgen dann das Ziel, die Bedingungen für die künftige Realisierung des noch ausgebliebenen göttlichen Heilshandeln darzulegen.

In einem fünften Kap. wendet sich W. schließlich dem Joel-Corpus zu (387–460). Hier vertritt er im Gegensatz etwa zu Nogalski (vgl. seine These vom „Joel-related-Layer") die Auffassung, dass das Joelbuch eventuell noch *vor* der Zufügung weiterer Bücher in das bereits vorliegende dtr. Vierprophetenbuch eingefügt wurde. Der Entfaltung seiner These stellt er auch hier eine Redaktionsgeschichte des Joelbuches voran, wobei er das Joelbuch als Produkt verschiedener sukzessiv erfolgter Überarbeitungen und Fortschreibungen betrachtet (435). Der Grundbestand des Joelbuches stamme dabei grob aus dem 5. Jh. (453), da sich ein Zusammenhang mit der im Joelbuch beschriebenen aktuellen agrarischen Notlage sowie drohenden Fremdherrschaft und der Steuerpolitik im Perserreich herstellen lasse (454): Da der aufzubringende Tribut unabhängig von der jeweiligen Ertragslage war, wirkte sich diese Politik in Mangeljahren besonders verheerend aus. Zudem spreche für diese Datierung die traditionsgeschichtliche Nähe der Joel-Grundschrift zu Dt-Jesaja (456). W. meint nun – nicht zuletzt aufgrund der eigenartigen Stellung des Joelbuches *nach Hosea* und *vor Amos* und dem gleichzeitig geringen Bezug der Hoseaschrift zum Zwölfprophetenbuch –, dass das Buch Joel dem dtr. Vierprophetenbuch vorangestellt und dabei das Buch Hosea wegen seiner Theologie abgetrennt und erst zu einem späteren Zeitpunkt (!) wieder ins Zwölfprophetenbuch eingefügt wurde (456).

Die Intention des Joel-Corpus (also: Joel / Amos / Micha / Zefanja) beschreibt W. folgendermaßen:

Entsprechend des Buches Joel ist der Tag Jahwe nun gekommen. Beim Joelbuch handelt es sich dabei um eine geschichtstheologische Deutung einer Naturkatastrophe unter Auslegung bereits vorliegender Prophetenbücher. Ziel des Ganzen sei es, „die gegenwärtige Situation des Volkes zur nachexilischen Zeit vor dem Hintergrund der überlieferten Gerichtsprophetie zu erklären" (459).

Die „gegenwärtige Notlage" wird „als das in den Büchern Amos, Micha und Zefanja angesagte Gericht verstanden, das aufgrund der in diesen Büchern angeprangerten Verfehlungen über das Volk gekommen ist. Aber es wird auch an der Hoffnung auf eine erneute Zuwendung Jhwhs festgehalten und damit an der Hoffnung auf die Besserung des landwirtschaftlichen Ertrags und die Abwendung der außenpolitischen Bedrohung, wenn das Volk nur bereit ist, zu Jhwh umzukehren" (459).

Die Arbeit endet mit einem kurzen Rückblick, der die wesentlichen Ergebnisse noch einmal zusammenfasst, und einem Ausblick auf die weitere Entstehung des Zwölfprophetenbuches (465). Demnach wurde das Joel-Corpus mit dem Haggai-Sacharja-Corpus durch eine redaktionelle Bearbeitung zusammengefügt, die W. „Fremdvölkerschicht I" nennt und die sich in Joel 1–2*; 4*; Mi 1,2; 4–7*; Zef 2–3*; Hag 2* findet (465). Dieser folgte eine Redaktion, die in Amos und Micha Davidsverheißungen nachträgt. Die Bücher Joel und Amos wurden sodann in einem weiteren Schritt einer Bearbeitung unterzogen, die der Autor als Fremdvölkerschicht II bezeichnet. Hier ist nun lediglich ein Teil der Fremdvölker Objekt des Gerichtshandelns Jahwes: Joel 4,4–8.18–21; Am 1,9–12; 9,12–13* (466).

Nach der Fremdvölkerschicht II wurden in den Büchern Joel, Micha, Zefanja und Sacharja „gerade völkerfreundliche Nachträge angebracht" (466). „Dabei wurde die Erwartung einer heilvollen Zuwendung Jhwhs zu den Völkern in Joel 3,1–5*; Mi 4,1–4; 5,6; 7,17*; Zef 3,9–10*; Sach 2,15–16; 8,20–23 nicht einfach nur neben die völkerfeindlichen Passagen gestellt. Das Heil für die Völker wird an all diesen Stellen vielmehr für die Zeit nach dem Gericht und somit durch das Gericht hindurch erwartet" (466). Eine Überprüfung der gewonnenen Erkenntnisse an den Büchern Obadja, Jona, Nahum, Habakuk und Maleachi, sowie Sach 9–14, bezeichnet W. als wichtiges Desiderat, welches allerdings seine Fragestellung, die nur die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuches im Blick hat, übersteigt. Die Arbeit schließt mit einem ausführlichen Literaturverzeichnis und einem Bibelstellenregister (in Auswahl) (469–499).

Die umfangreiche und methodisch reflektiert durchgeführte Analyse W.s zeichnet die Linie vor, auf der sich auch in Zukunft die Arbeit am Zwölfprophetenbuch bewegen sollte. Besonders ertragreich halte ich die von ihm aufgewiesenen Beziehungen zwischen dem DtrG (oder einer seiner Vorstufen) und dem in der Forschung inzwischen etablierten dtr. Vierprophetenbuch bei gleichzeitiger Abgrenzung und Profilierung beider Corpora. Hier hat W. der weiteren Forschung sicher wesentliche Anregungen gegeben. Problematisch hingegen halte ich die These, wonach die Geschichte des Mehrprophetenbuches überhaupt erst mit dem dtr. Vierprophetenbuch begonnen haben soll. Es stellt sich hier insbesondere die Frage, wie die dtr. Redaktoren auf die Idee gekommen sein sollten, solch disparate Schriften wie Hosea und Amos ihrem Werk einzugliedern, wenn zwischen beiden nicht bereits vorher irgendein Zusammenhang, etwa in Form einer gemeinsamen Überlieferung als Nordreichsprophetie, bestanden hätte. Hier halte ich nach wie vor die Ausführungen von Jeremias mit einem „Amostradenten", der beide Bücher einander angenähert hat, überzeugender. Für ganz problematisch halte ich die Auffassung, wonach eine Grundschrift des Joelbuches bereits recht früh (grob 5. Jh.) und unabhängig von anderen Schriften des Zwölfprophetenbuches in das dtr. Vierprophetenbuch eingefügt wurde. Dies beginnt schon bei der Datierung der Joelgrundschrift. So steht beispielsweise Joel 1,15 in enger Korrespondenz zu Jes 13,6 (ähnlich auch Joel 2,10 und Jes 13,10). Da es sich bei Jes 13 in seiner heutigen Form wahrscheinlich um einen Text aus frühhellenistischer Zeit handelt – wofür nicht nur schichtenspezifische Gründe im Jesajabuch, sondern auch das „protoapokalyptische" Coleur sprechen –, müsste vor einer derartigen Frühdatierung der fraglichen Verse des Joelgrundtextes in jedem Fall das Abhängigkeitsverhältnis zwischen beiden Texten geklärt werden. Sollte sich aber herausstellen, dass hinsichtlich Jes 13 das Joelbuch der nehmende Part ist (was ich glaube), dann ist es ganz unwahrscheinlich, dass bis in diese späte Zeit das dtr. Vierprophetenbuch ohne weitere Ergänzungen kursierte und erst dann durch Joel und zwar zunächst *nur* durch Joel fortgeschrieben wurde. Auch die schichtenspezifische Zuordnung in der späteren Redaktionsgeschichte des Joelbuches überzeugt nicht. Sollte Joel 4,10 wirklich älter sein als sein offensichtlicher Referenztext Mi 4,1–4? (vgl. 435 und 466). Gerade in Hinblick auf das Joelbuch wäre überhaupt zu prüfen, ob hier nicht ein wenig gewaltsam dessen Horizont durch einen postulierten, mir nicht immer einsichtig erschlossenen Grundtext eingeschränkt wird, oder ob das Joelbuch nicht in Wirklichkeit, wie m. E. zu Recht Nogalski annimmt, von vornherein einen wesentlich weiteren literarischen Horizont in Hinblick auf das Zwölfprophetenbuch und darüber hinaus (Jesaja!) hat und damit eine andere kompositionelle Funktion einnimmt als W. in seiner Beschränkung auf das dtr. Vierprophetenbuch meint.

Trotz der Anfragen ist die Arbeit W.s insgesamt ein Gewinn; sie fasst viele Erkenntnisse der neueren Zwölfprophetenforschung zusammen, sichtet sie kritisch und hat gleichzeitig den Mut eingefahrene Gleise zu verlassen und neue Lösungen zu erwägen.

Eichstätt Burkard M. Zapff

Exegese NT

Finze-Michaelsen, Holger: **Das andere Glück**. Die Seligpreisungen Jesu in der Bergpredigt. – Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht 2006. 194 S., kt € 19,90 ISBN: 3–525–60426–2

Als gewollten Gegenentwurf zu einer Konjuktur der Glücksthematik in zahlreichen Veröffentlichungen versteht sich der Bd „Das andere Glück", den der schweizerische, Evangelisch-reformierte Pfarrer Holger Finze-Michaelsen einer Gesellschaft als Kontrastfolie vorlegt, die unter Glück etwas gänzlich anderes zu verstehen scheint, als es die Seligpreisungen der Bergpredigt nahelegen. Denn ausgerechnet dort, wo moderne Glücksforschung vielfach keinen ihrer Ansatzpunkte sieht, sprechen die Seligpreisungen vom Glück derer, denen heutige Maßstäbe das Glücklichsein ganz und gar nicht zutrauen.

Bevor sich der Vf. den Seligpreisungen im einzelnen zuwendet, bedenkt er zunächst diverse thematische Kontexte: Dem Nachdenken über den Bedeutungswandel der Vokabel „selig" (hebr.: aschrei; griech.: makarios; lat.: beatus) folgt eine breit angelegte Auseinandersetzung mit dem Lebensthema 'Glück'. Dabei analysiert er insbesondere die seines Erachtens im modernen Bewusstsein wenig beachtete Differenz zwischen singulären Glücksmomenten bzw. subjektivem Glücksempfinden einerseits und einem umfassend geglückten Leben andererseits. Dem schließt sich eine wirkungsgeschichtliche Darstellung des Glücksbegriffs bzw. des Strebens nach Seligkeit während unterschiedlicher kirchengeschichtlicher Epochen an, durch die hindurch die Bergpredigt ihre Funktion als ‚ständige[r] Unruheherd' (54) behielt und somit bewies. Den Abschluss solcher Kontextualisierung bildet der Blick auf Ort, ursprüngliche Adressatenschaft und Redehaltung Jesu, welche die Bergpredigt allesamt als zentrale Lehre ausweisen. Aus dem Vergleich der Seligpreisungen bei Matthäus und Lukas zieht er sodann den Schluss, dass der erste Evangelist, den er als Grundlage für seine weiteren Ausführungen wählt, den ursprünglichen Zuspruchscharakter des hebr. *aschrei* gewahrt hat und so dieses „Glück nicht auf der Hand liegt ja sogar quer zu allen gängigen Vorstellungen steht und seinen Fixpunkt im kommenden Reich Gottes hat." (75). Das andere Glück definiert er gleichsam als Exposè vor Betrachtung der einzelnen Seligpreisungen dem entsprechend: „Wer ‚selig' zu nennen ist, wird im Himmel entschieden, wer ‚glücklich' zu nennen ist, entscheiden die Menschen." (78)

Die geistlich Armen, welche von den realen Habenichtsen über die der Fremdbestimmtheit durch andere ausgelieferte Menschen bis hin zu den Demütigen vor Gott reichen, sieht der Vf. nicht als posthume Spiritualisierung der lukanischen Fassung, sondern als deren intendierte Weitung. Die hier Angesprochenen sind jene, denen, wenn sie mit ihrer Weisheit am Ende sind, eine Teilnahme an der unermesslichen Weisheit Gottes zugesagt wird. Darüber hinaus gilt es, materielle Armut nicht bewusst zu suchen, zugleich aber in ihrem bisweilen unabänderlich erscheinenden Vorhandensein vielmehr die Verheißung zu entdecken, dass die „Herrschaft der Himmel" (96) auch hier stärker ist. Reiche hören dieses Wort als Aufruf zu solidarischer Umkehr.

Die Trauernden bezeichnen das, was sie sind: Menschen, die vom Verlust und der hereingebrochenen Macht des Todes gezeichnet sind. Dieses Leiden zeitigt vielfältige Facetten: Eine allgemeine Verdrängung und Unfähigkeit zu leiden, die bleibende, schmerzhaft erlittene Diskrepanz zwischen Jünger- und Zeitgenossenschaft und schließlich die Trauer um sündhaft verwirktes, weil misslungenes und missachtetes Leben. Trost liegt dabei allein in der Macht Gottes und unterscheidet sich eklatant von menschlichen ‚Tröstereien' (111). Denn wirklicher Trost verbleibt letztlich in der Unverfügbarkeit Gottes, was ihm seine Sperrigkeit in der Welt scheinbarer menschlicher Allmöglichkeit garantiert.

Die Sanftmütigen sind weniger mit charakterlichen ‚softies' (115) gleichzusetzen. Eher sind sie Menschen, die machtlos und ohnmächtig keinerlei Einfluss auf Veränderung ihrer Lebensbedingungen besitzen. Urbild des Sanftmütigen ist allein Jesus Christus, der diese Haltung als einziger selbst gewählt hat. Die Landverheißung meint hernach das künftige eschatologische Heil, in dem niemandem das Daseinsrecht wird streitig gemacht werden können.

Die Hungernden und Dürstenden nach der Gerechtigkeit sind wiederum eine mattheische Erweiterung der Feldrede des Lukas. Essen wird hier über bloße Nahrungsaufnahme hinaus zur Chiffre aller menschlichen Sehnsucht nach Zuwendung und Gemeinschaft. Die Ungesichertheit dieser Werte verweist auf eine Zukunft, in der Gott den Mangel aufhebt.

Die Barmherzigen führen in das schillernde biblische Begriffsfeld „Barmherzigkeit" und überdies in die Erfahrung, dass der Mensch sich darin durch kein noch so perfekt institutionalisiertes System vertreten lassen kann. Sie leitet sich als Eigenschaft Gottes als interpersonale Haltung her und mündet ihrerseits in Gestalt der „Werke der Barmherzigkeit" erneut in der Transzendenz. So kostet wahre Barmherzigkeit mitunter das eigene Ego und meidet alles Demonstrative.

Die reinen Herzens sind, provozieren die Auseinandersetzung mit den Begriffen ‚Herz' und ‚Reinheit'. Ersteres, im biblischen Kontext reflektiert, definiert sich als Sitz des Ichs und ferner als das existentielle und verstandes-

mäßige Zentrum des Menschen. Die Reinheit hingegen bleibt Produkt des menschlichen Herzens. Als Verheißung erwartet die Menschen reinen Herzens schlicht das „Gott schauen" (162). Dieses biblisch nicht weiterhin spezifizierte Ziel benennt der Vf. mit *Karl Barth* als die „Sachlichkeit" (163) des christlichen Lebens: „nicht mehr, aber auch nicht weniger, nichts darüber, nichts darunter und nichts daneben" (ebd.) zu begehren.

Die Friedensstifter galten in verengter Wahrnehmung zu Zeiten des Kalten Krieges als die Populärsten unter den Seliggepriesenen. Dieser Friede kann jedoch ebenso wie sein biblisches Pendant ‚Gerechtigkeit' immer nur als Fülle des Heils und folglich als allein von Gott her empfangene Realität und mitnichten ausschließlich als Produkt menschlichen Mühens verstanden werden. Friede als *Shalom* meint die Fülle des Lebens schlechthin und damit alle gelungene Beziehungswirklichkeit zwischen Gott und Mensch. Die sich empirisch ergebende Schwierigkeit des Stiftens solchen Friedens verweist darauf, dass es eines wirklichen Charismas und Kairos' bedarf, um in diesen Fällen Ideal und Wirklichkeit zur Deckung zu bringen. Die Verheißung, Söhne Gottes zu heißen, verweist auf eine künftige Gottesnähe, die alle anderen Lebensgrundlagen vergangen sein lässt und vergessen macht.

Die Verfolgten verweisen auf die Glaubenssituation der ersten Christen und damit auf die allgemeine Wahrheit, dass der christliche Glaube in seiner Mitwelt Anstoß erregt. In der Übertragung auf die gegenwärtige Realität des Christseins verdeutlicht diese Zielgruppe, wie wenig menschliche Ehren- und Unehrenbezeichnungen Letztgültigkeit besitzen und in eben dieser Kontingenz die göttliche als die einzig dauerhafte Ehre ausweisen. Entgegen protestantischen Werkgerechtigkeitsvermutungen macht der Vf. deutlich, dass das Faktum des ‚Lohns' auf einen theologischen Grundzusammenhang verweist, der allgemein als das Leben aus Gottes Gaben beschrieben werden kann. Insofern lebt der angefochtene Jünger der eschatologischen Gabe des Reiches der Himmel entgegen. Sie geht einher mit der Freude dessen, der in heilsamer Distanz zu allen Widerfahrnissen seines Lebens auch in der Unbekümmertheit um die eigene Ehre standgehalten hat.

Die Lektüre des vorliegenden Bdes führt den Leser in die reiche protestantische Tradition eines überaus fruchtbaren Umgangs mit der Heiligen Schrift als der ersten und edelsten Quelle des christlichen Glaubens. Es gelingt dabei dem Vf. durchweg, eine fundierte Exegese mit einer treffenden aktuellen Gegenwartsanalyse zu verbinden. Ergänzt werden diese Zugänge durch manche kundige Ausflüge in die Theologie- und insbesondere in die Reformationsgeschichte. Die Einbindung anderer theologischer und prominenter Exponenten der Geschichte und Gegenwart macht das Werk zu einem umfassend theologisch fundierten Buch. Insbesondere die fast selbst auferlegt erscheinende Verpflichtung, Exegese nicht um ihrer selbst willen zu betreiben, sondern sie vielmehr in die Gegenwartswelt eines Hier und Jetzt einzubinden, lässt aufhorchen. Sie macht die Lektüre abwechslungsreich, lässt sie als aktuell relevant erscheinen und öffnet bisweilen neue Beobachterperspektiven des Zueinanders von Glaube und moderner Wirklichkeit. Insgesamt macht ein solcher Zugang die Seligpreisungen als bis in unsere Tage hinein gültige und zu verwirklichende Maßstäbe glaubwürdig, deren Funktion als biblisches Korrektiv und „eschatdogische Zusagen" (J. Ratzinger) bis heute unverzichtbar ist.

V. a. die hier erfolgende Konfrontation mit anderen, modernen Glückskonzepten, oftmals eingebettet in einen Vergleich mit der Wirkungsgeschichte der Bergpredigt, macht die durch alle Zeiten hindurch festzustellende andere Glücks- bzw. Sinnkonzeption des Christentums deutlich. Von daher kann die buchstäblich provozierende Botschaft des Evangeliums auch in dieser Zeit seine eigene, unverwechselbare stimulierende Wirkung entfalten. Der Vf. zeigt allerdings durch seine klare Konzeption, dass es in jedem Fall eines unerlässlich fundierten exegetisch-theologischen Transfers dieser Herausforderung bedarf, um die Botschaft der Seligpreisungen richtig zu verstehen und ihre innen liegende Heilsverheißung in Katechese und Predigt nicht zu überhören oder gar abzumildern. Hier zeigt sich durchgängig, wie bedingt sich die Seligpreisungen ausschließlich immanentsozial verstehen lassen, um sie im theologisch-systematischen wie theologisch-praktischen Diskurs rein innerweltlich bzw. uneingeschränkt politisch zu vereinnahmen.

Ökumenische vermittelnde Aussagen bietet der Vf. beim Stichwort des Lohnes. Er ist bekanntlich jenen verheißen, die sich den biblischen Herausforderungen stellen. Der Vf. stellt klar, dass es sich hier nicht um Werkgerechtigkeit und eine damit verbundenen Minderung von Gottes Gnade handeln kann. Entsprechend hält er mit dem Exegeten *Georg Eichholz* fest, dass dieser Begriff in der weiten Perspektive des Lebens aus Gottes Gaben und damit von seiner Gnade schlechthin verstanden werden sollte.

Interessant wäre gerade unter ökumenischer Perspektive eine Weitung der o. a. Wirkungsgeschichte in die interkonfessionelle und mehr noch in die ursprünglich gemeinsame monastische Tradition gewesen.

Angesichts der Fülle des verwendeten Sekundärmaterials ist es freilich schade, dass sich nicht alle zitierten Autoren im Literaturverzeichnis wiederfinden und wichtige Zitate lediglich mit Namen, aber nicht mit der präzisen Fundstelle versehen sind.

Diese Formalmängel schmälern jedoch keinesfalls den Gesamteindruck, hier ein Werk guter protestantischer, weil zutiefst schriftinspirierter Theologie zu würdigen, das exegetisch, theologisch-systematisch wie auch geistlich gründlich arbeitet und auf diese Weise eine profilierte Aussage transportiert.

Oelde Jan Loffeld

Klein, Hans: **Lukasstudien**. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005. 219 S. (Forschungen zu Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 209), geb. € 69,90 ISBN: 3–525–53073–0

In der Tat: Die Bezeichnung Skizzen oder „Vorstudien" (5) mag den Inhalt und Anspruch dieser Sammlung verschiedener Vorträge und Aufsätze zum Lukasevangelium vor einen passenden Verständnishintergrund stellen. In diesen Vorarbeiten zum bald darauf vom Autor Hans Klein, Professor für Neues Testament an der Evang.-Theol. Fak. Hermannstadt, veröffentlichten Kommentar[1] spiegelt sich die Suche nach Antworten auf exegetische Fragestellungen zu Inhalt, Stil und Text des dritten Evangeliums. Als Vorarbeit ist der Darstellung ein gutes Maß an Vorläufigkeit eigen. Sie zeigt sich in den spekulativen Thesen und dem durchaus verbesserungswürdigen formalen, stilistischen wie orthographischen Erscheinungsbild. Es ist ein Werk, das zur Auseinandersetzung und zum Widerspruch reizt. Sein Ziel ist es nicht, eine Synthese lukanischer Forschung zu bieten. Die Studien erlangen dort ihren Sinn, wo sie in die Fachdiskussion gegeben, mit Vorsicht genossen und als anregende Untersuchung erwogen werden und so das Gespräch über das Wesen und die Gestalt des Lukasevangeliums weiterführen.

In sechs übergeordnete und inhaltlich verbundene Bereiche unterteilt K. die durchaus vielseitig erscheinende Auswahl seiner Beiträge. Der Themenbogen spannt sich von der Frage nach dem Autor des dritten Evangeliums (I), nach dessen verwendeten Quellen (II) und der Zeichnung der Kindheitsgeschichte (III) über die Vorstellung von Lukas als Theologen (IV) und Erzähler (V) bis hin zum Text des Lukasevangeliums selbst (VI).

Zum Verfasser des Evangeliums (I) legt der Autor drei Artikel vor, die zunächst eher generell Traditionen zur Person des Evangelisten ins Auge fassen (11–26), sodann seinen sozialen Stand und seine Herkunft untersuchen (26–32) und schließlich den traditionsgeschichtlichen Hintergrund mit der Frage nach seiner Bildung ausleuchten (32–40). Detailliert stellen sich die Ausführungen zu den Quellen des Lukasevangeliums (II) dar, die der Redaktionsarbeit (41–48), dem verwendeten Sondergut (48–58), den mündlichen Überlieferungen (59–64) und einer hypothetisch veranschlagten gemeinsamen Passions- und Osterüberlieferung von Lukas und Johannes (65–84) nachgehen. An die Betrachtungen zur Kindheitsgeschichte (III), näherhin zu den Erzählungen von der Geburt des Täufers und Jesu (85–93) wie zum Magnifikat als „jüdisches Frauengebet" (94–104), schließt sich ein systematisch gehaltener Teil zur Theologie des Lukasevangeliums an (IV). Nach einer Untersuchung des theologischen Konzepts vom „Weg des Heils" (105–119) und der Bearbeitung wie Aufnahme alttestamentlicher Schriften durch Lukas (119–127) fasst K. Grundlinien lukanischer Theologie in Begriffs- und Kontrastpaaren zusammen – und zwar unter der Frage nach Weltanschauung und Lebensgestaltung (127–140), einer Rechtfertigung aus Glauben und durch das Gesetz (140–148), der Gerichtsankündigung und Liebesforderung (148–159) und schließlich einer Botschaft für viele und einer Nachfolge für nur wenige (159–173). Durchwegs gelungen und originell ist die Darstellung des Erzählers Lukas (V), dessen Profil der Autor mit der Beziehung zwischen realer und erzählter Welt (174–185) und durch die Zeichnung der Gastfreundschaft im Evangelium (186–197) in den Blick nimmt. Etwas sonderbar wirkt die lediglich gut drei S. umfassende Besprechung der Konjektur in Lk 6,1 (198–201) unter einer eigenen Rubrik „Zum Text des Lukasevangeliums" (VI), an die sich das Literaturverzeichnis (202–216) und ein Stellenregister in Auswahl (217–219) anschließen.

Positiv hervorzuheben ist die versierte und akribische Analyse der redaktionellen Tätigkeit des Evangelisten. Die Aufnahme und Interpretation einzelner Traditionen aus dem Markusevangelium werden prägnant verdeutlicht (vgl. etwa 49–51, 52–58). Mit aller Vorsicht fasst der Autor Tendenzen und Interessen in der literarischen Gestaltung des Evangeliums zusammen, vermag einzelne „spezifische Gesetzmäßigkeiten" (58) zu benennen und begibt sich doch nicht – wohltuend nüchtern in diesem Untersuchungsfeld – auf die Ebene extravaganter Spekulationen und Hypothesen. Auch in der traditions- und quellenkritisch interessanten Frage einer gemeinsamen Passions- und Osterüberlieferung von Lukas und Johannes sind die anschaulich gestalteten Gegenüberstellungen durchwegs solide und

[1] H. Klein, Das Lukasevangelium (KEK 1/3), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006.

deren Auswertung auf das Ganze gesehen ertragreich (vgl. besonders 79–84). Ebenso erfreulich sind die Zeichnung der beiden Geburtserzählungen von Johannes und Jesus und das Aufzeigen des theologischen Gehalts (vgl. 92–93) der einzelnen Aussagen und Bilder. Kompakt fasst K. Lukas' Sicht von Jüngerschaft zusammen (171–173) und rekurriert auf die Pragmatik und Wirkabsicht des Textes durch den Hinweis auf die inhaltliche Spannung zwischen dem Ruf, der vielen gilt, und der Nachfolge, auf die sich wenige einlassen.

Weitaus hypothetischer als die oben genannten Inhalte und Erträge bleibt die Antwort auf die Frage nach der sozialen Herkunft und Stellung des Evangelisten. Kann Lukas allen Ernstes als Sklavenkind gelten, nur weil er Bezeichnungen des Hauspersonals (vgl. 30) korrekt wiedergibt oder die verschiedenen Arten von Essen und Bewirtung zu unterscheiden weiß (vgl. 31)? Solche Thesen sind kaum stichhaltig. Mit gleichem Recht könnten die Belege zur Stützung der Gegenthese verwendet werden und für eine gehobene Herkunft sprechen. Überhaupt wirkt die Fragestellung zu konkret zugespitzt. Die notgedrungen hypothetisch bleibende Suche nach dem historischen Verfasser sollte um die Kategorie des impliziten Autors – und damit um die Frage nach der Aussage- und Wirkabsicht der einzelnen Texte – erweitert werden. Die einzelnen Belege sind Teil einer umfassenden Strategie, die das Profil des gesamten Lukasevangeliums prägen und dem Jesusbild seine besondere soteriologische Dimension verleihen.

Erstaunlich wirkt die Erklärung des in der Forschung keineswegs übersehenen „Stilbruch[s]" (38) zwischen dem Proömium in Lk 1,1–4 und dem Einsatz der eigentlichen Erzählung in Lk 1,5. Die kunstvoll gestaltete Periode der ersten vier Verse erklärt K. aus der „Unbeholfenheit oder zumindest mangelnde[n] Erfahrung" (38) des Evangelisten heraus und wird dadurch der lektürelenkenden Funktion dieses „code switching", d. h. dem bedeutungsvollen Wechsel von Fachprosa zur erzählenden Mythensprache, kaum gerecht. Der Hinweis und Vergleich, dass „Studenten heute noch [genau so arbeiten], wenn sie eine Seminararbeit nach bestimmten Modellen fertiggestellt haben und dann eine Einleitung oder ein Vorwort nach anderen Modellen schreiben" (38), darf jedenfalls kritisch hinterfragt werden. Es geht nicht nur um Modelle, sondern auch um die Frage, warum sie angewandt werden und welche Funktion ihnen für die Präsentation des Werkes wie für den Eintritt des Lesers in die Welt der Erzählung zukommt.

Bedauerlicherweise wird der Blick auf die Aufsatzsammlung durch eine erhebliche Anzahl orthographischer, stilistischer und formaler Fehler getrübt. Griechische wie lateinische Ausdrücke werden vom Drucksatz her missverständlich (19) oder schlichtweg falsch (42, 91) wiedergegeben. Die Fülle an Rechtschreibfehlern[2], an stilistisch oder grammatikalisch mangelhaften Sätzen[3], an Formatierungs- oder Trennungsfehlern[4] und nicht zuletzt an Mängeln im Literaturverzeichnis[5] lässt ernsthafte Zweifel an der Sorgfalt der verlegerischen Lektorierung aufkommen und den Leser – im Hinblick auf den Anspruch der Reihe und den Verkaufspreis des Buches – konsterniert einhalten.

So bleibt der Eindruck vom Werk gemischt: zum Teil erfreulich vielseitig und hilfreich, zum Teil sonderbar eigen und streitbar. Vor die Wahl gestellt, nutze man besser gleich den Kommentar zum Lukasevangelium, in dem sich das Können und die Gelehrtheit des Autors breiter entfalten.

München Hans-Georg Gradl

Dogmatik

Katechismus der Katholischen Kirche. Kompendium, Übersetzung aus dem Italienischen im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz. – München: Pattloch 2005. 256 S., kt € 6,90 ISBN: 3–629–02140–9

In seinem „Motu proprio" (28.6.2005) zur Approbation und Veröffentlichung dieses *Kompendiums* (9–11) bezeichnet Benedikt XVI. dieses Werk als „getreue und sichere Zusammenfassung" des *Katechismus der Katholischen Kirche*. Es enthält in knapper Form „alle wesentlichen und grundlegenden Elemente des Glaubens". Das *Kompendium* ist „ein Werkzeug mit maßgebender Bedeutung" und richtet sich „an alle Menschen, die inmitten einer zerstreuten Welt mit vielfältigen Botschaften den Weg des Lebens kennen lernen möchten: die Wahrheit, die Gott der Kirche seines Sohnes anvertraut hat" (10).

In der „Einleitung" (20.3.2005) des *Kompendiums* (15–17) verweist Kardinal Ratzinger – in seiner Eigenschaft als Präsident der von Johannes Paul II. zur Erarbeitung des vorliegenden Werkes eingesetzten Spezialkommission – auf drei grundlegende Merkmale des *Kompendiums*: seine enge Abhängigkeit vom *Katechismus*, seine dialogische Struktur und die Verwendung von – aus dem reichen Erbe der christlichen Ikonographie stammenden – Bildern in der Katechese. Beide Texte – das „Motu proprio" und die „Einleitung" – lassen auch die Entstehungsgeschichte des *Kompendiums* Revue passieren.

Entsprechend den Grundgesetzen des Lebens in Christus ist das *Kompendium* – wie schon der *Katechismus* – in vier Teile gegliedert: Der erste Teil („Das Glaubensbekenntnis") enthält eine gelungene Zusammenfassung der *lex credendi*. Die wesentlichen Elemente der *lex celebrandi* werden im zweiten Teil dargelegt („Die Feier des christlichen Mysteriums"). Der dritte Teil („Das Leben in Christus") ruft die *lex vivendi* in Erinnerung, und der vierte Teil („Das christliche Gebet") bietet eine Zusammenfassung der *lex orandi*. Der Anhang enthält allgemeine Gebete und Grundaussagen des Glaubens in lehrhafter Perspektive (213–243) und ein hilfreiches Stichwortverzeichnis (244–256).

Bei der offiziellen Präsentation der deutschen Übersetzung des *Kompendiums* hat Kardinal Lehmann mit Recht darauf hingewiesen, dass dieses Werk einem großen Bedürfnis innerhalb und außerhalb der Kirche entgegenkommt. Mit seinen 598 Fragen und Antworten in gedrängter Form ist das Buch ein wichtiges Hilfsmittel zur Darlegung des authentischen Glaubens der Kirche.

St. Pölten Josef Kreiml

Sander, Hans-Joachim: **Einführung in die Gotteslehre.** – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006. 176 S., kt € 14,90 ISBN: 3–534–16586–1

Hans-Joachim Sander hat eine Einführung in die Gotteslehre vorgelegt, die einer klaren und eindeutigen methodischen Option folgt. Theologie ist für ihn – und damit greift er einen Begriff Michel Foucaults auf – „von einer speziellen Wissensform geprägt, die man als ein Denken des Außen beschreiben kann" (17). Theologie ist deshalb *topologisches Denken*. Sie bedenkt mit Foucault die Verortungspraktiken – die Ausschließungs- und Einschließungspraktiken –, mit denen Orte eingenommen, bestimmt und besetzt, ja kolonisiert werden und mit denen andere von solchen Orten ferngehalten oder „souverän" verortet werden. Orte sind *Machtgeschehen*. Und Theologie kann sich nicht außerhalb dieser Machtgeschehen halten. Sie bezeugt und bedenkt ja selbst die „Zumutung einer befreienden Macht" (9) an Orten, die menschliche Verortungen – entsprechende Ein- und Ausschließungspraktiken – negieren und deshalb als Ander-Orte (Heterotope) verstanden werden müssen. Von Gott ist im Blick auf solche Orte zu sprechen, in *Wo-Identifizierung* und nur in Abhängigkeit davon in *Wer-Identifizierung*.

Von den Ander-Orten her fällt Gott ins Wort, wird ein Außen für die im Innern gesuchte Selbstverständigung des Wissens unausweichlich. So „verschiebt sich das Gefüge des Wissens, dessen sich das Innen bis dahin sicher glaubte" (20). Diesem überraschenden „Einfall" eines eben nicht vom Innen ableitbaren Außen in die Sprache und die argumentative Verständigung entspricht wissenschaftslogisch ein Schlussverfahren, das nicht deduktiv oder induktiv ableitet, sondern einer Innovation Raum gibt und der Herausforderung zum Wechsel des Ortes Rechnung trägt, von dem her die Zusammenhänge argumentativ nachvollzogen werden. S. beruft sich dafür auf das von Charles S. Peirce ausgearbeitete Verfahren der Abduktion: Die Abduktion „schließt" gewissermaßen, indem sie öffnet, indem sie die Ableitungszusammenhänge, die sich vom bisherigen Wissensort her evaluieren lassen, für die Ander-Orte öffnet, an denen das in sich geschlossene Wissen von außen wahrgenommen und deshalb in seinen verdrängenden Ein- und Ausschließungen, in seinem Machtcharakter thematisiert werden kann.

Ich gestehe, dass mir das abduktive Schließen, das von S. als Grundfigur der Theologie reklamiert wird, einer genaueren Darstellung Wert erschiene – und dies zumal im Rahmen einer *Einführung* in die Gotteslehre. Vielleicht hätte dann auch gewürdigt werden können, dass die bei Peirce semiotisch konzipierte Abduktion sprachphilosophisch in gegenwärtig diskutierten Metaphorntheorien ein „Seitenstück" hat, das auch theologisch viel Aufmerksamkeit findet. S. blendet solche Diskussionen – wie manche andere – rigoros aus, um seinen eigenen Ansatz stringent durchzuführen. Das kommt der „Geschlossenheit" der Darstellung sehr zugute. Aber kann das ein vorrangiges Interesse sein bei einem theologischen Ansatz, bei dem es vorrangig um die theologische Relevanz öffnender Ander-Orte geht – und um die Einführung in theologische Diskussionslagen?

[2] Vgl. etwa auf den Seiten 34, 46, 49, 58, 59, 88, 115, 124, 199.
[3] Vgl. 24, 25, 36–37, 54, 64, 89, 103, 116, 117, 125, 138, 139, 166.
[4] Vgl. 62, 78, 95, 103, 106, 112, 122, 126, 129, 133, 167.
[5] Siehe die Seiten 204, 205, 206, 210, 211, 213, 214.

Wenn man diese Fragen zurückstellt und S.s Ansatz nachzuvollziehen sucht, öffnet sich tatsächlich eine Vielfalt neuer Einsichten. Es entwickelt sich ein zweifellos innovatives theologisches Konzept, das viele Zusammenhänge in ungewohntem Licht erscheinen lässt und – vielleicht unvermeidlich – vieles im Schatten der Aufmerksamkeit lässt. In den drei inhaltlichen Hauptkapiteln werden die Differenzen markiert und ausgearbeitet, in denen sich die Rede von Gott aus dem Sprachfähigwerden am jeweiligen Ander-Ort gewinnt, in denen der Hetero-Topos aufleuchtet, von dem her das Sprechen von Gott seine immanenz-kritische Macht gewinnt, da es die Machtverhältnisse und das Machtgeschehen offen legt, das an den Orten der Selbstvergewisserung und Selbstsicherung die Szene beherrscht. Es sind dies im Einzelnen: die *Differenz von Religionen mit Gott* (mit den Differenzsetzungen: Ursprungsmythen – Schöpfungsglaube; Verfügung über das Ende – Gottes Triumph über das Ende; gemeinschaftliche Selbstbehauptung – Bund, Gesetz, Exil; Selbstgewissheit – Erwählung; Verbergen und Verdrängen – Offenbaren), die *Differenz von Philosophien zu Gott* (mit den Differenzsetzungen: Einheit / Vielheit – Dreieinigkeit; Gut / Böse – die Kreuzigung Gottes; Leiden und Schuld – Gottes leidensfähige Souveränität; Rationalität / Irrationalität – Gottes Präsens) sowie die *Differenz von Politiken und Gott* (mit den Differenzsetzungen: Opfer – Gottes Erinnern; Rache – Gottes Gericht; Demokratie – Gottes Engagement für die Ausgeschlossenen und das Ausgeschlossene; Reichtum – die Seligkeit der Armen; Macht – die Zumutung von Sprachlosigkeit).

Exemplarisch hier nur ein genauerer Blick auf das II. Kap. (Die Differenz von Philosophien zu Gott – die Abenteuer des Dogmas in der Sprache). Die Differenz, die die Theologie zum Hetero-Topos der Philosophie macht, ergibt sich für S. entscheidend daraus, dass die Philosophie fragt, „ob es Gott gibt und wer er sei, wenn es ihn gibt", während die Theologie fragt, „wo jener Gott zu finden ist, den es in der Glaubenstradition in Jesus gibt". Philosophien taugen deshalb „als Wetzsteine, um die Präzision des eigenen sprachlichen Ausdrucks zu schärfen. Theologie benötigt insofern Philosophie, um als Theologie weiterzukommen. Aber ihre Sprache ist nicht die Sprache der Philosophen und der Gott der Philosophen gehört nicht zu ihren vorrangigen Interessensgebieten" (72). Theologie markiert einen Hetero-Topos gegenüber der Philosophie und wird an ihm sprachfähig, so sehr sie ihre Sprache in der Auseinandersetzung mit der Philosophie ausbilden („wetzen") muss. Ist damit wirklich alles oder auch nur das Entscheidende gesagt? Gerät ein Konzept, das Theologie so konsequent hetero-topisch denkt, vielleicht doch an seine Grenze, wenn auch das Ineinander gedacht werden müsste? Verführt nicht die räumliche Logik zur bloßen Alternative (hier oder da), wo Spannungen gedacht werden müssten? Die Trinitätslehre stellt genau vor diese Fragen. Und es ist eine der Stärken von S.s Buch, dass es sich ihnen auch hier stellt. Zunächst aber die Differenz: Der Gott der Philosophen ist der ortlos und erhaben Eine (etwa des Neuplatonismus); der Gott der Bibel ist der sich konkret Verortende, der dann christlich zur Lehre von den drei Personen nötigte. Und die Trinitätslehre nötigt das Sprechen von Gott gerade dazu, das Außen Gottes als für seinen Begriff konstitutiv zu denken, ihn eben nicht als absolute Einschließungswirklichkeit zu denken, sondern in seinem Wesen als den Gott der Entäußerung, der an den Heterotopoi, an denen sonst niemand sein will, als er selbst präsent ist.

Hier erreicht der Gedanke seine äußerste Zuspitzung; und von hier aus trägt er m. E. das gesamte Konzept einer Gotteslehre. Aber S. geht an dem für viele Entwürfe der Gotteslehre im 20. Jh. zentralen Gedanken vorüber, wonach Gottes Zuinnerst-Sein im Äußersten und seine Wesensbestimmung, sich das Äußerste zuinnerst nahe gehen zu lassen, aus dem Beziehungswillen und der Beziehungsmacht Gottes heraus verstanden werden dürfen. Hier liegen Wo- und Wer-Identifikation Gottes ineinander, übrigens auch theologische und philosophische Reflexion und Sprachkompetenz. Legt man diesen Gedanken zugrunde, so verflüchtigt sich die Spannung zwischen philosophischen Überlieferungsbeständen (etwa zum Gedanken des Einen und Vollkommenen) und den Herausforderungen der biblischen Gotteszeugnisse (eines am Ort der Leidenden und in Schuld Geratenen präsenten Gottes) keineswegs. Aber es wird ernstgenommen, dass die Wo-Identifikation Gottes zu der Frage nach dem Wer Gottes nötigt und dass das Wer Gottes so gedacht werden muss, dass es für diesen Gott nicht „wesenswidrig" ist, *hier* da zu sein. Es muss dann freilich auch ernst genommen werden, dass die Glaubensüberzeugung von der Präsenz Gottes an den äußersten Orten sprachlos wird angesichts des Äußersten, das Menschen zugestoßen ist, ohne dass Gottes Präsenz sich ihnen gezeigt hätte. Der Hetero-Topos des Äußersten kann nicht eingeholt werden in eine all-umfassende Theorie des beziehungswilligen und beziehungsmächtigen Gottes. Er kann überhaupt nicht eingeholt werden. Theologie kann aber auch nicht davon dispensiert sein, sich von den Auferstehungszeugnissen des Neuen Testaments herausfordern zu lassen, auf diese Orte hin zu denken und so der Hoffnung auf Gottes Einbeziehungsmacht auch im Anblick des Grauens eine (Gebets-)Sprache zu erschließen. Auch an den sprachlos machenden Hetero-Topoi fällt das Sprachfähigwerden nicht vom Himmel, so wenig die Menschen hier aus sich selbst Sprache gewinnen. Gerade die Schlusspassagen des rezensierten Buches bezeugen diese tiefe Irritation – und sie werfen noch einmal die Frage auf, ob das topologische Differenzkonzept nicht auch nötiges Weiter-Fragen als politisch-theologisch „unkorrekt" um seine Legitimation bringt.

Noch meine Rückfragen profitieren von den Qualitäten eines Buches, das die Gotteslehre auf andere Gedanken bringt, weil es stringent an *einem* methodischen Gedanken bleibt und so zu vielen überraschenden Perspektiven und Einsichten kommt. Dass die Topologie theologischer Diskurse von der Alten Kirche bis in die Gegenwart hinein vieles „außen vor" lässt und oder nur nach Maßgabe des gewählten methodischen Zugriffs vorkommen lässt, mag man hie und da bedauern, gerade bei einer Einführung. So ist das besprochene Buch gewiss eine bedeutsame Bereicherung der gegenwärtigen theologischen Fachdiskussion um zentrale Frage der theologischen Gotteslehre. Als Einführungslektüre ist es nur bedingt zu empfehlen.

Münster Jürgen Werbick

Stock, Alex: **Poetische Dogmatik.** Gotteslehre, 1. Orte. – Paderborn: Ferdinand Schöningh 2004. 247 S., Ln € 36,00 ISBN: 3–506–71335–3

Was ist das zentrale Thema der Dogmatik? Nach vier Bden zur Christologie auf immerhin 1500 Seiten lenkt der Vf. seine poetische Aufmerksamkeit der Geographie des *sermo de Deo* zu: dem eigentlichen *subiectum* der theologischen Wissenschaft, Gott selbst. Der christologische Auftakt wurzelte keinesfalls in Sympathien für einen Offenbarungspositivismus, sondern in einem gewissen Pragmatismus: Die christologische Selbstdefinition Gottes führte in ekklesialer Konsequenz zur Herausbildung des Kirchenjahres und anderer in der konkreten religiösen Praxis vorfindlichen Spuren der geschichtlichen Gegenwart Gottes. Kirchenjahr und religiöse Praxis fungieren wiederum als bevorzugtes „Materialobjekt" einer poetischen Theologie. Darum hat der Vf. der poetischen Dogmatik den zunächst leichter zugänglichen Weg gewählt. Bereits das biblische Zeugnis widerlege aber die glatte Kongruenz zwischen Christologie und Gotteslehre, „da es außer Christus schon ein Reden von Gott gibt" (16). Der Vf. verweist auf den ersten Vers des Hebräerbriefes. Die christologisch abschließende Gottesrede müsse deshalb wieder von vorne beginnen, um ihren eigenen Abschluss überhaupt erfassen zu können. Der Vf. erkundet die *loci theologici* der Rede von Gott. Er führt zu den theologisch relevanten „Allgemeinplätzen" (29), zu den *theo*logischen Metropolen Jerusalem, Athen und Rom. Byzanz, Moskau oder auch Paris lässt der Vf. aus, um „den Rahmen" (34) des Buches nicht zu sprengen. Die metropolitische Sicht des Christentums wird ergänzt durch einige Exkursionen im letzten Teil der Studie.

Der Vf. möchte nicht banale Stadtführungen in religionswissenschaftlichem Zuschnitt, sondern „freie Gänge" mit „Abschweifungen" durch die urbanen Zentren der Christenheit bieten – in der Hoffnung, den Leser mit einem „Zugewinn von Aspekten und Fragen einer heute neu zu beginnenden Gotteslehre" bereichern zu können. „Poetisch" sei das Verfahren, erläutert der Vf. seine Methodik, „weil es sich an die anschaulichen Gegebenheiten der Städte hält, an die gottesdienstlichen Einrichtungen und Verrichtungen und die daran sich anschließenden Konflikte und Diskurse. Poetisch ist es auch im freien Arrangement der urbanen Gegebenheiten zu offenen Denkstätten, zu begehbaren *loci theologici*." (34)

Keine andere Stadt auf der Weltkarte betrifft die christliche Theologie mehr als die von David eroberte Stadt der Jebusiter Jerusalem. In der „Metropole der Bibel" und Stadt der drei monotheistischen Religionen werde ersichtlich, dass der „Monotheismus alles andere als monolithisch ist, die Verehrung des Einen keine monolatrische Gemeinsamkeit begründet" (37). Die Stadtgeschichte liest der Vf. darum als „dreitausendjährige Geschichte des Monotheismus" (39). Er referiert gekonnt wichtigen „Einleitungsstoff" der Bibelwissenschaft; er erläutert die Genese des universalistischen Monotheismus, der zugleich mit einem provozierenden Regionalismus verbunden ist, den das Stichwort „Land" repräsentiert. Kriterium authentischen Christseins, das trotz seiner „Landlosigkeit" ganz aus seinen jüdischen Wurzeln lebt, sei der Einsatz für das Land Israel; dieser Einsatz schließe das Engagement für eine ausgewogene Gesamtlösung im Nahen Osten ein, nicht aus.

Ausführlich widmet sich der Vf. der jerusalemzentrierten Redaktion des Lukas. Jesu Lebens-Weg nach Jerusalem setze sich fort in der Dimension, die die Apokalypse des Johannes mit dem eschatologischen Jerusalem bezeichnet

und die die Vollendung des Reiches Gottes symbolisiert. Der Blick auf das jenseitige Jerusalem initiiere weder einen Realitätsverlust noch einen Verrat am irdischen, so der Vf. Die Pilgerfahrten nach Jerusalem, selbst die Kreuzzüge zeigen, dass der Christ Jerusalem nie vergessen kann. Freilich, dieser Israelbezug schützt die Theologie nicht von selbst vor einer konzeptionellen Israelvergessenheit. Jerusalem begründet, bereichert und verifiziert jede christliche Rede von Gott, die ihrem „positivistischen" Ursprung in der Berufung Abrahams und der Geschichte Jesu gerecht werden will. Wegen der konstitutiven Israelbezogenheit des Christentums weigert sich der Vf., der schlichten Aufforderung Jean-François Lyotards zu folgen und eine „bindestrichlose" Theologie zu betreiben, die zwischen Jüdischem und Christlichem nur eine Lücke stehen lässt. Der Gott Jesu Christi zwinge zur Verbindung. Den jüdisch-christlichen Bindestrich deutet der Vf. indes als einen langen in das Christentum hineingezogenen Gedankenstrich, mehr noch: Der von Jean-François Lyotard durchgestrichene Bindestrich verweise auf das Kreuzzeichen – Jerusalem lehrt, das Kreuz als skandalöse und menschliche Weisheit überfordernde Selbstdefinition Gottes zu begreifen. Diese Selbstdefinition Gottes verweist auf eine andere Weisheit, deren Mitteilung an Israel das Christentum an das Volk bindet, aus dem das Heil kommt.

Das Kreuz habe die „riskanteste Fassung des Monotheismus" (73) in Gestalt des Trinitätsdogmas erzwungen. Mit dieser Stichwortassoziation leitet der Vf. über zum Islam und zu dessen Kritik der Schriftbesitzer. Die alle christlichen Kirchen in Jerusalem an Prachtentfaltung in den Schatten stellende al-Aqsa-Moschee ist von theologischer Aussagekraft: Die Definitivität islamischer Gotteslehre ist theologisches Programm; die Botschaft des Propheten soll die christliche Verkündigung relativieren und zu ihrer eigentlichen Wahrheit führen, die der Koran in Buchstaben fasst. Al-aqsa meint den entfernten Gebetsort, an den Mohammed in seiner mystischen Reise des Nachts nach Jerusalem gelangt ist. Aber auch das himmlische Jerusalem visitierte der Gesandte Gottes in einer Entrückung, ist es doch nach muslimischer Vorstellung der Ort der Totenauferstehung und des Gerichts. Nach Mekka und Medina wird ebenso Jerusalem zum Synonym für den Offenbarungsempfang durch den die Prophetengeschichte abschließenden und besiegelnden Gesandten Gottes. Der Vf. verschweigt die Gefahr nicht, dass sowohl die postmoderne Skepsis gegenüber ausdifferenzierter Wahrheit, als auch eine konfessionell abstinente Mystik alle „Übertreibungen" von Gesetz, Trinitätstheologie und Scharia zur hybriden „Entdifferenzierung" (89) der monotheistischen Religionen führen können – mit dem wenig reflektierten, doch faktisch wirksamen Ziel, den Felsendom durch einen neuen Turmbau zu Babel zu ersetzen, der alle Monotheismen zur Weltmacht vereint. Eine „abrahamitische" Gotteslehre, die alle Unterschiede einschmilzt, gehört aber nach Einschätzung des Vf.s nicht zum Lehrstück, das der theologische Ort Jerusalem vermittelt. Der Vf. fragt sogar: „Ist diese Differenz [der abrahamitischen Religionen] das bittere Medikament des Himmels gegen das Gift monotheistischer Hybris?" (83) Mit dieser Frage insinuiert der Vf. keineswegs sein heimliches Einverständnis mit den Thesen Jan Assmanns. Im Gegenteil: Minderwertigkeitsgefühle und Standortlosigkeit würden zur Aggression treiben. Ohne Wahrheitsüberzeugungen, ohne Unterscheidungen zwischen „wahr" und „falsch" verspricht sich der Vf. keinen erfolgreichen Dialog der Religionen.

„Paulus", „Dionysius Areopagita" und „Die Götter Griechenlands" sind die Namen und Phänomene, die auf dem Gang durch Athen begegnen. Auf dem Areopag entfaltet Paulus die Theologie des unbekannten Gottes. Die missionarische Anknüpfung an die Verehrung dieser Gottheit sprengt zugleich das polytheistische Konzept der griechischen Götterwelt; denn vor diesem Gott zerbröseln alle anderen Götter, wie Jesaja ankündigt. Paulus propagiert dennoch keinen theologischen Universalismus aristotelischer Prägung, der die Geschichte vergessen würde. Er bindet den tempeltranszendenten Allgott zurück an theologische Orte und an von Gott selbst festgesetzte Zeiten seines Offenbarwerdens (Apg 17,31) – eine Kombination, die nur erneut Kopfschüttern evozieren kann. Die Lokalität Gottes zieht ebenso einer apophatischen Theologie Grenzen, deren Name und Autorität mit dem fiktiven „Apostelschüler" Dionysius verbunden ist. Auch die Diskurse der Postmoderne über Abwesenheit und Negativität bleiben an das „kleine Narrativ" der Passion Jesu gebunden. Die negative Theologie hat ihren genuinen Ort im Verlassenheitsruf Jesu am Kreuz.

Als zutiefst angerührten Kenner und Verehrer der Kultstätten der Götter Griechenlands stellt der Vf. Hölderlin vor, der ihre Namen nennen konnte, weil er mit den Göttern Wirkliches erfuhr. Der Vf. erkennt in Hölderlins Dichtung den Versuch, Christus und die Götter (Herkules als Bruder Jesu) zu versöhnen, da die Götter als Erfahrungsorte des Heiligen aufscheinen, die auf Christus verweisen. Christliche Gotteslehre kann von diesem Ergriffensein, das Aspekte der Erfahrung Gottes in Christus verlebendigt und vertieft, profitieren, ohne dass sie deshalb synkretistisch werden müsste.

Götter begrüßen den Reisenden ebenso in der dritten Metropole, in Rom. Wie in der Antrittsvorlesung des einstmaligen Bonner Fundamentaltheologen im Juni 1959, Joseph Ratzinger, so setzt sich auch der Vf. mit nämlich der *theologia civilis* der Staatraison *und der theologia mythica* der Dichter auseinander. Die christliche Rezeption der *theologia civilis* – etwa in Form der politischen Theologie des Eusebius – führt die Gotteslehre in eine Krise: Gott avanciert zum Garanten der politischen Ordnung, verliert damit aber seine Göttlichkeit und sein staatskritisches Potential. Wenngleich die *theologia naturalis* Griechenlands den eigentlichen Anknüpfungspunkt der christlichen Theologie darstellt, sollte die geschichtsmächtige Realität und Pluralität der Götter nicht einfach negiert werden. Der Vf. versteht die Angelologie des Augustinus als Substitut, das zugleich eine hilfreiche Unterscheidung der Geister erlaube. Unter dem Stichwort „Politische Theologie" skizziert der Vf. die programmatischen Anliegen von E. Peterson, C. Schmitt und J. B. Metz. Er bilanziert: für jede Politische Theologie ist die Unterscheidung der Geister unabdingbar, um nicht Gottes Gottsein zu gefährden.

Das römische Pantheon steht dem Vf. zufolge symptomatisch für die Verwindung des Polytheismus durch den christlichen Monotheismus: Götterverehrung mutiere in die Verehrung der Heiligen. Augustinische Skepsis dieser Praxis gegenüber rekapituliere der Augustinermönch M. Luther. Roms Pantheon biete indes die Einsicht in die theologische Notwendigkeit, „den Raum zwischen Polytheismus und Pantheismus zu erforschen" (163); eine reine unitaristische Jenseitigkeit Gottes passt nicht zur Inexistenz des Fleisches in Gott.

Rom, St. Peter – kein Gang durch die ewige Stadt am Tiber kann diesen Ort auslassen. Unter dem Stichwort „Divination", das Ciceros Schrift „De divinatione" entborgt ist, bedenkt der Vf. verschiedene Formen, in denen das Göttliche sich durch den Menschen in Gestalt von Wahrsagung und Prophetie kundtut. Die Kirche schließt derartige Bekundungen des Göttlichen nicht aus; vom plötzlichen Einfall ist die Rede, der Papst Johannes XXIII. das Zweite Vatikanische Konzil ankündigen ließ. Doch jede christliche Form der „Wahrsagung" müsse sich einem Kriterienkatalog stellen: der katholischen Lehre. Der Vf. warnt davor, das Phänomen der Divination ganz zu marginalisieren; zu sehr gehöre es doch zur Geschichte der Kirche – zu einem trinitarischen Gottesverständnis, das von der Inspiration durch den Geist spricht.

Das dritte Kap. „Ausflüge" lädt ein zu Exkursionen. Theologische Orte zwischen den Metropolen und anderer Weltgegenden werden aufgesucht. Der Vf. bietet eine brillante Interpretation der Dichtung von Johann Bobrowski († 1965), die in den osteuropäischen Raum geleitet, zur Taufe Russlands. Der Markplatz ist der theologische Ort Nietzsches, des „modernen Kirchenvater[s] *e negativo*" (195). Die Theologie lernt von ihm die öffentliche Gefährdung der Gottesrede. Mit „Nacht im Dom", „Im Museum" und „Am Bahnhof" sind andere Lehrstätten der Theologie bezeichnet: Bekehrungserfahrungen, Gottes Bilder, Lebenskreuzungen, auch Verabschiedungen Gottes. Im Nachwort schreibt der Vf. der wissenschaftlichen Theologie eine Warnung ins Stammbuch: Sie sei nicht „der vornehmste Sitz im Leben Gottes" (219), sowenig wie die Universität die Stadt sei, in der sie sich befindet. D.h., die Theologie müsse alle Erfahrungsorte Gottes zur Basis ihrer Thesen machen. Sie bewege sich auf einem offenen Feld, und das mitten in der Stadt.

Des Vf.s topographische Gotteslehre ist selber ein theologischer Ort, den künftige Gottesgelehrte zu besuchen haben.

Bonn Michael Schulz

Fundamentaltheologie

Müller, Sascha: **Kritik und Theologie.** Christliche Glaubens- und Schrifthermeneutik nach Richard Simon (1638–1712). – St. Ottilien: Eos 2004. 642 S. (Münchner Theologischen Studien II. Systematische Abteilung, 66) geb. € 60,00 ISBN:3–8306–7193–8

Die vorliegende, an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. München im Jahre 2004 angenommene Diss. (G. L. Müller; M. Heim) ist in mehrfacher Hinsicht beachtlich.

1. Die Arbeit behandelt einen wichtigen, jedoch im täglichen Alltagsgeschäft theologischer Wissenschaft oft vergessenen katholischen Theologen, der zu seiner Zeit gegen die verschiedensten Weisen des in die Theologie einbrechenden Rationalismus ebenso kämpfte wie gegen den von der Reformation gleichermaßen gespeisten theologischen Fundamentalismus und Spiritualismus. Es geht dem behandelten Simon v. a. in der Frage nach der Authentizität (Verfasserschaft) der Schrift, ihrer Textgeschichte, ihrer Inspiration und ihrer Überlieferung um das Koordinatensystem von Offenbarung, Schrift und Tradition, das immer in Freiheit (Gnade), damit in Dialog und so in Gemeinschaft (Kirche) gefasst ist; die Schrift ist selbst Produkt und Zeuge dieses Koordinatensystems; als solches Produkt und als solcher Zeuge ist sie auch kritisch zu verstehen, jedoch immer auch im Sinn des Verweises auf Gottes Offenbarung. „Nur" Textkritik oder allein die Frage der „Authentizität" (Verfasserschaft) gehen am Sinn der Schrift als einer durch die vorausgehende „reguala fidei" geordnete und vom hl. Geist bewegte kirchliche Tradition vorbei. Daher ist die Diss. bemüht, im umfänglichen dritten Kap. (33–155) die biographisch und bibliographisch erschlossenen einzelnen Werke Simons, die wir hier nicht aufzählen, vorzustellen und in dem genannten Koordinatensystem von Offenbarung (Gnade), Freiheit und dialogischer Rezeptionsgemeinschaft (Kirche) sprechen zu lassen. Gleich einem Trauerspiel von Intrige, Macht und Dummheit erweist sich in diesem biographisch-bibliographischen Durchgang das wissenschaftliche Gerangel, in dem Simon zu stehen kommt und das auch von Simon in verschiedenen Pseudonymen, fingierten Briefen und Gutachten seinen Tribut fordert. Systematisch betrachtet zeigt jedoch schon diese „Erstlektüre" jene Fragen des Zueinanders von Offenbarung, Rezeption und Rezeptionsgemeinschaft an, die letztlich die ganze Diss. beherrschen werden. Es sind Fragen, die auch im II. Vatikanischen Konzil („Dei Verbum") angesprochen werden und ekklesiologisch zu lösen sind. Die Schrift ist Schrift der Kirche und Ausdruck ihrer Offenbarungs-Rezeption und so auch ihrer Tradition. Diese Antwort tangiert die Frage nach der Bedeutung der Verbindlichkeit von Septuaginta, Itala, Vulgata etc. Von einer geistorientierten Ekklesiologie her müssen demnach auch Inspiration, Lehramt und letztlich Unfehlbarkeit verstanden werden, die in diesem Sinne der Schrift und ihrer Authentizität nicht fremd gegenüberstehen, sondern mit der Schrift als dem Ihrigen umgehen und dies

in den verschiedenen Traditionslagen der Textgeschichte anzeigen. Dabei ist natürlich das Bemühen um den authentischen Text nicht unerheblich.

2. Weil Simon seine vielzähligen Werke v. a. in Auseinandersetzung mit Zeitgenossen verschiedenster Lager (Calvinisten, Lutheraner, Trient, Katholiken wie Bossuet, Cajetan etc.) und deren Positionen zu Schrift und ihrer Verfasserschaft, zu Offenbarung, Kirche, Inspiration und Tradition, ja Freiheit und Erbsünde erarbeitet, ist natürlich auch die Originalität von Simons theologischen Positionen angefragt. Viele Fragen und Antworten sind schon in der „Spanischen Barockscholastik" vorausgebildet (etwa die Vulgatafrage), was dann auch von Simon im 17. Jh. in Frankreich aufgenommen und verhandelt wird (156–182).

3. In einem neuerlichen, systematischeren An- und Durchlauf wird das „Lebenswerk Simons" (183–324) nochmals behandelt, insofern es zur historischen Kritik des Alten Testamentes (Histoire critique du Vieux Testament) und zur Pentateuchfrage, des Neuen Testamentes (Histoire critique du texte du Nouveau Testament; des versions du Nouveau Testament; des principaux commentateurs du Nouveau Testament) und zur Rezeption beider Testamente Stellung nimmt. Weiters bringt dieses Kap. ausführliche Bemerkungen zum „geistlichen Schriftsinn", zur Inspirationslehre und zur in der Inspirationslehre implizierten, bzw. ausgeschlossenen Freiheits- und Gnadenauffassung (Pelagius, Augustinus, Bossuet, Chrysostomus).

4. Ein eigenes, nicht minder wichtiges Kap. zur Profilierung einer Theologie der Offenbarung, wie sie Simon einschlussweise vorlegt, stellt ein ausführlicher Vergleich zwischen der Wirklichkeitsauffassung Simons und der von Spinoza dar (325–397), um schließlich Simons Dialogizität der Verhältnisbestimmung von Kirche, Schrift und Tradition neuerlich zu ermitteln und so einen wichtigen Beitrag auch für die heutige Diskussion der Zuordnung dieser drei Größen vorzutragen (ökumenische Bedeutsamkeit der Studie). Letztlich geht es zwischen Simon und Spinoza um die Frage nach der Analogizität religiöser Erfahrung, tiefer um die Analogie des Seins.

5. So gleitet die umfängliche Studie in neuerlicher „Relecture" hinüber zu den philosophischen Fragen der Probleme von Erfahrung (von Offenbarung), Analogie, Typologie, Allegorie und Geschichtstheologie wie sie in der Scholastik, bei Voltaire, Wiclif, Faydit, bei Flacius Illyricus u. a. wissenschaftstheoretisch gelöst oder nicht gelöst wurden (441–510). Die Arbeit mündet dann ein in eine etwa systematische Darstellung der Transformation des klassischen Seinsverständnisses (Sein und Analogie, Sein und Wesen, Gott und Sein), um die in der Bibelhermeneutik Simons implizierte Ontologie herauszuarbeiten, was nochmals alle möglichen Schattierungen des Gesamtwerkes und seiner Gegner ans Licht bringt (511–548). Die Untersuchung endet mit einer Zusammenfassung über das Christliche an der christlichen Hermeneutik, gefolgt von einem ausführlichen Literaturverzeichnis und einem Namensregister.

Wenn ich ein zusammenfassendes Urteil geben soll, so dies: 1. Die Arbeit sticht durch ihre historische Umfassendheit, ihr wissenschaftstheoretisches Problembewusstsein und v. a. durch ihren systematisch herausgearbeiteten wertvollen Ansatz zum dialogischen Verhältnis von Offenbarung, Schrift und Tradition und so zum Postulat einer Rezeptionsgemeinschaft Kirche hervor. So bringt sie einen im deutschen Sprachraum weithin vergessenen Theologen mit seiner wichtigen katholischen Sentenz zu Wort. 2. Aber all die genannte Vielheit der sich wiederholenden Elemente sind auch der Nachteil der Untersuchung. Die Untersuchung kann sich nicht entscheiden, ob sie historisch oder systematisch vorangehen will. Die systematisch, heute tatsächlich weiterführenden Gedanken ersticken im historisch weitschweifig ausgebreiteten und durch viele fremde Zitate entfalteten „Stoff", während die Historie in einer gewissen Weise doch durch die unterschiedlichen systematischen Fragestellungen zerzaust wird. Dennoch: Ein lohnendes, aber anstrengendes Studium.

Innsbruck Lothar Lies SJ

Kirchengeschichte / Patrologie

Expansion und Gefährdung. Amerikanische Mission und Europäische Krise der Jesuiten im 18. Jahrhundert, hg. v. Rolf Decot. – Mainz: Philipp von Zabern 2004. X, 252 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte – Beihefte Mainz, 63), geb. € 34,80 ISBN: 3–8053–3432-X

Unter dem Titel dieses Sammelbandes fand im Sommer 2003 ein Symposium der Abteilung Abendländische Religionsgeschichte des Instituts für Europäische Geschichte in Mainz und des Seminars für Kirchengeschichte der Johannes Gutenberg-Univ. Mainz statt. Eine wichtige Präsenz hatte dabei das der Universität angegliederte DFG-Projekt „Jesuiten zentraleuropäischer Provenienz in Portugiesisch- und Spanisch-Amerika (17./18. Jahrhundert)". Die publizierten elf Tagungsbeiträge kreisen um zwei scheinbar disparate Themenkreise: die jesuitische Mission in Lateinamerika und die Aufhebung des Ordens im Jahre 1773. Die Aufsatzsammlung vermag aber in überzeugender Weise zu verdeutlichen, wie stark sich die beiden Bereiche bedingen, durchdringen und ergänzen. Besonders fokussiert wird die Präsenz zentraleuropäischer Jesuiten in Lateinamerika, die Position der Missionen zu Zeiten von Krise und Aufhebung des Ordens in Europa und das Weiterleben des jesuitischen Geistes in Europa und Lateinamerika nach 1773. Unter Berücksichtigung dieser drei Aspekte besticht das Werk durch eine nicht erwartete Kohärenz.

Zu den lateinamerikanischen Missionen informieren die Beiträge von Peter Downes, Santiago de Chile, über Fremd- und Eigenwahrnehmung zentraleuropäischer Jesuiten in der Provinz Quito, von Fernando Amado Aymoré, Rio de Janeiro, über die wissenschaftlichen Leistungen zentraleuropäischer Jesuiten im kolonialen Brasilien, von Michael Müller, Mainz, über zentraleuropäische Jesuiten in Chile, von Josef Johannes Schmid, Manubach, über christliche Kunst und Kirchenmusik Lateinamerikas und schließlich von Adél Monostori, Budapest, über die Lebensbedingungen der Jesuitenmissionare auf der Insel Martinique.

Downes setzt bei der Voraussetzung ein, dass eine Mission nur dort gelingen konnte, wo sich die Interessen von Missionaren und Indios deckten. In einem langwierigen Prozess und mit viel Durchhaltewillen versuchten die Jesuiten, bei den alltäglichen Bedürfnissen der Indios einzusetzen. Sie verstanden sich darum zuerst als Zivilisatoren, erst dann als Katecheten, die sich mit Geschenken von metallenen Werkzeugen einen Zugang zur fremden Bevölkerung zu schaffen versuchten. Downes führt einige Zeugnisse dafür an, dass die Jesuiten die Indios zuerst nach europäischen Wertmaßstäben beurteilten, sich ihre Sichtweise aber schrittweise aneigneten und deren medizinischen Kenntnisse sowie teilweise die Funktion von Schamanen übernahmen. Die Taufe hatte dabei nicht die Funktion eines Initiationssakraments, sondern eines Heilmittels. Dass es zu keiner Heranbildung eigenständiger, gebildeter Indios kam, führt Downes auf die Ausweisung der Jesuiten 1767 zurück, was den realitätsbezogenen und soliden Zivilisationsprozess abgebrochen hat. Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt Schmid in seiner sorgfältigen und aufschlussreichen Erläuterung der lateinamerikanischen Kulturgeschichte. In einer ersten Epoche dominierte eine liturgisch-römische bzw. kulturell-spanische Orientierung, bei der aber kein qualitatives Gefälle von Spanien zur Mission festzustellen ist. In einer zweiten Periode kam es v. a. unter Einfluss der Jesuiten in den Reduktionen zu einem eigenen lateinamerikanischen Barock, zu dessen Wesen die kreative Integration indigener Elemente gehörte. Dies fand nicht nur in einer eigenen Marienfrömmigkeit mit Zentrum in Guadalupe, wo Maria einem Indio erschienen war, ihren Niederschlag, sondern auch in einem eigenen Musikstil mit einem besonderen Verhältnis von Solo- und Tuttipassagen bei Singstimmen. Es handelte sich dabei v. a. um außerliturgische geistliche Musik, abgeleitet vom katechetischen Unterricht, der im Vor- und Nachsprechen von Glaubenswahrheiten bestand. Die Aufhebung der Gesellschaft Jesu bezeichnet Schmid als Katastrophe für die kreative Entwicklung lateinamerikanisch-katholischer Kultur, die fortan einem Eurozentrismus weichen musste. Die musikalischen und architektonischen Leistungen im barocken Lateinamerika hält Schmid für die einzigen originellen Vertreter der iberischen Barockzeit – was den interessierten, aber nicht spezialisierten Spanienreisenden auf Anhieb nicht ganz zu überzeugen vermag.

Einen wichtigen Kontrapunkt setzt Aymoré mit dem Nachweis astronomischer, kartographischer und ethnographischer Leistungen zentraleuropäischer Jesuiten in Brasilien. Hervorragende europäische Wissenschaftler vermittelten dort ihre Kenntnisse und überbrachten Europa ihre Beobachtungen aus der Neuen Welt. Sie zeichneten sich aber als treue Helfershelfer der portugiesischen Krone aus – auch bei den sog. Rettungsaktionen, wo der Missionssprache unkundige Indios als „Wilde" eingestuft wurden und die „Befreiung" aus ihrer eigenen Kultur durch Portugal mit Frondienst bezahlen mussten.

Monostori greift mit den Lebensbedingungen von Jesuitenmissionaren das wichtige Thema außereuropäischer Ökonomie auf, schon rein darum, weil Pater La Valettes Handelstätigkeit auf Martinique letztlich in die Ausweisung der Jesuiten aus Frankreich mündete. Monostoris Darstellung greift aber zu kurz. Das komplexe Thema jesuitischer Güterverwaltung vermag er nicht darzustellen. Es wird auch nicht ganz klar, worin nun die substantiellen Unterschiede in der wirtschaftlichen Situation zwischen europäischen und aussereuropäischen Niederlassungen genau bestanden. Das Problem, dass Dotationsgüter zum Lebensunterhalt nicht ausreichen, ist so alt wie das Stiftungswesen selbst und war für die europäischen Kollegien der Alten Gesellschaft ein Dauerbrenner. Zudem fällt die Beschreibung der spezifischen Verhältnisse auf der Insel Martinique etwas knapp aus.

Was an dieser Stelle auch zu bemängeln ist, ist das über weite Strecken fehlerhafte Deutsch bei fremdsprachigen Autoren – das ist nicht ihnen anzulasten, sondern dem Lektorat.

Der Wahrnehmung jesuitischer Missionen in Europa vor und nach der Aufhebung des Ordens widmeten sich die Beiträge von Galaxis Borja González, Quito, über Jesuitenautoren und Amerikaschriften im Alten Reich, Uwe Glüsenkamp, Mainz, mit dem Reisebericht eines zentraleuropäischen Jesuiten aus dem ausgehenden 18. Jh. und Christine Vogel, Mainz, über die Jesuitenmissionen in der Publizistik im Vorfeld der Ordensaufhebung.

Gemäß Borja hatten die ersten Überseenachrichten erbaulichen und legitimatorischen Charakter. Es ging auch darum, Nachwuchs für die Missionen anzuwerben. Mit der mehrfachen Herausgabe des „Neuen Welt Botts" im zweiten Drittel des 18. Jh.s wurde aber auch eine kulturell interessierte, handelspolitisch und wissenschaftlich motivierte Leserschaft angesprochen. Für eine völlige Neuausrichtung sorgten in der zweiten Jh.hälfte der kontinuierliche Machtverlust der Gesellschaft Jesu und die amerikanische Revolution. Dabei

wurde die Theorie von der fortschreitenden Degeneration Amerikas vertreten und mit dem Vorwurf verbunden, die indigene Bevölkerung wäre durch die jesuitischen Missionen in ihrer Entwicklungsfähigkeit stark behindert worden. Es waren nun v. a. Ex-Jesuiten, die darauf reagierten. Gebürtige Lateinamerikaner verteidigten die Eigenständigkeit ihrer Kultur; Europäer versuchten den zivilisatorischen Beitrag des Ordens zu belegen. Dabei sparten die ehemaligen Ordensleute auch nicht mit Kritik an den Kolonialmächten, die ja der Gesellschaft Jesu den Todesstoß versetzt hatten. Damit spielten sie den revolutionären Kräften in die Hände und lieferten geradezu das geistige Rüstzeug für die Unabhängigkeitsbewegung. Hier zeigt sich, dass sich (Ex-)Jesuiten in ihren Argumentationen aufklärerischen Gedankenguts bedienten. Das weist auch Jaroslav Šotola in seiner Darstellung der Debatte über den Jesuitenorden in Deutschland nach 1773 nach. So sahen sich die Verteidiger des Ordens vor einer größeren Herausforderung als die Gegner. Sie mussten, ohne die Gültigkeit des päpstlichen Aufhebungsbreves in Abrede zu stellen, die Ungerechtigkeit des Vorgehens gegen die Jesuiten plausibel machen. Ihnen gelang es, auf dem Niveau der damals modernen Rechtswissenschaften zu argumentieren. Die Gegner hingegen zeigten sich wenig innovativ, wiederholten Vorwürfe aus dem 17. Jh. oder operierten mit obskuren Verschwörungstheorien. Hier wird eine Thematik angeschnitten, der in der bisherigen Forschung noch wenig Berücksichtigung fand: die katholische Aufklärung. Viele Jesuiten machten sie sich zu eigen und verbanden mit ihr auch nach der Aufhebung das Erbe von Ignatius von Loyola. Rolf Decot vermag dies am Schweizer Konvertiten und Ex-Jesuiten Nikolaus Joseph Albert von Diessbach zu exemplifizieren: Wie dieser als Kenner der damaligen Zeitströmungen jesuitisches und katholisches Gedankengut weiterführte und das geistige Rüstzeug für Clemens Maria Hofbauer und eine ultramontan ausgerichtete Reform der katholischen Kirche in Österreich lieferte.

Zürich Paul Oberholzer

Isenmann, Moritz: **Die Verwaltung der päpstlichen Staatsschuld in der Frühen Neuzeit.** Sekretariat, Computisterie und Depositerie der Monti vom 16. bis zum ausgehenden 18. Jahrhundert. – Stuttgart: Franz Steiner 2005. 184 S. (Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Beiheft 179), kt € 36,00 ISBN: 978–3-515–08523–6

„Der Schuldenberg der Monti, den die Apostolische Kammer hat, ist dermaßen groß, dass ihre eigenen Minister nicht wissen, wie sie ihn beziffern sollen. Währenddessen vergrößern ihn die Regierenden unter dem einen oder anderen Vorwand Tag für Tag, aber je größer sie ihn machen, umso mehr bemühen sie sich, ihn zu verbergen, damit nicht die Belastungen der Apostolischen Kammer ans Licht kommen [...]“[1] So berichtete der venezianische Gesandte am Hof Clemens' X. im Jahr 1676 an seine Heimatstadt. Damit benannte er ein für das frühneuzeitliche Papsttum wesentliches Problem: Seine Ausgaben waren bei weitem höher als seine Einnahmen, sein Kreditbedarf enorm; dies lässt sich noch heute angesichts römischer Bauten und Kunstwerke erahnen.

Für die Erforschung der Geschichte von Papsttum und Kirchenstaat in der Frühen Neuzeit ist das Verständnis finanztechnischer Mechanismen essentiell. Umso mehr verwundern die Forschungslücken in diesem Bereich; finanzhistorische Themen scheinen unpopulär, ihnen haftet der Ruf der staubtrockenen Materie im Kreuzungsbereich von Mathematik und Wirtschaftswissenschaften an, derer sich kaum jemand freiwillig annimmt. Im deutschen Sprachraum hat Wolfgang Reinhard hier seit rund 30 Jahren Pionierarbeit geleistet und in wegweisenden Beiträgen zum einen die Relevanz solcher Forschungen demonstriert und zum anderen ihren schlechten Ruf zumindest relativiert. Zu seinen Arbeiten gesellen sich v. a. Arbeiten italienischer Forscher. Dieses Fundament ermöglicht es, finanzhistorische Fragen in den größeren Kontext von Kurie und päpstlicher Politik einzuordnen und so mit Leben zu füllen[2].

An dieser Stelle nun ist die Studie eines Schülers von Wolfgang Reinhard zu besprechen, der die Arbeit seines Lehrers fortgeführt hat. Moritz Isenmann ist in seiner bereits enthusiastisch gelobten[3] Freiburger Magisterarbeit daran gegangen, das System der Verwaltung der päpstlichen „Staatsanleihen“ zu untersuchen. Das Prinzip dieser „Monti“ ist relativ einfach: In der Höhe der benötigten Geldsumme wurde ein Monte errichtet, der in einzelne Teile („Luoghi“) aufgeteilt wurde. Die Luoghi wiederum wurden verkauft und ihren Käufern eine bestimmte Verzinsung zugesichert. Das Funktionieren der päpstlichen öffentlichen Anleihen basierte also hauptsächlich auf dem Vertrauen der Geldgeber in die zuverlässige Auszahlung der Zinsen. Die Verwaltung dieses Systems war dreigeteilt, nämlich in Sekretariat, Computisterie und Depositerie der Monti; vereinfacht ausgedrückt in universale Verwaltung, Buchhaltung und Zahlstelle.

Entsprechend dieser Dreiteilung geht der Vf. nach einer kurzen allgemeinen Einleitung vor und beschreibt die Funktionen und die Entwicklung dieser Abteilungen. Dabei stehen ihm v. a. Akten aus dem Archivio di Stato di Roma zur Verfügung; die Verwendung dieses Archivmaterials beschränkt sich aber dankenswerterweise nicht auf beiläufige Erwähnungen oder Kurzzitate: Vielmehr bietet I. ausführliche Quellenzitate in den Fußnoten und einen Dokumentenanhang mit verschiedenen Rechtstexten zu seiner Thematik. Auf diese Weise wird seine Arbeit zu einer guten Basis für weiterführende Forschungen, nicht nur zur Papstfinanz.

Vier Gesichtspunkte handelt der Vf. jeweils für Sekretariat, Computisterie und Depositerie der Monti ab: Aufgaben und Funktionen, Missbräuche und Vergehen, institutionelle Veränderungen, das Personal. Es verwundert kaum, dass dies für das Sekretariat am ausführlichsten gelingt, weil zu dieser umfassendsten und wichtigsten der drei Institutionen das Archivmaterial am reichlichsten vorhanden ist. Doch auch für die anderen beiden Bereiche bietet der Vf. erstmals wichtige Einsichten in die Arbeitsweise der päpstlichen Kreditverwalter. I.s Verdienst ist es dabei, nüchtern beschreibend die Quellen aufzuarbeiten ohne in Bereiche abzudriften, die vielleicht verlockend zu behandeln, aber der Fragestellung fremd wären. So gelingt es ihm unter Verwendung von Gedanken Max Webers überzeugend, die allmähliche Bürokratisierung dieses Teils der päpstlichen Finanzverwaltung darzustellen.

Im Verlauf der Arbeit werden des öfteren Gutachten zur Tätigkeit von Sekretariat, Computisterie und Depositerie der Monti genannt. Anhand dieser Dokumente kann I. aufzeigen, dass die kurialen Kreditverwalter nicht nur stumpf ausführend tätig waren, sondern auch ihre Tätigkeit reflektierten und Vorschläge für eine effizientere Gestaltung ihrer Arbeit unterbreiteten. Leider bleibt in den meisten Fällen der Kontext dieser Dokumente unklar, vermutlich geben die Quellen dazu nicht genügend Anhaltspunkte; doch wird an diesen Stellen besonders deutlich, dass I.s Arbeit meist nur ein Quellenreferat bietet und kaum weitere Kontextualisierung. Ob dies mit einer breiteren Quellenbasis zu beheben gewesen wäre, muss dahingestellt bleiben; fest steht jedoch, dass sich der Vf. einzig auf die Überlieferung des Archivio di Stato di Roma bezieht, die zwar viel, aber nicht alles Material zu seinem Thema enthält. Eine Stichprobe im Vatikanischen Geheimarchiv ergab, dass auch dort möglicherweise interessante Bestände zu den Monti liegen[4].

Bei seiner strengen Beschränkung auf eine Beschreibung der Quelleninhalte unterlässt es der Vf. allerdings, eine Auswertung bzw. Einordnung seiner Ergebnisse vorzunehmen: Die Frage, welche Stellung denn die Monti-Verwaltung im Gefüge der Kurie hatte, wird nicht gestellt, das Verhältnis zur Camera Apostolica als päpstlicher Finanzbehörde wird nur an einigen Stellen angerissen. Auch das konstatierte Ergebnis, die Bürokratisierung der Monti-Verwaltung, bleibt isoliert stehen; doch könnte eine vergleichbare Entwicklung vermutlich auch in anderen Bereichen der Kurie beobachtet werden. Ebenso könnte man fragen, ob sich das System der Monti nicht im 18. Jh. bereits überlebt hatte, als mit der Abschaffung der Ämterkäuflichkeit die Camera Apostolica immer größere Summen dort hineinstecken musste, oder auch, wie Außenstehende das System der Monti wahrnahmen.

Die streckenweise etwas hölzerne Sprache des Vf.s verlangt dem Leser aufmerksame Geduld ab; etliche orthographische und grammatikalische Fehler sind zwar nicht gravierend, aber lästig. Fragwürdig scheint dagegen das Literaturverzeichnis der Arbeit, das nicht die gesamte in den Anmerkungen zitierte Literatur enthält; Auswahlkriterien sind nicht erkennbar. Für den Leser wären zudem ein Register zur Erschließung des Bdes und (als kleiner Luxus) eine tabellarische Chronologie zur Orientierung darin hilfreich gewesen.

Die aufgeführten Kritikpunkte wollen nicht unberücksichtigt lassen, dass es sich um eine Magisterarbeit handelt, der ein wesentlich engerer Rahmen hinsichtlich ihres Blickfeldes und ihrer Länge gesetzt ist als einer Diss. Daher dürfte es rühren, dass eine Einordnung in größere Zusammenhänge fehlt. Ob nicht allgemein die Form des Aufsatzes die angemessenere Möglichkeit darstellt, herausragende Examensarbeiten einer wissenschaftlichen Öffentlichkeit zugänglich zu machen? Zugegeben: Bei einer Publikation in Aufsatzform wäre

[1] Relazione di Pietro Mocenigo, Ambasciatore ordniario a Clemente X, 1676, in: Nicolo Barozzi / Guglielmo Berchet (edd.), Relazioni degli Stati Europei lette al Senato dagli Ambasciatori Veneti nel secolo decimosettesimo, Serie III: Italia, Vol. 1: Relazioni di Roma, Venezia 1877, S. 379.

[2] Jüngst zeigte Arne Karsten, Bernini. Der Schöpfer des barocken Rom. Leben und Werk, München 2006, dass eine Kontextualisierung kunsthistorischer Fragen nicht auf die finanztechnische Seite verzichten kann und dass gerade dadurch diese Seite Relevanz und Lebendigkeit gewinnt.

[3] Vgl. die Rezension von Maximilian Lanzinner, in: HZ 283 (2006), S. 202–204.

[4] Archivio Segreto Vaticano, Camera Apostolica, Tesoriere generale, Nr. 236–240. Der von Isenmann (S. 75–81) behandelte Domenico Calzamiglia zum Beispiel hat am 31. April 1748 einen „Index generalis omnium librorum, Broliardorum, quietantium, statuum, iustificationum“ eingereicht (vgl. ASV, Indice 1122). ASV, Indice 1112 verzeichnet umfangreiche Bestände der Camera Apostolica, die in das Archivio di Stato di Roma gelangten. Vgl. dazu auch Gaetano Ramacciotti, Gli archivi della reverenda Camera Apostolica, Rom 1961.

die so wertvolle Veröffentlichung der Quellen, die I. in Fußnoten und im Anhang vornimmt, wohl unterblieben.

Die Arbeit von Moritz Isenmann ist trotz der genannten Kritik zweifellos ein wichtiges Element in der Erforschung der Strukturen der frühneuzeitlichen Kurie, denn mit ihr wird ein Bereich des päpstlichen Finanzwesens erstmals mit modernen historischen Methoden dargestellt. Die reichlich in den Anmerkungen und im Anhang wiedergegebenen Quellen heben den Wert der Studie deutlich. An sie können sich nun weitere Untersuchungen anschließen, nicht nur zum päpstlichen Finanz- und Kreditwesen, sondern auch zur Struktur der Kurie und ihrem aus vielen Institutionen bestehenden Gefüge. In I.s Arbeit ist das 18. Jh. von großer Bedeutung; v. a. in dieser Zeit gibt es noch viel zu tun.

Münster Bernward Schmidt

Mörke, Olaf: **Die Reformation**. Voraussetzungen und Durchsetzung. – München: R. Oldenbourg 2005. 174 S. (Enzyklopädie Deutscher Geschichte, 74), brosch. € 19,80 ISBN: 3–486–55026–8

Gemäß dem Konzept der Reihe ist der Bd dreigeteilt: Einem darstellenden enzyklopädischem Überblick (I.) folgt das Kap. Grundprobleme und Tendenzen der Forschung (II.). Dem schließen sich bibliographische Hinweise zu Quellen und Literatur (III.) an. Die räumliche Einschränkung auf das deutsche und Schweizer Gebiet wird durch den Hinweis auf einen einheitlichen, sich seit dem 15. Jh. verdichtenden politisch-institutionellen Kommunikationsraum begründet (2). Jede zeitliche chronologische Festlegung wird als „heuristisches Konstrukt" (2) bestimmt, das freilich je eigene Forschungsperspektiven impliziere, die eher nach kurz- oder langzeitig wirksamen Faktoren fragen können. Mit der Intensität des komplexen religiösen, politischen und sozialen Ringens um die normativen Grundlagen des gesellschaftlichen Handelns zwischen 1517 und 1555 wird mit doch noch immer guten Gründen die zeitliche Abgrenzung begründet; gelte es doch, sich zunächst mit der „spektakulären Ereigniskette" Reformation erst einmal vertraut zu machen, um dann eine zeitliche Einordnung vorzunehmen.

Die komplexe Verflechtung von Theologie, Politik und Gesellschaft 1517–1555 bestimmt auch die Perspektive des in vier zeitliche Abschnitte (1517–1525, –1530, –1548, –1555) unterteilten ereignisgeschichtlichen Überblicks (I.). Dass Luther seine 95 Ablassthesen am 31. Oktober 1517 an den Mainzer Erzbischof gesendet habe, vermischt die umstrittene Thesenanschlagsthese Melanchthons für dieses Datum mit der sicher bezeugten Thesenversendung, für die ein genauer Termin jedoch nicht feststeht (7). Die Rechtfertigungslehre habe Luther in seiner Römervorlesung 1515/16 entwickelt (7). Seit Ernst Bizers Studie „Fides ex auditu" bietet sich aber eine andere Deutungsperspektive an, nach welcher der Durchbruch zu der für ihn entscheidenden Heilsgewissheit erst 1518 erfolgt ist, so dass seine Theorie der Rechtfertigung mithin auch in ihren gesellschaftlichen Konsequenzen vom Vf. zu einsichtig dargestellt wird. Ob bereits die sola-Theologie Luthers in der Römervorlesung notwendig die hierarchisch-sakramentale Kirchenverfassung in Frage gestellt habe (8), sei dahingestellt. Auf S. 10 hätte die römische Bannbulle von 1521 explizit Erwähnung finden können. Zu Recht betont Mörke, dass sich seit 1520 gerade durch Luthers Flugschriften dessen theologische Erkenntnisse immer mehr konsequenzenreich im politischen und sozialen Raum entfaltet haben; Luther selbst entwickelte seine Zwei-Reiche-Lehre. Im Gegensatz zu Luther war Zwinglis theologische Reformposition von Beginn an direkter auf den sozialen und politischen Bereich hin fokussiert, verpflichtete er doch die weltliche Obrigkeit als christliche sehr viel stärker, für die Realisierung der Gebote Gottes zu sorgen und so einen expliziten Erziehungsauftrag wahrzunehmen. Die Gemeinde war ihm dabei „Zentralelement eines politisch-sozialen Kosmos, dessen Merkmal die Symbiose von Heilsgemeinschaft und politisch-sozialem System war" (18); freilich sei die Gemeindekirche in Zürich bald durch die theokratisch regierende Stadtobrigkeit erschüttert und weitgehend ersetzt worden. Hingegen sahen die sog. „radikalen Reformatoren" die Verwirklichungsmöglichkeiten ihrer Theologie im politisch-sozialen Kontext grundlegend anders und entschieden sich deshalb meist für Rückzug, teilweise aber auch für revolutionäre Umgestaltung der Welt (Täufertum, Karlstadt, Müntzer). Der mittelfristige Erfolg des jeweiligen reformatorischen Konzepts hing nun aber entscheidend von seiner Vernetzungs- und Durchsetzungsfähigkeit im politisch-sozialen Kontext ab (22); so sei Müntzers eschatologisch-revolutionäres Programm eben nicht gesellschaftlich integrationsfähig gewesen, während Luthers Entkoppelung des Heils von der gesellschaftlichen Ordnung de facto den Fürsten Raum ließ. Die reformatorische Theologie traf dabei, so M., auf ein Umfeld im Wandel, aber auch auf eine zukunftsoffene Lage 1519/20, in der sie als Katalysator wirkte. Die Rezeption in Niederadel und Ritterschaft, in den Städten, bei den Bauern und schließlich bei den Territorialherren verlief so in einem breiten sozialen Spektrum, aber je unterschiedlich, indem sie auf ganz verschiedene Interessenkonstellationen traf. In den Jahren zwischen 1525 und 1530 wirkte v. a. der Bauernkrieg als Katalysator einer stärkeren Konfrontation der Glaubensrichtungen, zugleich aber auch einer sich intensivierenden Institutionalisierung (Visitationen, Superintendenten, Landesherr als Notbischof, Katechismen). Das Jahr 1525 habe v. a. die Niederschlagung all derer durch die Obrigkeiten bedeutet, die „das Evangelium zur Grundlage eines Politik- und Gesellschaftsverständnisses machten", das aus der Sicht der Herrschenden die Ordnung in Frage stellte (Ritter, Bauern, Täufer) (38). Der kaiserliche Druck auf dem Speyrer Reichstag 1529 habe zu einer weiteren Politisierung (und später Militarisierung) der Reformation geführt (42 f.). Mit der Gründung des Schmalkaldischen Bundes (Zürichs Einfluss auf das Reich war stark zurückgegangen) 1531 wurde ein reichsständisches Widerstandsrecht postuliert, da die Fürsten selbst wieder als Obrigkeiten der Wahrheit nachleben müssten (vgl. auch 62), – ein Recht, das Untertanen sonst verweigert wurde. Die Königswahl Ferdinands hatte allgemein die fürstliche Opposition gegen eine als drohend empfundene Habsburger Übermacht gestärkt, bis Bayern nach der Rückkehr Ulrichs von Württemberg 1534 sich wieder dem Kaiser annähern musste. Im Gegensatz zu den Schmalkaldenern waren die katholischen Stände freilich nur durch gemeinsame konfessionelle, nicht jedoch durch einheitlich reichspolitische Interessen miteinander verbunden, was eine „strukturelle Schwäche" bedeutet habe (51). Gemeinsam handelte man hingegen gegen das durch endogene und exogene Faktoren bedingte täuferische Stadtregiment in Münster, da hier die grundlegende politisch-soziale Ordnung bedroht schien (51–53). Karl V. habe am Ziel der Einheitskirche festhalten müssen, da die Idee seines universellen Kaisertums theologisch begründet gewesen sei (55). Nach dem Schmalkaldischen Krieg scheiterten seine umfassenden Reichsbundpläne jedoch völlig (58 f.). Das Augsburger Interim von 1548 hingegen habe die konfessionellen Abgrenzungen im Reich vielmehr noch befördert. Im Gegensatz zu Karl sei Ferdinand in eine durch die Reichsstände geprägte Politikkultur eingebunden gewesen, die „auf eine dauerhafte Entkoppelung von Glaubens- und Reichseinheit" zielte (63); mit der Übergabe der Reichsgeschäfte an ihn wurde so der Augsburger Religionsfriede von 1555 ermöglicht. Im Prozess der Reformation hätte so nur zu Beginn das Handlungsfeld Theologie und Glaube dominiert: Der Charakter der Theologie als Leitwissenschaft habe dann aber immer stärker ein Übergreifen in die politische und gesellschaftliche Sphäre bewirkt. Gerade der Umstand, dass sich nur Modelle einer obrigkeitlichen Mitverantwortung für das Heil der Untertanen durchsetzten, führte letztlich zu einer Auflösung des Junktims von Reichs- und Glaubenseinheit.

Zu den Grundproblemen und Tendenzen der Forschung nimmt der Vf. wie folgt (II.) Stellung: Im reformatorischen Geschehen kulminierten langfristige spätmittelalterliche Entwicklungen mit unmittelbar reformatorischen Anstößen, was die Frage nach dem Proprium der Reformation aufgeworfen habe. Sowohl die Reformationsgeschichtsschreibung im Gefolge L. v. Rankes, die ultramontan-apologetische Tradition im Sinne J. Janssens und die marxistische Historiographie im Anschluss an F. Engels Bauernkriegsstudie haben dabei den epochalen Umbruch unter je anderen Vorzeichen betont. Mit J. Lortz und H. Jedin betone man aber inzwischen stärker die Zusammenhänge zu vorreformatorischen Reformbewegungen, ganz allgemein würden heute längerfristig wirksame humanistische und frömmigkeitsgeschichtliche Traditionslinien betont, so dass J. Engel und E. W. Zeeden von einer Einheit von Spätmittelalter und Reformation sprechen konnten; E. Troeltsch habe Luthertum und Calvinismus gar noch dem Mittelalter zugeordnet. Die Persistenz mittelalterlicher Organisationsformen bis zum Aufklärungsjahrhundert wurde dann v. a. vom Alteuropakonzept D. Gehrhards weiterentwickelt. Die früh durch M. Webers Rationalisierungs- und Säkularisierungskonzept grundgelegte Modernisierungsperspektive wurde hingegen erst in den Konfessionalisierungstheoremen seit etwa 1980 dominant. Seither habe sich de facto das Frühneuzeitkonzept mit der Betonung der modernisierenden Wirkungen der Reformation gegen das Alteuropa- bzw. Kontinuitätskonzept durchgesetzt. Mit H. Schilling plädiert M. schließlich dafür, die Reformation in makrohistorischer Analyse in einen langfristigen strukturellen Wandlungsprozess einzuordnen, die darin freilich eine herausgehobene, da den Wandel als Katalysator deutlich beschleunigende, Rolle einnimmt (82 f.). Diesen beschleunigenden Wandel habe B. Hamm seit 1992 mehrmals als „normative Zentrierung" divergenter Reformlinien bestimmt, der durch die Rückbesinnung auf die Norm der Hl. Schrift einen Systembruch mit sich geführt habe. Die konkrete Operationalisierbarkeit von Hamms Ansatz habe P. Blickle an der städtischen Reformationsbewegung aufgezeigt.

Seit etwa 1970 habe sich der Zusammenhang zwischen Reformation und gesellschaftlich-politischer Ordnung als weiterer Schwerpunkt der Forschung herauskristallisiert. Frühe Ansätze hierzu waren das marxistische Konzept der frühbürgerlichen Revolution und G. Franz' These vom Bauernkrieg als Überlebenskampf der dörflichen Autonomie gegen den vordringenden Territorialstaat. Besonders anregend wirkte aber B. Moellers Konzept der Stadtreformation seit 1962, das das sakralgenossenschaftliche Selbstverständnis der spätmittelalterlichen Stadt betonte und damit das Selbstverständnis der städtischen Laien als eigenständig handelnder Subjekte und die Stadt als Sozialform in den Brennpunkt der Aufmerksamkeit stellte. Auch wenn diese Konzeption teilweise als zu statisch kritisiert wurde, bot sie doch genügend Integrationskraft für Differenzierungen und weiterführende Fragestellungen, wie etwa die nach dem Scheitern bestimmter städtischer Reformationsversuche. Die Erforschung der Reformation im ländlichen Raum hingegen wird konzeptuell dominiert von P. Blickles Kommunalismusmodell, nach dem die Reformation auch ein dörfliches Ereignis war, in dem kommunale politische Vorstellungen mit biblischen Begründungen („göttliches Recht") verwoben waren. Danach sei es zu Gemeindereformationen nur da gekommen, wo Traditionen einer ausgeprägt kommunalen Selbstverwaltung vorhanden waren, die mit geringen gemeindlichen Einflussmöglichkeiten in Kirchensachen kontrastierten. Sozialgeschichtliche Fragestellungen werden auch in der Täuferforschung als ent-

scheidende Forschungstendenz behauptet; bezüglich des Adels der Zusammenhang von frühneuzeitlicher Adelskrise und Territorialisierung diskutiert. Entgegen der alten borussischen Geschichtsschreibung hat G. Schmidt „die normative Integrationskraft" des Reichs „als komplementärer Reichsstatt" auch für das 16. Jh. betont; eine weitere Forschungstendenz wird in der Sichtung der Bedeutung symbolischer Handlungen und Zeichen für die Konstitution der politischen und sozialen Ordnung ausgemacht.

Die Fragen nach Frömmigkeit, laikaler Kleruskritik und Reformbewegungen verweisen hingegen auf Kontinuitäten der Reformation zum Spätmittelalter, auch wenn maßgebende französische Mentalitätshistoriker (P. Chaunu, J. Delumeau) insofern von einem Bruch ausgehen, als im 16. Jh. eine durchgreifende Verchristlichung der vorher noch heidnisch-magischen denkenden Bevölkerung mit Hilfe der Obrigkeit eingesetzt habe. Hiergegen hat P. Blickle gerade von der Christianisierung der Gesellschaft im Spätmittelalter gesprochen und hat R. W. Scribner betont, auch die laikale Glaubenspraxis im Protestantismus sei noch lange von Ritual und Magie durchdrungen gewesen. Protestantische Kichenhistoriker betonten das Neue, das Luther gebracht habe: B. Moeller konstatierte die Kirchenfrömmigkeit des Spätmittelalters; gerade dem gegenüber sei – so auch H. A. Obermann und B. Hamm – Luthers Theologie unableitbar und systemsprengend gewesen. Diese Sicht wurde durch das eher sozialgeschichtlichliche Antiklerikalismus-Konzept H. J. Goertz' in Frage gestellt, das den reformatorischen Impetus in eine langfristig wirkende und weit verbreitete laikale Kleruskritik einbettete. Freilich, so der Vf. zu Recht, sind die Ansätze Moellers und Goertz' bei aller Differenz im Detail nicht inkompatibel, wenn man auf monokausale Erklärungsmuster verzichtet (124 f.). Die Verschränkung von theologischem Anliegen und politisch-sozialem Handeln, aber auch von langfristiger Entwicklung der Frömmigkeit (N. Schnitzler) und Katalysatorfunktion (S. Michalski) der Reformation wurde in den letzten Jahren v. a. auch an dem symbolisch hoch aufgeladenen Phänomen des Bildersturms diskutiert. Die Bedeutung der Buch- und Flugschriftprodukte für den Kommunikationsvorgang war lange bekannt; diese nahm quantitativ in den 20er Jahren sprunghaft zu; deutlich dominierte hier Luther als Autor, während das komplexe Thema der Rechtfertigungslehre durchaus ein weit verbreiteter inhaltlicher Gegenstand in den Flugschriften war. Da die Mehrheit der Bevölkerung leseunkundig war, wird der Umfang der Rezipientenkreises noch immer kontrovers diskutiert, während inzwischen auch die Visualisierungsstrategien auf den Flugblättern genauer untersucht wurden.

Überzeugend kann der Vf. die Notwendigkeit und Fruchtbarkeit eines Ansatzes nachweisen, der theologische mit politischen und sozialen Entwicklungen in Wechselwirkung sieht. Natürlich hätte man sich gerade in kirchen- und theologiegeschichtlicher Hinsicht eine noch breitere und differenziertere Darstellung gewünscht; auch impliziert die Beschränkung auf das Reichsgebiet eine eher protestantische als katholische konfessionelle Perspektive auf die Epoche. Innerkatholisch waren die Kommunikationszusammenhänge nach Rom, Italien und Spanien eben auch im frühen 16. Jh. von ungebrochener Intensität. Dazu sind ältere Kontroversen der Forschung, etwa über die Kaiser-Konzeption Karls V., im Vergleich zu dem OGG-Band von Heinrich Lutz kaum mehr berücksichtigt. Schließlich hätte eine Begriffsgeschichte des Reformationsbegriffes noch wichtige Aspekte gebracht. Doch war andererseits der Platz dem Reihenkonzept gemäß beschränkt; die Beschränkung hat überdies eine einheitliche, überzeugende und integrative Grundkonzeption des Stoffes auf hohem Niveau ermöglicht, die profund in die wichtigsten Themen der Diskussion der letzten Jahre einführt.

Münster Klaus Unterburger

Katholizismus und Judentum. Gemeinsamkeiten und Verwerfungen vom 16. bis zum 20. Jahrhundert, hg. v. Florian Schuller / Giuseppe Veltri / Hubert Wolf. – Regensburg: Friedrich Pustet 2005. 310 S. (Themen d. Kath. Akadmie i. Bayern), pb € 26,90 ISBN: 3–7919–1955–6

Die Kirchengeschichte ist ein relativer „Spätling" unter den theologischen Disziplinen, die sich im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils ausdrücklich und beharrlich mit Aspekten der Beziehung der Kirche zum jüdischen Volk und Judentum in Analyse und Würdigung auseinandersetzen. Kann man für die Exegese, die Fundamentaltheologie, die Dogmatik (im Dialog mit der Religionsphilosophie), die Religionspädagogik oder erstaunlich intensiv für die Liturgiewissenschaft vielfache Stimmen der Thematisierung christlich-jüdischer Beziehung im letzten Vierteljahrhundert konstatieren, so sind die Wortmeldungen von Repräsentant/innen der Kirchengeschichte zu dieser Agende lange Zeit eher die Ausnahme geblieben. Gewiss hat die katholische Zeitgeschichtsforschung die Jahre des Nationalsozialismus und die Haltung und das Verhalten der Kirche, Päpste und Bischöfe dazu oft thematisiert und darin auch das Schicksal der verfolgten Juden mitbedacht. Aber man hat doch lange Zeit die Rekonstruktion der weiteren Geschichte zwischen Christenheit und Judenheit der allgemeinen oder regionalen Geschichtswissenschaft und Judaistik oder auch der engagierten Kulturwissenschaft und Journalistik überlassen. Judentum und Juden bzw. die kirchlich-jüdische Beziehung blieben weithin außerhalb des Blickkreises katholischer Kirchengeschichte. Es haben „externe", oft kritische und polemische Darstellungen das Bild der Beziehung der katholischen Kirche zu Judentum und Juden bestimmt. Nun aber ist ein Wandel in Gang. Der vorliegende Sammelband – erwachsen aus einer Münchener Akademietagung – ist ein Beleg dieses Wandels hin zur beharrlicheren Thematisierung der kirchlich-jüdischen Beziehung innerhalb der Kirchengeschichte. Dabei versteht sich von selbst, dass diese Thematisierung interdisziplinär, d. h. unter Beteiligung der Geschichtswissenschaft, Judaistik oder jüdischen Historiographie geschieht. Und wie ein roter Faden wirkt – wie der Untertitel „Gemeinsamkeiten und Verwerfungen" andeutet – die Absicht der Hg., ein ausschließlich negativ besetztes Bild von dieser Beziehung zu differenzieren bzw. korrigieren.

In einer ersten Folge von Beiträgen wird der Zeitraum vom 16. bis zum 18. Jh. abgeschritten und zwar exemplarisch an Einzelpersönlichkeiten oder Grundkomponenten in Katholizismus und Christentum. Giuseppe Veltri macht in seinem Beitrag „‚... in einigen Glaubensartikeln neigt die jüdische Nation eher zur römischen Kirche'. Jüdische Gelehrte über Reformation und Gegenreformation" (15–29) auf positive Elemente einer jüdischen Rezeption christlicher Ideen aufmerksam. Dabei bleibt die negative Gesamtwahrnehmung des Christentums durch Juden sehr wohl präsent, waren es doch besonders im zweiten Jahrtausend die Bedrohungen von christlicher Seite, welche eine ausdrückliche jüdische Wahrnehmung der christlichen Welt aufdrängten. Zwar erwies sich jüdischerseits eine anfängliche positive Einschätzung Luthers im Sinne der „Verheißung einer neuen Wende [... als] eine falsche Prophetie" (19), aber der christliche Konfessionsstreit bot jüdischen Gelehrten wie Azaria de'Rossi (1514–1578), Leone Modena (1571–1648) oder Simone Luzzatto (1580–1663) Anlass und Anregung zum Nachdenken über die eigene Tradition. Dabei konnte die Verwendung christlicher Methoden für die Darstellung jüdischer Tradition wie bei de'Rossi ebenso ihren Platz haben wie eine Hinneigung zur protestantischen Zurückweisung etwa der Erbsünde bei Modena oder eine hervorragende Zusammenfassung der „grundlegenden Streitpunkte zwischen römischer Kirche und evangelischer Reformation" bei Luzzatto, für den es bei Juden „als ausgemacht [gilt], dass die jüdische Nation in einigen Glaubensartikeln eher zur römischen [Kirche] als zu derjenigen [der Reformatoren] neigt" (25). Der jüdische Hinblick auf christliche Reformation und Gegenreformation diente der „jüdischen Identitätsbefestigung". Darin äußerte sich die eine der beiden Tendenzen im jüdischen Verhalten gegenüber der christlichen Umwelt: die Integration des Fremden. Die andere Tendenz der Abkapselung und Ignorierung betont Johann Maier in seinem Beitrag „Christliche Elemente in der jüdischen Kabbala?" (30–45). Er folgt darin seiner bereits bei früheren Arbeiten gezeigten Neigung, „Möglichkeiten einer christlichen Einflussnahme auf das Judentum" als „äußerst begrenzt" (31) anzusetzen. Denn für die Kabbala als die im 12. Jh. entstehende jüdische Denkrichtung, welche das Problem der Verbindung mit dem absolut transzendenten Gott „im Sinne der neuplatonischen Emanationslehre" (32) zu lösen versucht, sind die sprach- und kulturgeschichtlichen Voraussetzungen sehr spezifisch. Konvertiten auf beiden Seiten waren bei vereinzelten wechselseitigen Rezeptionselementen beteiligt, wozu etwa das Aufgreifen katholischer Vorstellungen „vom Seelenschicksal nach dem Tod" durch „manche jüdische Autoren" gehörte (40). An der im 18. Jh. größeren jüdischen „Bereitschaft zu Kontakten" mit Christentum und Katholizismus (lange wirkte das Symbol „Edom" für „Rom" nach: 35–37) und an der „Neubewertung des Christentums als einer nicht götzendienerischen Religion" waren die Kabbalisten kaum beteiligt. Wie ein Passstück dazu erscheint die Gestalt des christlichen Kabbalisten und Jesuiten Athanasius Kircher (1602–1680), den Wilhelm Schmidt-Biggemann in seinem Beitrag „Katholizismus und Kabbala. Athanasius Kircher SJ als Beispiel" (46–72) vorstellt. Kirchers Weg führt von Fulda, wo er geboren wurde, nach Rom, wo er von 1633 bis 1680 am Jesuitenkolleg wirkte. In seinen kabbalistischen Studien findet sich die Überzeugung, dass die göttlichen Weisheiten jüdischer Kabbala „Hinweise auf die trinitarischen und christologischen Geheimnisse" enthalten (56). Dahinter steht die für die Missionspolitik seines Ordens wichtige Überzeugung von einer Uroffenbarung für alle Menschen; diese Überzeugung konkretisierte sich bei Kircher in der historisch unhaltbaren These vom Ursprung der Kabbala bei Adam (63). Kirchers Behandlung der Kabbala war von amtskirchlichem Misstrauen begleitet, dem er sich durch eine Christianisierung theoretischer Gehalte der Kabbala entzog. Aber zum Zeitpunkt seines Todes war „die Auseinandersetzung mit der Kabbala im Katholizismus kein ernsthaftes Thema mehr" (68).

Gianfranco Miletto falsifiziert in seinem Beitrag „Der Katechismus des Petrus Canisius und die *Ratio Studiorum* als Vorbild für das jüdische Erziehungssystem in der Gegenreformation" (73–90) eine gängige Vorstellung, derzufolge die Lebensbedingungen der Juden in der italienischen Renaissance friedlich waren, um in der Gegenreformation durch eine völlige Trennung jüdischer Kultur von der christlichen Umwelt generell schlechter zu werden. Wie in der Gegenreformation die katholische Tradition den zeitgenössischen Veränderungen Rechnung trug, so haben jüdische Gelehrte und Rabbiner Italiens ihre Tradition den neuen Gegebenheiten anzupassen versucht. Zwei markante Versuche dieser Art behandelt Miletto: Der Privatlehrer und Arzt Abraham Jagel (1553-ca. 1623) hatte für sein religiöses Lehrbuch *Leqah tov*, „Eine gute Lehre", den kleinen Katechismus des Petrus Canisius zur Vorlage genommen;

er folgt dem Vorbild nicht nur in der Anlage von Fragen und Antworten, sondern bietet parallel zur Erklärung des apostolischen Glaubensbekenntnisses bei Canisius eine Erklärung der 13 Glaubensartikel von Maimonides. Noch frappierender ist das Bildungsprojekt der wie Jagel aus Mantua stammenden David und Abraham Provenzali von 1564. Das Projekt wurde allerdings wegen fehlender Mittel nie realisiert und von Miletto in eine Reihe von weiteren Reformansätzen jüdischer Bildung im Italien des 15. und 16. Jh.s eingereiht. Das Projekt der Provenzalis und das Erziehungssystem der Jesuiten gemäß der *Ratio Studiorum* „ähneln sich durch eine beständige und umfassende religiös-moralische Unterweisung" (86). Dass Grenzgänger und Außenseiter an Gemeinsamem von Judentum und Katholizismus arbeiten, ist ein Befund des Beitrags von Gerold Necker: „Katholische Bildung und jüdische Identität. Die humanistische Tradition im Werk von Abraham Cohen de Herreras" (91–101). Als einer der letzten Vertreter einer philosophischen Kabbala war Herreras (ca. 1570–1635) an der „Übereinstimmung zwischen der göttlichen Offenbarung, griechischer Philosophie und lateinischer Theologie" interessiert, freilich zu einer Zeit, als der Höhepunkt katholischer Kabbalisten überschritten war. Michael Graetz verfolgt in seinem Beitrag „Bossuets Schrift ‚Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte' (1709) und deren Relevanz für das moderne Judentum" (102–111) den Widerhall gallikanischer Tradition in der jüdischen Neuzeit. Der französische Bischof Jacques Bénigne Bossuet (1627–1704) war für jüdische Rezeption interessant, weil er Mose und sein Gesetzeswerk als in der Antike weit überlegenes System der Hebräer rühmte und so der Christentumskritik der Deisten, Philosophen und Staatstheoretiker seiner Zeit ein idealisiertes Bild des antiken Israel entgegensetzte. Jüdische Intellektuelle des 19 Jh.s sahen in Bossuet und dessen katholischen Nachfahren eine positive Gegenstimme zur Verletzung durch ein judenfeindliches Klima ihrer Zeit.

In das östliche Mitteleuropa führt Stefan Schreiners Beitrag „Zwischen Polemik und Verbrüderung. Katholiken und Juden im Polen des 17. und 18. Jahrhundert" (112–139). Die oft zu hörende Rede vom traditionellen Antisemitismus in Polen weiß nichts davon, dass Polen und die polnisch-litauische Adelsrepublik jahrhundertelang das Asylland für Juden aus West- und Südeuropa schlechthin war. Als Zeugen dieser Wahrnehmung bzw. jüdischen Selbsteinschätzung nennt Schreiner Kardinal G. F. Commendoni (16. Jh.) oder R. Schelomo Lurja (ca. 1510–1573) bzw. den berühmten R. Mose Isserles; Abt G. B. Paccichelli aus Padua schrieb 1680 gar: „clarum regnum Polonorum est [...] paradisus Judaeorum" (115). Voraussetzung des friedlichen Miteinanders waren die durch die polnischen Könige gewährten „Generalprinzipien". Zwischen dem 15. und 17. Jh. gab es das Privileg hier, keine Juden in den Stadtmauern oder -vierteln tolerieren zu müssen, und dort, keine Christen in den Stadtvierteln dulden zu müssen. Der sog. Rat der Vier Länder war Garant relativer jüdischer Autonomie, in der man die wirtschaftlichen Kontakte auf ein Mindestmaß zu reduzieren bemüht war. Katholiken, die für oder bei Juden arbeiteten, konnten bischöflicherseits mit der Exkommunikation bedroht werden. Die Autonomie sorgte für Entfaltung jüdischen Lebens und verhinderte dennoch nicht Anfeindungen der christlichen Umwelt. Diese äußerten sich nicht nur in antijüdischer Polemik, sondern auch in Plünderungen und Vertreibungen. Auch kam es zu „Fällen" von angeblichem Ritualmord wie zu Hostienschändungsprozessen und zwar so häufig, dass der Papst Kardinal Lorenzo Ganganelli nach Polen-Litauen beorderte, der in seinem Bericht von 1759 von der polnischen Kirche forderte, die Juden zu schützen. Bemerkenswerterweise unterschieden sich christlich-jüdische Religionsgespräche in Polen von den mittelalterlichen Zwangsdisputationen in Spanien oder Frankreich durch ihren gleichberechtigten Charakter; Schreiner macht eigens auf den literarisch belegten „Austausch zwischen Marcin Czechowic und Jakob von Bełżyce" aufmerksam (129). Das Ende von Polen-Litauen bzw. der polnischen Souveränität in den Teilungen von 1772, 1793 und 1795 hat „unter Juden und Polen, Juden und Katholiken das Bewusstsein, eine Schicksalsgemeinschaft zu sein, beflügelt" (130). Polnisch-katholischer und jüdischer Messianismus verwoben sich. Eine Idylle war das polnisch-katholische-jüdische Verhältnis im 17. und 18. Jh. nicht, aber was in der zweiten Hälfte des 19. Jh.s aufkam, hatte eine eigene Qualität des Negativen. Über diese Entwicklung berichtet Viktoria Pollmanns Beitrag „Struktur und Funktion des katholischen Antisemitismus in Mittelosteuropa im 19. Jahrhundert am Beispiel Polens" (241–252). Movens der Verschlechterung war für die Autorin die polnische Variante des Ultramontanismus im 19. und 20. Jh., dessen Frömmigkeit die Fremdheit der Juden im Lande umso stärker hervortreten ließ. „Gott und Vaterland sind nationales Eigentum der Mehrheitsbevölkerung. ‚Fremde' werden durch Zuschreibung der Nichtzugehörigkeit zu ‚Feinden'" (246). In der Suche nach Feinden wurden als solche die Juden identifiziert – von ihrer Beteiligung bei der französischen Revolution über die Freimaurerei bis hin zur jüdischen Begründung des Kommunismus. Die Binnenseite solcher Ausgrenzung war „die Kohärenzmaximierung des katholischen Milieus" (247). Trotz aller Belege kann die Autorin mit ihrer These vom katholischen Konsens-Antisemitismus in Polen oder von der Zwangsläufigkeit, Alternativlosigkeit oder Ausschließlichkeit negativer Folgen für die jüdische Minderheit (248f.) nicht überzeugen. Geschichtliche Prozesse verlaufen nicht nach dem Zwang eines verhängten anonymen Geschicks, sondern werden von Menschen mit mehreren Optionen bestimmt. Und was die große jüdische Bevölkerung Polens in der Schoa tödlich traf, kam nicht aus der polnischen bzw. katholischen Gesellschaft, sondern war Werk deutscher Köpfe und Hände mit Hilfe von eher nichtpolnischen Kollaborateuren. Zudem kann die These vom Konsens-Antisemitismus katholischer Polen das Faktum nicht erhellen, dass es überraschend viele katholische Polen waren, die den jüdischen Opfern in den Jahren der Not halfen.

Sechs andere Beiträge beleuchten den Themenschwerpunkt des 19. Jh.s: Stephan Wendehorst, „Der pluralistische Gesellschaftstheoretiker und Labour-Politiker Harold Laski und seine katholische Welt" (140–161: der vorgetragene Einspruch gegen eine an nationalstaatlichen Paradigmen orientierte Katholizismusforschung zum 19. und 20. Jh. ist anregend und könnte zu deren größeren Nähe zu jüdischer Geschichtsforschung bzw. zur Ausdifferenzierung der historischen Rekonstruktion der katholisch-jüdischen Beziehung führen); Thomas Brechenmacher, „Das Ende der doppelten Schutzherrschaft. Päpste und Juden zwischen Gegenreformation und Erstem Vatikanum (1555–1870)" (162–180: judenfeindliches und judenfreundliches Verhalten der Päpste wechselte ab, wobei etwa Clemens VIII., 1592–1605, durch restriktive Akzentuierung und Pius IX. durch größte Inaktivität in der Schutzpolitik bei größter Verhärtung auf dogmatischer Ebene, worunter durchaus der berüchtigte Fall Mortara 1858 zu rechnen ist, auffallen; für den Autor lässt der erfolglose Anlauf des Ersten Vatikanum zu einer Konzilsdeklaration über die Juden die Anerkenntnis durch die Hälfte der Konzilsväter deutlich werden, dass die Kirche über die Stellung der Juden konzeptionell neu nachdenken muss: 179); Claus Arnold, „Antisemitismus und ‚Liberaler Katholizismus'" (181–192: diese durchgängige Auseinandersetzung mit Olaf Blaschkes These von der Anfälligkeit der Ultramontanen für Antisemitismus oder vom Milieu-Egoismus und Konsens-Antisemitismus als Vorbedingungen der Schoa erläutert deren Fragwürdigkeit an der Gestalt des Freiburger Kirchenhistorikers Joseph Sauer, 1872–1949, und befindet, dass Reformtheologen für rassistische Versuchungen anfälliger waren als Neuscholastiker); Till van Rahden, „Pluralismus, Kulturkampf und die Grenzen der Toleranz. Juden, Katholiken und das Breslauer Johannesgymnasium 1865–1880" (193–208); Tobias Lagatz, „Der ‚Ewige Jude' des 19. Jahrhunderts im Fokus von Römischer Inquisition und Indexkongregation. Zerrbild seiner selbst und Spiegelbild der Zeit" (209–221: etwas befremdet die Sorge, die Behandlung der Indizierung literarischer Verwendung des judenfeindlichen Motivs des Ahasver könne eine katholische Apologie ergeben); Klaus Herrmann, „Die jüdische Reformbewegung zwischen Protestantismus und Katholizismus" (222–240: die Skizze der Entstehung der jüdischen Reform als einer Strömung im Judentum neben der Orthodoxie und nicht als Durchformung des Judentums als Ganzes fragt nach dem Einfluss dieser innerjüdischen Neuausrichtung durch katholische und protestantische Umweltkultur, den es wirklich gab; umso schmerzlicher ist es für Juden, dass kein namhafter christlicher Publizist „die Reform des Judentums positiv gewertet hätte", so das Zitat von Michael Meyer 238).

Aus den Arbeiten zum Themenschwerpunkt des 20. Jhs. ragt der Beitrag von Hubert Wolf „Liturgischer Antisemitismus? Die Karfreitagsfürbitte für die Juden und die Römische Kurie (1928–1975)" (253–269) heraus. Er liest sich wie ein Kriminalroman, stellt das Wirken der 1926 gegründeten Priestervereinigung „Amici Israel" und ihren Vorschlag zur Änderung der Karfreitagsfürbitte für die Juden dar und bewertet ungeschminkt und ohne Tabu ihr Scheitern durch das päpstliche Aufhebungsdekret vom 28. März 1928. Dass der Gutachter der Ritenkongregation Ildefons Schuster OSB, Abt des Klosters St. Paul vor den Mauern, der den Änderungsvorschlag befürwortet, wie die Antragsteller der „Amici Israel" vom Hl. Offizium zur Vermahnung einbestellt werden und Abt Schuster von Pius XI. zur eigenen Rechtfertigung seines Gutachtens aufgefordert wird, hat aus heutiger Sicht etwas Bizarres an sich. Das Gleiche gilt für das Verschärfungsvotum des Kardinalsekretärs des Offiziums Merry del Val, dessen Formulierungen nach Wolfs Befund „antisemitische Züge" tragen (261) und einen Forschungskonsens strikter Unterscheidung von modernem Antisemitismus und religiösem Antijudaismus in Frage stellen. An der Endgestalt des Aufhebungsdekrets hatte Pius XI. einen hohen persönlichen Anteil; es verwischt fast alle Spuren zwischen der aufgehobenen Vereinigung „Amici Israel" und ihrem Vorschlag, die Karfreitagsfürbitte von ihrem judenunfreundlichen Charakter durch die Formel „perfidis / perfidiam" und das Unterlassen der Kniebeuge zu befreien. Der Vereinigung gehörten 1927/1928 immerhin 19 Kardinäle, 278 Bischöfe und etwa 3000 Priester weltweit an; sie wollte sich dem Volk Israel mit besonderer Liebe zuwenden, für es beten und bei den Katholiken um Verständnis für seinen Glauben werben; noch damaliger Theologie und Mentalität verpflichtet war ihre Intention, durch Vermeidung judenunfreundlicher Klischees und durch Verzicht auf judenfeindlich klingende Formulierungen der Liturgie den Eintritt von Juden in die Kirche zu erleichtern. Die Folgerungen Wolfs aus der causa der „Amici Israel" (266–268) sind überzeugend: Keineswegs waren *die* Katholiken und *die* katholische Kirche antisemitisch; die klare Verurteilung des Antisemitismus durch das Aufhebungsdekret von 1928 macht die Scheu vor Veröffentlichung vergleichbarer Stellungnahmen des Lehramtes in den 30-er Jahren eher noch erklärungsbedürftiger; die Übergänge zwischen einem „bösen" Antisemitismus und einem „guten" Antijudaismus sind fließender, als der gängigen Differenzierung lieb sein kann; der Antisemitismus ist weniger ein katholisches Strukturmerkmal und eher der „Denkschule" eines „intransigente[n], radikal-ultramontane[n] antimodernistische[n] Katholizismus'" zuzuschreiben; der Vergleich zwischen der Zurückweisung der Änderung der alten Karfreitagsfürbitte 1928 und der neuen Karfreitagsfürbitte für die Juden im Missale von 1970, die Anliegen der „Amici Israel" aufnimmt und über sie hinausgeht, zeigt, „wie grundlegend sich das Verhältnis katholische Kirche und Judentum geändert hat" (268).

Die Rückfragen zum Beitrag von Wolf sind zweitrangig und seien doch angemeldet. Der von Wolf herausgearbeitete geradezu krude Antisemitismus im Votum von Kardinal Merry del Val steht in einer deutlichen Spannung zu der fast freundlichen Äußerung, welche del Val als Kardinalstaatssekretär von Pius X. Herzl gegenüber getan hat. Herzl hatte am 25. Januar 1904 eine Audienz beim Papst, um ihm die Bitte um Unterstützung der zionistischen Bewegung

vorzutragen. Die Antwort von Pius X. war ungewöhnlich harsch und abweisend. Im Umfeld dieser Audienz war Herzl auch mit del Val zusammengekommen, der nach Aufzeichnung Herzls relativ freundlich erwiderte: „Wenn die Juden glauben, sie können ihr Los durch die Rückkehr in das Land ihrer Vorfahren wesentlich erleichtern, dann betrachten wir dies als eine humanitäre Frage. Wir werden niemals vergessen, dass wir ohne Judentum nichts wären" (vgl. E. Fisher, The Holy See and the State of Israel: Journal of Ecumenical Studies 24, 1987, 191–211, 196f). Eine solche Aussage lässt fragen, wie es bei del Val fast 25 Jahre später zur antisemitischen Verhärtung hat kommen können. Ein Zweites: Wolf meint, dass die „liturgiehistorisch äußerst bedeutsame Initiative" der „Amici Israel" „der Forschung bislang so gut wie unbekannt geblieben ist" (264). Das hätte nicht sein müssen. Rudolf Lill hat sie bereits in seinem Beitrag „Katholizismus nach 1848" im Handbuch „Kirche und Synagoge". Bd II, Stuttgart 1970, 365 und 369 angesprochen; Kardinal Johannes Willenbrands machte den Zusammenhang von Auflösung der Vereinigung und ihrem Vorschlag der Änderung der Karfreitagsfürbitte ausdrücklich (The Church Facing Modern Antisemitism: Christian Jewish Relations 22, 1989, 5–17, 9f.); und die französischen Publikationen von J. Bonsirven oder J. Levie aus dem Jahr 1928 müssten daraufhin befragt werden, ob sie den Zusammenhang nicht doch zeitnah deutlich gemacht haben. Es bleibt zu hoffen, dass nach Wolfs systematischer Aufarbeitung der causa „Amici Israel" die lehramtliche Verurteilung des Antisemitismus im Auflösungsdekret 1928 nicht mehr in Abblendung vom höchst ambivalenten Begleitchor gerühmt wird.

Es bleibt nachzutragen, dass Michael Brenner in seinem Beitrag „Von der Novemberrevolution bis zu den Adventspredigten. Zum Verhältnis zwischen Juden und Katholiken zwischen 1918 und 1933" (270–281) die Diskussion um Kardinal Michael Faulhaber, der u.a. Mitglied von „Amici Israel" war (vgl. 255), wieder aufnimmt. Die Skizze von Dominik Burkard „Papst Pius XII. und die Juden. Zum Stand der Debatte" (282–296) hinterlässt bei aller Verlässlichkeit der Darstellung doch eine gewisse Skepsis zur vorgetragenen Einschätzung: Der Befund, der „Primat der Diplomatie" habe „eine öffentliche Solidarisierung mit den Juden" verhindert (291), wird öfter vorgebracht. Gehört die Verhinderung von Solidarität etwa zum Wesen von Diplomatie, oder war es noch vorgängig vor der Frage, ob kirchliche Diplomatie nicht auch eine Offenheit für eine prophetische Dimension des Protestes und Einspruchs beinhalten müsste, der Primat einer schlechten Diplomatie, welche die Solidarisierung verhinderte? Und: kann man noch heute den Sachverhalt einer „hinter dem Judenproblem stehende[n] Rassenfrage" mit einem zentralen Stellenwert für die 30-er Jahre des 20. Jh.s wiederholen (vgl. 290), ohne sich dazu heute noch mal eigens zu verhalten? Die sog. „Rassenfrage" von damals ist aus theologischer Sicht heute ein für allemal obsolet. Die „Judenfrage" von damals steht heute als theologische Frage für die Zentralität des Bandes der Kirche mit dem jüdischen Volk, von der der Schlussbeitrag des Bdes von Reinhold Bohlen: „Wende und Neubeginn. Die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils zu den Juden ‚Nostra aetate' Nr. 4" handelt (297–308). Von dort her drängen sich doch ähnlich pointierte Einschätzungen der damaligen vatikanischen Diplomatie wie im Beitrag von Hubert Wolf auf.

Die Beiträge blicken auf Gemeinsames zwischen Katholizismus und Judentum. Sie stellten Anregungen oder Beeinflussungen fest und mussten oft auf das begleitende Element von Abgrenzung oder Argwohn aufmerksam machen. Die historische Rekonstruktion der Beziehung von Katholizismus und Judentum wird dem Bannkreis des Doppelakzents von Nähe und Fremdheit, von „Gemeinsamkeiten und Verwerfungen" zwischen beiden kaum entrinnen können. Mag man eine grundsätzliche Asymmetrie im Verhältnis beider dahingehend annehmen, dass ein Christentum ohne Judentum nicht denkbar sei, sehr wohl aber ein Judentum ohne Christentum, so lehrt der näher zusehende Blick auf die Geschichte, dass faktisch aber das eine nicht ohne das andere geblieben ist. Die Bereitschaft, dies wahrzunehmen und anzuerkennen, wächst – in der katholischen Kirchengeschichte wie in der jüdischen Historiographie. Dies verdeutlicht zu haben, ist nicht das geringste Verdienst des vorliegenden Sammelbandes.

Aachen Hans Hermann Henrix

Moraltheologie

Dalferth, Ingolf U.: **Das Böse.** Essay über die Denkform des Unbegreiflichen. – Tübingen: Mohr Siebeck 2006. XIV, 215 S., pb € 24,00 ISBN: 3–16–149031–2

Mit der vorliegenden Analyse von Bedeutung und Funktion der Kategorie des Bösen setzt Ingolf U. Dalferth das Projekt einer orientierungsphilosophischen Religionsphilosophie fort, das er in *Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie, Tübingen: Mohr Siebeck 2003. 578 S.* grundgelegt hat. Darin liegt Konsequenz, da real Böses exemplarisch vor jene Sinnfrage stellt, die den Wahrheitsanspruch von Religion, insbesondere aber den des christlichen Glaubens als spezifische Orientierungsleistung kennzeichnet.

Für D. „fungiert die Kategorie des Bösen als Artikulations- und Denkform des Unbegreiflichen" (VII), so dass sie die lebenspraktische Differenz *gut / böse* kriteriell an der Unterscheidung von *böse* und *Gott* ausrichtet: „Wie man philosophisch nicht sagen kann, was ‚böse' meint, ohne es mit ‚gut' zu kontrastieren, so kann man theologisch nicht sagen, was ‚gut' meint, ohne es auf Gott zu beziehen" (34). Böse in diesem kategorialen Sinn ist, was Gottes Heilshandeln an und in seiner Schöpfung herausfordert, ihm widerspricht bzw. durch es überwunden wird. Auf konzeptioneller Ebene beantwortet der Gottesbezug die Fragen, „was aus welchen Gründen unter ‚gut' und ‚böse' zu verstehen ist und wann und unter welchen Bedingungen etwas für jemanden als böse oder gut zu beurteilen ist" (175) und stellt damit eine genuine Theorie des Bösen dar. Gleichwohl bildet diese theoretische Klärung nur den Schlusspunkt der Analyse D.s, welche weder – die differenzierten Formulierungen des Zitats weisen bereits darauf hin – die komplexen, da mehrdimensionalen Bezüglichkeiten verkennt, die den Umgang des Menschen mit der Wirklichkeit des Bösen (und des Guten) begleiten, noch die Strittigkeit des orientierenden Glaubensstandpunktes überspielt.

Wenn D. – um zunächst die Linie der Differenzierungen zu verfolgen – die „Wirklichkeit von Bösem" (Abschnitt A) als das beschreibt, was in der Zerstörung von Leben erfahren wird und sich über konkrete Übel in unterschiedlichsten Lebenszusammenhängen auf differente Art und Weise manifestiert (vgl. 1f), so ist das weder moralisch auf das Schema von Täter und Opfer reduzierbar – denn nicht alles Böse ist gewollt und selbst ein guter Wille kann Böses bewirken –, noch an sich selbst sinnvoll. Die Sonderstellung des Opferbezugs, die D. mit Bezug auf das Leiden als Ort der Erfahrung von Bösem in *Leid und Böses. Vom schwierigen Umgang mit Widersinnigem, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2006. 219 S.* entfaltet, wird nicht geleugnet. Entscheidend für die Argumentation seines Essays jedoch ist, dass die Kategorien Gut und Böse nicht einfach ein Widerfahrnis darstellen, sondern eine Deutung voraussetzen, die deskriptive Sach- mit normativen Werturteilen verbindet. „Analytisch betrachtet ist die Rede von einer Erfahrung von Bösem bzw. von Gutem eine Kurzformel dafür, dass etwas, das erfahren wird, von jemandem – den Betroffenen selbst oder von anderen – als Böses oder Gutes beurteilt wird" (12). Die wissenschaftliche Sach-, die ethische Handlungs-, die philosophische Sprach- und die religiöse Sinnfrage entfalten von daher unterschiedliche und nicht aufeinander reduzierbare Betrachtungshorizonte des Bösen. Zumindest die letzten beiden differieren noch einmal hinsichtlich der betroffenen Erst- bzw. der beobachtenden Drittperspektive. In jedem Fall aber nötigt das Böse zum Protest und weckt die Hoffnung auf seine Überwindung. Dass es nur in einer Welt mit bewusstem, näherhin menschlichem Leben möglich, in dieser aber nicht nur möglich, sondern auch wirklich ist, deren Wirklichkeit also anders sein müsste / könnte / sollte, als sie ist, macht das zentrale Problem der Sinnwidrigkeit des Bösen aus. Als Geschichte seiner sinnstiftenden Bewältigungsversuche versteht D. die Geschichte des Menschen. Ihr wendet sich der Abschnitt B zu. Tendenziell gegenläufig zur Vertiefung der Erfahrung böser Wirklichkeit im religiösen Diskurs blendet die neuzeitliche Wissenschaft das Böse aus, indem sie es arbeitsteilig durch Leidminderung zu bewältigen versucht. Die sie leitende Fortschrittsidee bereitet jedoch der funktionalistischen bzw. euphemistischen Illusion einer „Entbösung des Bösen" (44) bzw. „Verbösung des Guten" (78) den Weg, was letztlich in das spätmoderne Misstrauen eines nur mehr individualistisch gefassten Selbstentscheidungsrechts darüber führt, was gut und böse sein soll, eine allgemein verbindliche Grundlegung der Moral aber nicht mehr kennt bzw. – wie Nietzsches provokante Kritik äußert – nicht mehr kennen will. D. interpretiert diese Grundlagenkrise mit Hilfe der Sündenfallgeschichte aus Gen 2f, nach welcher der Mensch durch seine die Fundamentaldifferenz von Schöpfer und Geschöpf verletzende Aneignung des Unterscheidungswissens von Gut und Böse sich selbst verfehlt, was Gott entsprechend des neutestamentlichen Zeugnisses zu dem Ortswechsel an das Kreuz Jesu Christi veranlasst und den differenziellen Sinn von *gut / böse* über das Kriterium eines göttlichen Dritten bestimmt. Der singuläre Bezug auf ihn prägt die Grammatik des orientierenden Leitunterschieds (Abschnitt C), so dass nicht nur antidualistisch das Gute fundamentale Priorität vor dem Bösen hat, sondern dieses letztere als aktive Perversion bzw. Beraubung des Guten zu verstehen ist und damit gerade als Zerstörung der menschlichen Freiheit und Verantwortung, in deren Namen Kant den guten Willen zur Basiskategorie jeder Ethik erhebt. Seine Ausrichtung am Sollen entschärft in D.s Sicht jenes eigentlich Bedrängende, dass sich Böses verantwortlich, aber ohne individuelle Zurechenbarkeit, also strukturell verwirklicht und gerade so reales Leiden verursacht. Kants „Restriktion des Bösen auf das Moralisch-Böse" gebiert damit als „Verzicht auf Gerechtigkeit gegenüber denen, die Böses erlitten und getan haben" (116) genau jene Situation des Unrechts, welche Jean-François Lyotard mit dem Begriff des „Widerstreits" (différrend) zu bezeichnen versuchte, vgl. *Der Widerstreit, übers. v. Joseph Vogl, – München ^{2}1989. 333 S. (Supplemente).* Mit der Position Lyotards setzt sich D. allerdings nicht explizit auseinander, sondern entfaltet im Abschnitt D eine semantische Analyse, die zunächst böse als „Es gibt Nicht-Gutes" (128) formalisiert und diesen Satz dann ein weiteres Mal im Sinne der *privatio*-Theorie als „Etwas verhindert Gutes" (133) deutet. Gut wird demnach nur dann hinreichend begriffen, wenn es die destruktive Dynamik des Bösen bricht, d.h. aus dem Teufelskreis der Vergeltung von Bösem mit Bösem herausführt. Selbst diese Klärung nimmt der Bedeutung von Gut und Böse jedoch nicht ihre handlungspragmatische Mehrfachkodierung. Wie der Abschnitt E zeigt, bestimmt die mit objektiven Gründen operierende Skalierung des Vorzüglichkeitsurteils Gut und Böse relativ zu einem jeweils bestimmenden Gesichtspunkt, der personenbezogen (gut/böse) oder nicht-personenbezogen (gut/schlecht) sein kann, als leitender aber immer strittig bleibt. Der Abschnitt

F stellt konsequent die sich daraus ergebende Kriterienfrage. Was kann rechtmäßig als gut und böse anerkannt werden, wenn sowohl die subjektive Vorzugswahl wie objektive Sanktionen als auch intersubjektive Konsensbildung keine inhaltlichen Bestimmungsgründe für die Gutheit des jeweils zugrunde liegenden Wollens liefern können, also das Problem lediglich auf je anderen Ebenen wiederholen. Insbesondere der analytischen Ethik Tugendhats wirft D. einen rein formalen und deshalb unzureichenden „Iterationsbegriff des Guten" (158) vor, der in Konsens bildenden Entscheidungsprozessen dazu beiträgt, dass Statusprobleme der entscheidenden Expertengremien die Wahrheitsfrage dominieren.

D.s eigenen, der Perspektive des christlichen Glaubens geschuldeten Lösungsansatz umreißen die beiden letzten Abschnitte G und H. Sie fassen zum einen bereits gewonnene Erkenntnisse zusammen. V. a. aber geben sie die problematische Orientierungsfrage auf der konzeptionellen Theorieebene als eine Frage der jeweiligen Standpunkte (ordnungs- sowie freiheitstheoretisch oder theologisch) bzw. ihrer Kombination und Re-Kombination zu bedenken. Die komplexe Sinngeschichte des Bösen lässt sich von da aus anhand der „Umbesetzung des zentralen Bezugspunkts zur Unterscheidung von Gut und Böse" (179) strukturieren. So erscheinen in der Antike die Welt, im mittelalterlichen Christentum Gott, in der Neuzeit der aufgeklärte Mensch und schließlich zunehmend formaler alle Menschen und zuletzt das Lebendige überhaupt als maßgebliche Zuordnungsgrößen. D. erkennt in diesem Prozess eine fortschreitende Banalisierung bzw. den Verlust des singulären, sprich: göttlichen Dritten, welcher die Differenz *gut/böse* für eine pragmatische Lebensorientierung untauglich macht. Dem entgegen bedarf es zunächst der Rettung einer gemeinsamen Sprache für das Erlittene. Gerade die solidarisierende Wirkung, die böse Erfahrung nicht allein unter den Betroffenen entfaltet, weist in eine Verantwortung, die der einzelne jeweils allen anderen schuldet: „Wer sich der Wirklichkeit des Bösen nicht oberflächlich entziehen will", so D. auf S. 202, „muss sich der Herausforderung stellen, die das Übel des anderen für das eigene Leben darstellt", d. h. er muss sich genötigt sehen, sich als „ihr Nächster zu verhalten". Deshalb hat sich der Unbegreiflichkeit des Bösen v. a. anderen das Denken zu stellen bzw. seine Menschlichkeit so zu realisieren, dass es mit der Sinnprovokation des ersten orientierend umgeht. Letzteres erscheint als die genuine Leistung religiöser Diskurse.

Die große Stärke von D.s Analyse besteht denn auch darin, die Logik, Semantik und Pragmatik der Fundamentaldifferenz *gut/böse* als Denkform für das Irritierende und Sinnwidrige der bösen Wirklichkeit herauszuarbeiten. Dass Gut und Böse kategorisch nur in wechselseitigem Kontrast Bedeutung erlangen, bzw. dass ihre rechte Anwendung zur Regelung durch eine übergeordnete dritte Position nötigt, die weder gut noch böse ist, sondern das Böse durch jenes Gute bestimmt, mit dem sie es überwindet, darf als handlungspragmatische Neuformulierung des Gottesbegriffs verstanden werden. Dieser mag positionell eindeutig christlich sein, ist aber gerade wegen der daher rührenden inhaltlich anthropologischen Bestimmtheit vernünftig mitteilungsfähig und geltungstheoretisch universalisierbar. In der Tat scheint allein Gott sich so souverän positionieren zu können, dass er das Böse weder funktionalisieren noch verharmlosen muss, sondern soteriologisch zu *lozieren*, d. h. zu überwinden vermag. Die spektakuläre Fußnote zu Tugendhats vermeintlich neutralen Formalisierungsbestrebungen auf S. 153f bringt es auf den Punkt: „*Das, was* Gott *will*, muss gewollt werden, nicht der Glaube, dass Gott das will." Dieses schlagende Argument setzt nicht die Glaubensperspektive absolut, sondern betont Standortgebundenheit als Prinzip jedes Urteils über das Böse. Indem D. die Sinnfrage, welche die Erfahrung böser Wirklichkeit stellt, an Gott ausrichtet, d. h. an dessen heilsamer, nicht-böser Überwindung, gewinnt er ein gehaltliches Orientierungskriterium, das wichtiger erscheint als die im Blick auf die Beziehung von Wirklichkeit und Bösem von ihm restituierte Theorie der *privatio boni*. Ihre bleibende Problematik besteht darin, die Perspektive des Opfers und dessen real bedrängender Leiderfahrung, deren Anwalt sie eigentlich sein soll, zumindest abblenden zu können. Hier wäre, und zwar umso mehr da die orientierungsphilosphische Bestimmung des religiösen Diskurses konzeptuell auf der Metaebene der großen Legitimationserzählungen spielt, eine eingehendere Auseinandersetzung mit postmodernen Autoren wie z. B. Lyotard wünschenswert. Nicht um die berechtigte Frage nach Verbindlichkeit nun doch individualistisch zu banalisieren, sondern vielmehr weil so unterstrichen werden könnte, dass der Opferstandpunkt selbst dann noch orientierende Priorität besitzt, wenn die Problemlagen der Wirklichkeit des Bösen nicht moralisch unter der Differenz *Täter/Opfer* subsumiert werden können. Mit Bezug auf Lyotard etwa aber durchaus im Sinne D.s – vgl. seine Schlussbemerkung oder die oben erwähnte Schrift *Leid und Böses* – könnte dann präzisiert werden, worin jene denkerische und genuin theologische Aufgabe besteht, die für geschehenes Unrecht zunächst eine Sprachform wiederfinden will, also die Unterscheidung von Gut und Böse dadurch eindeutig ausrichtet, dass sie noch vor dem das Böse überwindenden Heilshandeln Gottes, aber nicht im Gegenzug zu ihm, das Schweigen der Opfer zum Thema und Probierstein jeder, insbesondere aber der religiösen Theorien des Bösen macht.

Zürich Jürgen Bründl

Goertz, Stephan: **Weil Ethik praktisch werden will.** Philosophisch-theologische Studien zum Theorie-Praxis-Verhältnis. – Regensburg: Pustet 2004. 336 S. (Ratio fidei, 23), kt € 39,90 ISBN: 3–7917–1928–9

Die Münsteraner Habil.schrift von Goertz richtet die Aufmerksamkeit auf ein zentrales Thema theologisch-ethischer Forschung, die sich allerdings bislang nur selten ausdrücklich dieser bedeutsamen Frage zugewandt hat. Ethik ist als systematische Reflexion über Werte und Normen eine eminent praktische Disziplin. Sie würde ihre Daseinsberechtigung einbüßen, wenn sie das Interesse an einer besseren Praxis verlöre. Dennoch bleibt sie bei aller praktischen Orientierung eine theoretische Aufgabe, die nicht durch blinden Aktivismus ersetzt werden darf. „Die Theorie als grau zu denunzieren, gilt als eitler Vorwand, kritische Gedanken abzuwürgen" (309). Früher oder später muss sich jedes Konzept von Ethik an der konkreten Bestimmung des Theorie-Praxis-Verhältnisses messen lassen, dessen Konfiguration sehr viel über die Prämissen, Methoden und Zielvorstellungen des jeweiligen Ethikprojekts aussagt. Im Wissen um die Komplexität der Fragestellung hat der Vf. eine vielschichtige Konstruktion gewählt, die es ihm erlaubt, unterschiedliche Ebenen seines Themas zueinander in Beziehung zu setzen. Dazu gehören u. a. das Verhältnis von philosophischer und theologischer Ethik, von Ethik und Sozialwissenschaften, von theologischer Ethik und praktischer Theologie.

Die Arbeit ist gut gegliedert und erleichtert dem Leser zu jedem Zeitpunkt den Überblick über den Argumentationsgang. Nach einer prägnanten Einleitung verteilen sich die zwölf Kap. auf drei Teile. Im ersten Teil geht es um die geschichtliche Rekonstruktion des Theorie-Praxis-Verhältnisses von Aristoteles bis zur Formulierung des Problems bei Karl Marx, dessen berühmte elfte Feuerbachthese selbstverständlich in keiner Abhandlung über das Thema fehlen darf. In der Wahl dieses praktisch-philosophischen Zugangs artikuliert sich bereits eine wesentliche Voraussetzung des von G. favorisierten Ansatzes. Moraltheologie und christliche Sozialethik sind für ihn primär ethische Disziplinen im Sinne des philosophischen Ursprungs des Faches. Insofern dürfen theologisch-ethische Bemühungen nicht unterhalb des Komplexitätsniveaus und Problembewusstseins der Philosophie ansetzen. Der Überblick über die klassischen Positionen ist hervorragend dokumentiert und erschließt auf 100 kompakten S. die wichtigsten Referenzen, deren Kenntnis zum Verständnis der aktuellen Debatten unerlässlich ist. „Zwischenresümee und Überleitung" am Ende des ersten Teils (124–130) sind ein gelungenes Beispiel für die Vereinbarkeit von Informationsdichte, differenzierter Argumentation und guter Lesbarkeit. Besonders wohltuend der Verzicht des Vf.s auf eine permanente Rechtfertigung des breiten philosophischen Einstiegs hinsichtlich der theologischen Erkenntnisabsicht (17). Letztere bewegt sich im Gespräch mit der Philosophie nicht auf fremdem Terrain, sondern ist von Anfang an bei der Sache.

Der zweite Teil widmet sich gegenwärtigen Paradigmen der Theorie-Praxis-Debatte und setzt mit den bereits stark rezipierten Beiträgen von Habermas (Kap. 7) und Apel (Kap. 8) ein. Beide Autoren habe in den Grundlegungen der zahlreichen Bemühungen um die Fundamente angewandter Ethik Beachtung gefunden, weil ihnen die Spannung zwischen dem diskursethischen Anliegen und der Bewährung unter konkreten Anwendungsbedingungen sehr wohl bewusst ist. Ergänzend und kontrastierend bezieht G. in Kap. 9 und 10 zwei weitere Paradigmen ein, die es ihm ermöglichen, die Pointe seines eigenen Ansatzes herauszuarbeiten. Zunächst wird am Beispiel der Wirtschaftsethik von Karl Homann aufgezeigt, wie sehr ein bestimmtes theoretisches Instrumentarium die Wahrnehmung und Beratung von Praxis filtert. Der umfassende Erklärungsanspruch der Ökonomik gerät in Konflikt zu einer sich als autonom verstehenden Ethik, die mit verantwortlichen Handlungssubjekten rechnet und die Unterordnung unter systemische Imperative der Marktlogik nicht ungefragt akzeptiert.

G. wendet sich einem anderen Modell zu, das an der Grenze von Philosophie und Sozialwissenschaften die Praxisnähe der Theorie einfordert und zugleich an der theoretischen Relevanz der Praxis interessiert ist. Es ist die Tradition des amerikanischen Pragmatismus, die bisher in deutschsprachigen theologisch-ethischen Kontexten nur wenig Resonanz gefunden hatte. Der Brückenschlag wird erleichtert durch die in G.' Buch sehr präsenten Arbeiten des Soziologen Hans Joas, der zu Recht als einer der besten Kenner der Materie gilt und wegen seiner Affinität zu Aspekten der Religion ein anregender Gesprächspartner ist. Besonders mit den beiden Studien *Die Kreativität des Handelns* (Frankfurt 1992) und *Die Entstehung der Werte* (Frankfurt 1997) stellt er handlungstheoretische Kategorien zur Verfügung, die sich für den ethischen Diskurs fruchtbar machen lassen.

Auf der Grundlage dieser intensiven Rekonstruktionen erreicht der Vf. im kürzeren dritten Teil seines Buches die theologisch-ethische Zielgerade des Projekts, das ohne theologisches Pathos auskommt und dennoch mitten in die aktuellen Probleme der Identität christlichen Handelns hineinführt. Da der Weg vom Glauben zum Handeln die vermittelnden Instanzen einer rationalen Rechenschaft über verantwortbare Handlungsoptionen nicht überspringen

kann, gehört die Theorie der Praxis zu den Merkmalen einer durch den Prozess der Aufklärung gegangenen Religion. *„Theologische Ethik ist der Preis einer moralischen Religion"* (262). Da sich eine humane Praxis aber nicht in Normbegründungen erschöpft, führt der Vf. seine Überlegungen noch einen entscheidenden Schritt weiter, um im 12. Kap. die „Attraktivität der Praxis" aus gelebten Überzeugungen mit den Kategorien des Pragmatismus darzustellen. Besonders unter Bezugnahme auf William James werden die Potentiale religiöser Erfahrungen für sittliches Handeln zur Sprache gebracht. „Während die Moral bestimmte unserer Handlungsmöglichkeiten ausschließen will, ist es die Religion, die Handlungsmöglichkeiten eröffnet" (289). Diese Sichtweise hat Folgen für das Verständnis sowohl der Religion als auch der Moral. Die Glaubenspraxis wird aus der Engführung auf die Applikation eines rigiden Normenrepertoires befreit und erweist sich als befreiend und inspirierend für die kreative Entdeckung von Handlungsmöglichkeiten, die plausibel werden, wenn wir uns auf Erfahrungen der Selbsttranszendenz (Joas) einlassen. Was dies in konkreten Anwendungsdiskursen bedeutet, wird am Ende des Schlusskapitels mit den Kategorien der Würde und der Anerkennung skizziert (306f.).

Dem Vf. ist es gelungen, ein großes und anspruchsvolles Thema in klarer Gedankenführung aufzubereiten. Er erweckt an keiner Stelle den Eindruck, das Rad neu erfinden zu wollen, sondern verweist mit Respekt auf die Studien, auf die er sich stützen kann. Die Liste der verwendeten Literatur hat die dem Thema angemessene Ausführlichkeit – mit einigen durchaus bewussten und einkalkulierten blinden Flecken (17) –, ist aber nicht überbordend. Besonders wichtig sind dabei die Anregungen, die der Vf. bei Hans Joas gefunden hat, und die theologisch-ethischen Perspektiven, die Dietmar Mieth bereits in Untersuchungen zur Spannungseinheit von Theorie und Praxis publiziert hat. G. hat all diese Einsichten zu einem kohärenten Entwurf in Kontinuität zum Projekt einer autonomen Moral im Kontext des Glaubens und auf der Höhe des Problembewusstseins aktueller Ethik synthetisiert. So ist ein Buch entstanden, das nicht nur die Standards einer fachspezifischen akademischen Qualifikationsschrift bestens erfüllt, sondern im Brennpunkt des Theorie-Praxis-Verhältnisses mit den Forderungen nach interdisziplinärer Forschungspraxis ernst macht. G.' Buch liefert eine brauchbare Plattform für die theologische Grundlagenarbeit über ein enges Verständnis von Ethik hinaus. Es betrifft fundamentale Themen systematischer und praktischer Theologie und lässt innerhalb der theologischen Ethik die Grabenkämpfe zwischen moraltheologischen und sozialethischen Kompetenzen souverän hinter sich. Gleichzeitig handelt es sich um eines jener nicht so zahlreichen theologisch-ethischen Bücher, von deren Lektüre Fachleute aus Philosophie und Sozialwissenschaften sowie die an der Professionalisierung und Institutionalisierung von Ethik beteiligten Personen in Lehre, Forschung und Beratungspraxis profitieren können. Mit Sicherheit ist es eine Veröffentlichung, die dem programmatischen Anspruch der Reihe „Ratio fidei" alle Ehre macht.

Louvain-la-Neuve Walter Lesch

Rey-Stocker, Irmi: **Anfang und Ende des menschlichen Lebens aus der Sicht der Medizin und der drei monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam.** – Basel: Karger 2006. 13 Abb. (8 in Farbe), 283 S. geb. € 34,50 ISBN: 978–3-8055–8012–0

Über 30 Jahre lang, bis 1995, wirkte Irmi Rey-Stocker als Chef-Gynäkologin des Siders-Klinikums im Wallis. Dann ging sie nach Jerusalem, um „ein Thema anzugehen, das mich seit Jahren beschäftigte und zu dessen Bearbeitung mir die Zeit gefehlt hatte. Was genau ist das Leben, um das sich Ärzte abmühen? Was wissen die Naturwissenschaften über den Beginn und das Ende des Lebens, was die Religionen?" (‚Universitas Friburgensis' Dez. 2003, Internet). 1998 kam sie von ihren Studien an der Hebrew University und der Al Quds University zurück und erarbeitete bis zum Jahre 2004 bei dem Religionswissenschaftler Richard Friedli (Universität Fribourg, Philos. Fak.) die hier präsentierte Doktorarbeit.

Die Dokumentation ihrer weit ausholenden Suchbewegungen, die sie laut „Danksagung" immer wieder mit Prof. Friedli und namhaften Religions-Repräsentanten diskutierte, beginnt sie mit einer lexikalisch-philosophischen Tour d'horizon zur lapidaren Frage „Was ist Leben?" (3 ff). – Etwas ausführlicher fallen die Auskünfte über die naturwissenschaftliche „Sicht" aus (11 ff): Chemie der Bio-Genese und Bio-Entwicklung auf unserer Erde, sofort nach dem Urknall. Natürlich geht es hier darum, „mit den Gesetzen der Physik, der Chemie und der Biologie" und auf Grund nachprüfbarer Experimente die Struktur und die Entfaltung des Lebens „zu ergründen" (11); ebenso selbstverständlich folgt sodann die Feststellung (37 ff), dass die drei monotheistischen Religionen das Leben als sozusagen bewusste Schöpfungstat Gottes verstehen.

Im zweiten Teil beschäftigt sich die Autorin mit der Geschichte des Monotheismus, (42–48). Zunächst allgemein im Vorderen Orient und in Ägypten, dann hinsichtlich der „abrahamitischen" Religionen" (49 ff). Dabei geht es ihr um den Aufweis der spezifischen Entwicklungslinien, um die jeweilige Art der Gottesverehrung, nicht zuletzt aber auch um die Charakteristik der Ethiken (96 ff).

Kompetent, daher für eine knappe Information höchst dienlich, formuliert die Autorin im dritten Teil des Buches (112 ff) die biologischen und medizinischen Aspekte der Zeugung, der frühen Entwicklung, der artifiziellen Insemination und aller Probleme, die mit dieser zusammenhängen. Ausführlich berichtet sie über die teilweise stark divergierenden ethischen Lehren der drei Religionen zu diesen Problembereichen. Gleiches gilt für ihre Informationen über die medizinischen und ethischen Stellungnahmen zu den Problemen des Sterbens und zu der Aufgabe der Begleitung Sterbender.

Das Buch schließt (220 ff) mit Hinweisen auf die „Besonderheiten im Umgang mit jüdischen, christlichen und muslimischen Patienten", einer abschließenden Zusammenfassung, mit tabellarischen Übersichten über „Lebensbeginn und Lebensende aus der Sicht der Religionen" sowie einem Anhang mit Basistexten und Literaturhinweisen.

Es fällt dem Rez. nicht ganz leicht, zu diesem Buch über den großen Respekt vor dem Engagement der Autorin hinaus Stellung zu nehmen. Denn das komplexe und komplizierte Problem eines interdisziplinär angelegten Diskurses über die angesprochenen Problemfelder ist weder methodisch noch praktisch dadurch zu bewerkstelligen, dass man die religiösen und die biologisch-medizinischen „Sichtweisen" nebeneinander stellt und auf die Gemeinsamkeiten und Unterschiede bzw. Widersprüche aufmerksam macht. Überdies blendet die Autorin aus ihrer Präsentation der Religionen die jeweiligen Theologien und Theologischen Ethiken fast gänzlich aus; nach Hinweisen auf aktuelle wissenschaftliche Literatur sucht man fast vergebens. Die eindrucksvolle (aber unkritische) Zusammenstellung von Zitaten aus Heiligen Schriften, Katechismen u. ä. hilft da nicht weiter.

Aber! Einschränkungslos ist dieser Zielbeschreibung zuzustimmen: „Die hier vorgenommene Auseinandersetzung mit der Frage, was Leben ist, wendet sich an Menschen, die mehr von der Vielfalt des Lebens verstehen möchten, oder die sich fragen, wie andersgläubige Menschen mit dem Anfang und dem Ende des Lebens umgehen. Sie soll v. a. eine Hilfe für Ärzte und ihre Mitarbeitenden sein, die unter Zeitdruck keimendes Leben, Sterben und Tod ihrer jüdischen, christlichen und muslimischen Patienten begleiten" (Vorwort XII). Ich füge hinzu: eine Hilfe auch für Seelsorgerinnen und Seelsorger! Schließlich ist das Buch ein Plädoyer für die Nachbarschaft und Nähe zwischen den Menschen der drei angesprochenen Religionen – und weit darüber hinaus!

Bamberg Volker Eid

Liturgiewissenschaft

George, Stephan: **Bestattung und katholische Begräbnisliturgie in der SBZ / DDR.** Eine Untersuchung unter Berücksichtigung präskriptiver und deskriptiver Quellen. – Würzburg: Echter 2006. XLVIII, 362 S. (EThSt, 89), kt € 24,00 ISBN: 978–3-429–02834–3

Diese Erfurter Diss. eines Leipziger Pfarrers ist aus mehreren Gründen höchst beachtenswert. Einmal ist dies ein Beitrag zum Verhältnis von atheistischem Staat und katholischer Kirche über den gesamten Zeitraum des Bestehens von Sowjetischer Besatzungszone und Deutscher Demokratischer Republik, also ein Stück kirchlicher Zeitgeschichte. Und das am Beispiel der Auseinandersetzung über eine für die staatstragende Sozialistische Einheitspartei wie für die Kirche besonders wichtigen ideologischen Frage, nämlich der der Riten, in denen die Wertvorstellungen von sozialistischer Gesellschaft wie Kirche zum Ausdruck kommen. Etwas überspitzt gesagt geht es letztlich auch um die Ablösung des kirchlichen Ritenmonopols durch den Staat. Im Westen Deutschlands wurde dies jahrzehntelang nur an der Auseinandersetzung um die Jugendweihe wahrgenommen, die als Ablöseprozess von Firmung und Konfirmation eingeordnet wurde (vgl. K. Richter, Jugendweihe – ein Initiationsritus in der sozialistischen Industriegesellschaft der DDR: ThRv 83, 1987, 1–14). Tatsächlich galt das aber auch für andere Übergangsriten wie Taufe kontra sozialistische Namensgebung, kirchliche und sozialistische Trauung und eben auch kirchliche Beerdigung und sozialistisch geprägte Trauerfeier (vgl. schon K. Richter, Toten-„Liturgie". Der Umgang mit Tod und Trauer in den Bestattungsriten der DDR, in: Im Angesicht des Todes I, hg. v. H. Becker u. a., St.Ottilien 1987, 229–259). Was staatlicherseits propagiert wurde, kann durchaus mit „Liturgie" umschrieben werden, denn es gab für alle Riten regelrechte Agenden, u. a. „Alles hat am Ende sich gelohnt. Material für weltliche Trauerfeiern" (Leipzig 1972), beginnend mit dem Satz: „Die sozialistische

Gesellschaft nimmt am Schicksal der Bürger, an Freud und Leid des einzelnen [...] lebendigen Anteil. [...] Dies gilt vornehmlich dann, wenn der Tod eine Lücke geschlagen hat."

Aus liturgietheologischer Sicht ist vorliegende Studie besonders bedeutsam, weil in der DDR wohl schon eher als im Westen die Mehrzahl der Teilnehmer an einer Bestattung oft nicht kirchlich gebunden war, was die Priester bei einer kirchlichen Bestattung zu einem freieren Umgang mit den liturgischen Vorlagen herausforderte. Was etwa war möglich, wenn ein katholischer Rekrut der Nationalen Volksarmee unter Gewehrsalven seiner Einheit und Ansprachewunsch seines Kompaniechefs kirchlich beerdigt wurde? Man wird nicht fehlgehen, wenn man hier Erfahrungen begründet sieht, die sich dann nach der „Wende" in kirchlichen Feiern für Nichtglaubende zunächst in Erfurt unter dem Dompfarrer Reinhard Hauke, dem derzeitigen Weihbischof, niederschlagen, darunter auch ein monatliches Totengedenken im Erfurter Dom für alle, die keinen Ort für ihre Trauer haben.

Der Vf. hat mit seiner Arbeit zur Bestattung eine exzellente Untersuchung vorgelegt. Er listet alle erreichbaren ungedruckten Quellen auf und bringt zudem eine Auswertung von „Expertengesprächen" ein, in denen er 12 Pfarrer aus verschiedenen Gebieten der DDR, darunter auch aus dem katholischen Sorbenland, nach ihrem Umgang mit der Bestattung befragt: Zeitzeugen als wichtige Quelle.

Beachtenswert ist aber auch, dass der Vf. zugleich einen Überblick zur Entwicklung der Bestattung in der Neuzeit vorlegt und sodann die Liturgie unter den gewandelten gesellschaftlichen Verhältnissen in der Mitte des 20. Jh.s vorstellt. Hier ergibt sich eine kurze Monographie und inhaltliche Untersuchung der liturgischen Bücher seit dem deutschen Einheitsrituale Collectio Rituum von 1950 über die nachkonziliaren, auch privaten Reformversuche bis hin zum lateinischen Ordo exsequiarum von 1969 und der kirchlichen Begräbnisfeier von 1973. Die erneuerte Liturgie, in der DDR wegen der verzögerten staatlichen Druckerlaubnis erst 1975 – also zwei Jahre später als im übrigen deutschen Sprachgebiet – erschienen, wird für die DDR-Situation höchst positiv bewertet; einmal wegen der stark österlichen Prägung, die auch „für evangelische Christen weniger fremd wirkte" (62) und zudem wegen der eher möglichen Berücksichtigung der jeweiligen Situation.

In einem weiteren Kap. werden die Grundlagen und die Durchführung weltlicher Bestattungen in der DDR behandelt. Ausgehend von der marxistisch-leninistischen Todesdeutung werden die Riten der Trauerfeiern, dabei besonders die Konzeption der Trauerreden, das Friedhofswesen einschließlich der starken Zunahme der Kremation und die damit verbundenen Veränderungen der Bestattungskultur behandelt. Hier findet sich der Wandel vorweggenommen, wie er derzeit in den westlichen Bundesländern Deutschlands zu beobachten ist (vgl. K. Richter, Die christliche Sorge für die Toten im gesellschaftlichen Wandel, in: Liturgie und Bestattungskultur, hg. v. A. Franz u. a., Trier 2006, 159–183).

Der größere Teil der Untersuchung befasst sich mit den Besonderheiten katholischer Begräbnisliturgie in SBZ und DDR (139–333). Ausgehend von den Rahmenbedingungen der Seelsorge in einer Diaspora inmitten der reformatorischen Kernlande wird der Weg von den Begräbnisordines der einzelnen Diözesen über Experimente im Bereich der Berliner Ordinarienkonferenz und deren Eingaben zum Konzil bis hin zu den konkreten Formen katholischer Bestattungen in einer sozialistischen Gesellschaft beschrieben. Hier finden auch Besonderheiten wie die nichtkatholische Bestattung von Katholiken, das besondere pastorale Umfeld sowie das Totengedenken Berücksichtigung. Eine hilfreiche Zusammenfassung sowie Wünsche an eine für das deutsche Sprachgebiet angesichts der insgesamt veränderten gesellschaftlichen Verhältnisse dringend gebotenen Anpassung von „Die kirchliche Begräbnisfeier" (335–342) sollten von den deutschsprachigen Bischöfen sorgfältig zur Kenntnis genommen werden. In der Tat: „Beerdigungsgewohnheiten haben sich gewandelt und werden sich weiter wandeln. Die Kirchen müssen aus ihrem christlichen Selbstverständnis heraus darauf nicht ängstlich reagieren, das Verschwinden der christlichen Kultur beklagen und vermeintlich besseren Zeiten nachtrauern, sondern aus einer theologischen Analyse heraus das genuin Christliche überzeugend in die je neue Gegenwart übersetzen" (342).

Zum Verständnis von Bedeutung ist der Anhang mit Dokumenten zu weltlichen Trauerfeiern in der DDR (344–362). Die Bibliographie der gedruckten Quellen (XXII–XLVI) ist auf dem neuesten Stand und hilfreich für jede zukünftige Arbeit auf dem Gebiet der Begräbnisliturgie und ihrer Voraussetzungen. Eine Diss., die nicht nur dem Vf. sondern auch der Erfurter Fakultät zur Ehre gereicht.

Münster Klemens Richter

Leib Christi sein – feiern – werden. Ort und Gestalt der Eucharistiefeier in der Pfarrei, hg. im Auftrag des Liturgischen Instituts der deutschsprachigen Schweiz in Freiburg und des Instituts für Liturgiewissenschaft der Universität Freiburg Schweiz v. Martin Klöckener / Peter Spichtig. – Freiburg (Schweiz): Paulus 2006. 190 S., kt € 18,50 ISBN: 978–3-7228–0691–4

Der Titel bezieht sich auf die spannungsvolle Beziehung zwischen Eucharistie und Kirche. Das Hauptanliegen des B.s, den das Liturgische Institut der deutschsprachigen Schweiz und das Institut für Liturgiewissenschaft der Univ. Freiburg / Schweiz initiiert haben und an dem 15 Autorinnen und Autoren beteiligt sind, gilt der Sorge, welchen Platz die Eucharistiefeier in den Gemeinden im Kontext einer sich rasch verändernden pastoralen Landschaft zukünftig haben wird. Umstrukturierungen wie die Schaffung von Seelsorgeeinheiten etc. können durchaus die Eucharistiefeier als leitendes Kriterium der Pastoral gefährden. So fragt der Einsiedelner Abt Martin Werlen OSB (Anstößiges zu einer Zukunft der Pastoral in der Schweiz, 17–23): Wird die Eucharistie den Pfarrstrukturen untergeordnet oder müssen diese nicht zugunsten der alle einenden sonntäglichen Gemeindemesse zurücktreten? Die einzelnen Beiträge versuchen auf unterschiedliche Weise, Ort und Gestalt der Eucharistie in der Pastoral zu umschreiben. Wenigstens ein Beispiel sei genannt: Welche Probleme in der Liturgie sind absehbar und tatsächlich auch schon gegeben, wenn ein Priester mehreren Gemeinden „vorsteht"? Konkret wird dies an Weihnachten und Ostern aufgezeigt, wenn ein Pfarrer, der mehrere Kirchen zu „versorgen" hat, den Gottesdienstplan gestalten soll (Martin Klöckener: ... und die Hoch-Zeiten der Eucharistie? Wie Weihnachten und Ostern feiern nach dem Mutterkirchen-Modell?, 161–168). Was wird da wo und wie in Mutterkirche und Filialkirchen gefeiert? Wie wirkt sich das auf die liturgischen Dienste von Laien, insbesondere für Pastoralassistentinnen und -assistenten im Gottesdienst der Filialkirchen aus? Was bedeutet dies für Musik und Gesang im liturgischen Leben von Mutterkirche und Filialkirchen?

Die einzelnen Beiträge orientieren sich zumeist an den Schweizer Verhältnissen, sind aber für den ganzen deutschsprachigen Raum relevant. Dabei geht es um grundlegende theologische Fragen, auch über Pastoral und Liturgiewissenschaft hinaus.

Münster Klemens Richter

Gottesdienst in Zeitgenossenschaft. Positionsbestimmungen 40 Jahre nach der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, hg. v. Martin Klöckener / Benedikt Kranemann. – Fribourg: Academic Press / Paulus 2006. 285 S., kt € 32,00 ISBN 3–7278–1512–4

40 Jahre nach ihrer Verabschiedung durch das II. Vaticanum am 4. März 1963 haben die Liturgiekonstitution Sacrosanctum Concilium (SC) kirchliche Stellungnahmen (vgl. Pastorales Schreiben Mitte und Höhepunkt des ganzen Lebens der christlichen Gemeinde. Impulse für eine lebendige Feier der Liturgie, Bonn 24. 6. 2003. DtBi 74) wie theologische Kolloquien (vgl. Liturgiereform – eine bleibende Aufgabe. 40 Jahre Konzilskonstitution über die heilige Liturgie, hg. v. Klemens Richter u. Thomas Sternberg, Münster 2004) gewürdigt, die Genese des Dokuments sowie seine innerkirchliche Rezeption untersucht. Demgegenüber sucht vorliegender Bd einen etwas anderen Weg. Er geht auf zwei als Einheit konzipierte Kolloquien zurück, die an den Universitäten Fribourg und Erfurt stattfanden. Ersteres befasste sich mit „Theologie und Spiritualität der Liturgie. Herausforderungen und Innovationen auf den Spuren von SC", letzteres stand unter dem Thema „Gottesdienst in Zeitgenossenschaft. Relecture von SC in postmoderner Gesellschaft", beide im Nov. und Dez. 2003 veranstaltet.

In Fribourg wurde u. a. diskutiert, worin aus heutiger Sicht die wesentlichen Impulse von SC für eine Erneuerung von Theologie und Spiritualität der Liturgie bestehen: Welche Aspekte der konziliaren Lehre vom Gottesdienst sind nach wie vor offene Desiderate? In welchen Bereichen stellen die Veränderungen in Theologie und Kirche, Kultur und Gesellschaft neue Fragen für die Spiritualität der Liturgie? Beteiligt waren u. a. Liturgiewissenschaftler aus Italien (Manlio Sodi: Die liturgische Theologie zwischen Tradition und Erneuerung, 73–102), Frankreich (Patrick Prétot: Liturgie und Ekklesiologie in einem Zeitalter der Individualisierung, 139–160) und der Schweiz (Martin Klöckener: Die Dynamik von Liturgischer Bewegung und Liturgiereform. Theologisch-spirituelle Gemeinsamkeiten und Differenzen, 21–48), aber auch ein reformierter Theologe (Ralph Kunz: Impulse für eine ökumenische Theologie der Liturgie, 161–187).

In Erfurt wurde eine doppelte Fragestellung verfolgt: Wie verändert sich die christliche Liturgie im Hinblick auf eine Gesellschaft, die sich gegenüber der Zeit des II. Vaticanum markant gewandelt hat? Wie wirkt die Liturgie in die Gesellschaft hinein? Wo hat sie als „präkatechumenale" Liturgie oder als „Ritendiakonie" einen Platz? Hier waren u. a. der Religionswissenschaftler Jörg Rüpke (Liturgie im Kontext der Gesellschaft, 191–207), der Erfurter Bischof Joachim Wanke (Liturgie und säkulare Gesellschaft, 209–220) und der niederländische Liturgiewissenschaftler Paul Post (Das aktuelle Panorama rituell-liturgischer Inkulturation und Partizipation, 221–261) beteiligt. Von besonderem Interesse ist dabei der Beitrag des Erfurter Liturgiewissenschaftlers Benedikt Kranemann (Glaubenstradition und Zeitgenossenschaft. Die Liturgiereform im Kontext neuzeitlicher Reformen des Gottesdienstes, 49–72) im Hinblick auf die zunehmende Differenzierung von Religion in Moderne und Postmoderne, worauf diese Reformen Antwort zu geben versuchen. Von hier aus ist zu fragen, welche Schlussfolgerungen sich aus dieser historischen Entwicklung für das gottesdienstliche Leben der Gegenwart ziehen lassen.

Diese Aufsätze präsentieren eine breite liturgiewissenschaftliche Diskussion, die mit der Reform des 20. Jh.s, ihrer Vorgeschichte, mehr aber noch ihrer Bedeutung für die Gegenwart zusammenhängen. Es zeigen sich vielfältige Möglichkeiten für den Gottesdienst der Kirche heute, z. T. auch jenseits dessen, was gemeinhin als „klassisches" Feld der Liturgie gesehen wird. Diese Lektüre ist höchst anregend für die Themenstellungen gegenwärtiger Liturgiewissenschaft

Münster Klemens Richter

Ökumene

Wege zum Heil? Religiöse Bekenntnisgemeinschaften in Österreich: Mennonitische Freikirche und Pfingstkirche Gemeinde Gottes. Ökumenische und interreligiöse Perspektiven, hg. v. Johann Hirnsperger / Christian Wessely. – Innsbruck: Tyrolia 2005. 160 S. (Theologie im kulturellen Dialog, 7b), br. € 14,90 ISBN: 978-3-7022-2723-4

Titel und auch Inhaltsverzeichnis des ansehnlichen Bändchens vermögen den konfessionskundlich interessierten Leser nicht unmittelbar darüber aufzuklären, worum es auf dessen Seiten geht. Erst aus dem Vorwort ist zu erfahren, dass im Jahre 2001 ein Bd. 7 der Reihe erschienen ist mit Selbstdarstellungen der bis Dezember 2000 in Österreich staatlich eingetragenen Religionsgemeinschaften (Bahá'i, Baptistengemeinden, Evangelikale Gemeinden, Christengemeinschaft, Hinduistische Religionsgemeinschaft, Jehovas Zeugen, Siebenten-Tags-Adventisten, Koptisch-Orthodoxe Kirche). 2002 folgte der Ergänzungsband 7a mit den Verfassungen und Statuten dieser Religionsgemeinschaften.

Der hier besprochene Bd 7b aus dem Jahr 2005 versteht sich auch als Ergänzungsband, insofern als er zwei weitere Religionsgemeinschaften behandelt, die in der Zwischenzeit den Status von eingetragenen Bekenntnisgemeinschaften erworben hatten: die Mennonitische Freikirche Österreich und die Pfingstkirche Gemeinde Gottes. Auch hier handelt es sich um Selbstdarstellungen, welche neben kurzen Angaben zur Geschichte, den Strukturen und der Statistik die Verfassungen und – was konfessionskundlich als wertvoll anzusehen ist – die Glaubensbekenntnisse bzw. Glaubensgrundsätze beider Gemeinschaften bringen.

Ein zweiter Teil des Bändchens nennt sich „Ökumenische und interreligiöse Perspektiven". Hier wurden – laut Vorwort – andere Religionsgemeinschaften eingeladen, Themen zu entfalten, die sie als besonders relevant für das ökumenische bzw. für das interreligiöse Gespräch ansehen, für das die Hg. neue Impulse geben wollten. So entstanden Beiträge über die positive Einstellung der Bahá'i zum interreligiösen Dialog, zur differenzierten Dialogbereitschaft des Bundes Evangelikaler Gemeinden und zur Möglichkeit der Christengemeinschaft, über andere Kirchen zu denken und mit ihnen ins Gespräch zu kommen. Den Abschluss bildet ein Beitrag von J. Hirnsperger, einem der beiden Hg. des Bändchens, zum Thema „Der Codex Juris Canonici von 1983 und die ökumenische Gottesdienstgemeinschaft".

Paderborn Hans Jörg Urban

Il dialogo del credenti sulla scia di S. Francesco. Ordine dei Frati Minori – Servizio per il Dialogo. – Roma: Curia Generale O.F.M. 2006. 188 S. (Quaderni di Studi Ecumenici, 11), br. € 13,00 ISSN: 0393–3687

Das vom Generalat der Franziskaner verantwortete Heft der angesehenen Ökumene-Zeitschrift *Quaderni di Studi Ecumenici* bildet den ersten Teil einer Trilogie, die dem Dialog insgesamt dienen möchte, und zwar aus der Sicht der franziskanischen Spiritualität. Unmittelbarer Anlass für die vorliegende Nummer ist das 40. Jubiläum der Konzilserklärung *Nostra aetate*. Die Autoren ziehen den Schluss: „Der interreligiöse Dialog wird ein wesentlicher Imperativ, um in unserem sozialen Umfeld und in unseren Religionen zu überleben" (11). Dem dienen gleichsam als Gesprächseröffnung Erfahrungen, die Ordensangehörige rund um die Welt von Marokko bis Korea gemacht haben. Es folgt ein Grundsatzartikel, der die franziskanischen Prinzipien von der Regel 16 der *Prima Regula non bullata* her entwickelt. Der Heilige hatte zwei Weisen des Verhaltens der Minderbrüder unter fremdreligiösen Völkern dargelegt: Entweder ruhiges Darleben christlicher Liebe oder aktive Missionstätigkeit im traditionellen Sinn. Die Vf. leiten für die Gegenwart ab: „Minderbruder zu sein, schließt eine Bereitschaft ein, von den andern zu lernen und sich den andern zu nähern mit einem hohen Sinn der Achtung für deren Kultur, Religion und Sprache. Ein Minderbruder ist ein guter Zuhörer, bemüht zu lernen von den andren" (61). Grundlage ist die Gleichheit aller Menschen, die universale Vaterschaft Gottes und die Präsenz des Gottesgeistes in den Kulturen. Daraus folgt eine fundamental positive Sicht der Religionen: Sie werden als Geschenk Gottes angesehen.

So ergibt sich für die Zeitschrift die Aufgabe, eine meist sehr knapp gehaltene, aber recht instruktive Information über die nichtchristlichen Religionen – unter Ausschluss des Judentums – zu bieten. Den Löwenanteil hat die Darstellung des Islam, mit 55 Seiten doppelt so umfangreich wie die der restlichen Religionen. Neben dem Hinduismus und dem Buddhismus wird ein eigenes Kap. den Stammesreligionen eingeräumt. In einen Anhang werden die ostasiatischen Glaubensgemeinschaften wie Taoismus, Jainismus oder Konfuzianismus verbannt.

Mittels einer einfachen Sprache und geschickt eingesetzten graphischen Gestaltungsmomenten suchen die Autoren Erstinformationen zu geben, wichtige Begriffe aus der fremden Glaubenswelt zu erläutern und entscheidende Texte abzudrucken. Mehrere Farbbilder freilich sind mehr gut gemeint als informativ: sie helfen wenig zum Verstehen. Hervorzuheben ist das Bemühen, immer wieder die Leser zu Reflexionen durch repetierende Fragen einzuladen. Bescheidene, aber gleichwohl hilfreiche Literaturangaben sind für eine Vertiefung nützlich. Für eine einführende Beschäftigung mit den nichtchristlichen Religionen leistet das Heft gute Dienste.

Pentling Wolfgang Beinert

Von Gott angenommen – in Christus verwandelt. Die Rechtfertigungslehre im multilateralen ökumenischen Dialog, hg. v. Uwe Swarat / Johannes Oeldemann / Dagmar Heller. – Frankfurt a. Main: Lembeck 2006. 382 S. (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau, 78), kt € 19,00 ISBN: 3–87476–496–6

Kurz vor der Dreihundertjahrfeier der Reformation äußerte Goethe in einem Brief an seinen Freund Karl Ludwig von Knebel vom 22. August 1817 die Befürchtung, der vom nahen Jubelfest auf, wie es heißt, Pfaffen und Schulleute ausgehende Zwang zur Produktion von hunderterlei Verherrlichungsschriften werde am Ende dazu führen, „dass die Figuren ihren poetischen, mythologischen Anstrich verlieren. Denn, unter uns gesagt, ist an der ganzen Sache nichts interessant als Luthers Charakter und es ist auch das Einzige, was der Menge eigentlich imponirt. Alles Übrige ist ein verworrener Quark, wie er uns noch täglich zur Last fällt." (Goethes Werke. Hg. im Auftrag der Großherzogin Sophie von Sachsen. IV. Abtheilung. 28. Bd: Goethes Briefe März-December 1817, Weimar 1903, Nr. 7848, 226–228, hier: 227, 22–28). Gemeint ist die reformatorische Rechtfertigungslehre. Eberhard Jüngel hat dazu vor zehn Jahren anlässlich einer EKD-Synode bemerkt: „Die Rechtfertigungslehre ein verworrener Quark? Man wird das wohl nur dann sagen können, wenn man nicht verstanden hat, worum es geht. Und dass man nicht verstanden hat, worum es geht, wird wohl zumindest auch darauf zurückzuführen sein, dass es unserer Kirche und unserer Theologie nur schwer gelingt, in die Sprache unserer Zeit zu übersetzen, was der Rechtfertigungsartikel besagt." (epd-Dokumentation 49 / 97, 5–7, hier: 5).

Worum geht es in der Rechtfertigungslehre, und wie lässt sich die Botschaft von der Rechtfertigung in der heutigen Lebenswelt verkünden? Mit diesen Fragen beschäftigte sich unter der Leitung seines damaligen Vorsitzenden, Peter Neuner, der Deutsche Ökumenische Studienausschuss in der Arbeitsperiode 2001–2005. Der DÖSTA ist eine Einrichtung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland. In ihm arbeiten neben Vertretern der römisch-katholischen Kirche und der EKD orthodoxe, altkatholische, konkordienlutherische, baptistische, mennonitische und methodistische Delegierte zusammen. Ein inhaltlicher Bezugspunkt der Arbeit in dem besagten Zeitraum war die 1999 in Augsburg vom Lutherischen Weltbund und vom vatikanischen Sekre-

tariat für die Einheit der Christen unterzeichnete Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Erörtert wurde die Stellung der GER in der multilateralen Ökumene und die Frage, inwieweit ihre rechtfertigungstheologischen Aussagen durch die Soteriologie der in dem Prozess ihrer Entstehung nicht involvierten Kirchen bereichert und gegebenenfalls modifiziert werden könnten. Das Ergebnis ist zusammengefasst in einer Studie mit dem Titel: Von Gott angenommen – in Christus verwandelt. Die Rechtfertigungslehre im multilateralen ökumenischen Dialog. Sie bildet den ersten Teil (11–54) des anzuzeigenden Sammelbandes. Im zweiten Teil (55–349) sind Beiträge veröffentlicht, die einzelne Mitglieder des DÖSTA und ein als Gast eingeladener Experte zu spezifischen Themenaspekten aus ihrer jeweiligen konfessionellen Perspektive vorgetragen haben; alttestamentliche Erörterungen (F. L. Hossfeld), Bemerkungen zur exegetischen Diskussion der paulinischen Soteriologie im Kontext der Ökumene (Th. Söding) sowie Erwägungen zu Schwierigkeiten und Möglichkeiten der Verkündigung der Rechtfertigungsbotschaft heute (D. Sattler) sind beigefügt. Ein Anhang (351–382) enthält die GER und Quellen zu ihr, die gemeinsame offizielle Feststellung sowie ein Verzeichnis der Autorinnen und Autoren und der DÖSTA-Mitglieder in der Arbeitsperiode, in der die Studie zur Rechtfertigungslehre entstand.

Wesentliches Ziel des Studienprojekts des DÖSTA war es, nach einer Darstellung der Vorgeschichte und Diskussion des von Lutheranern und Katholiken erreichten differenzierten Konsenses und einführenden Erwägungen zur Thematik von Rechtfertigung und Erlösung in anderen christlichen Traditionen einen multilateralen ökumenischen Kurzkommentar zur GER zu erstellen. Besonders interessant sind dabei die Abschnitte III.4 und 5 der Studie, in denen präzisierende Anmerkungen zu Einzelthemen der GER aus der Sicht der am Zustandekommen der Erklärung nicht beteiligten Kirchen vorgetragen und thematische Ergänzungen benannt werden. Gehandelt wird vom Stellenwert der Rechtfertigung in der Soteriologie, von Gnade Gottes und Mitwirkung des Menschen, von Sündenvergebung und Heiligung und von der Wendung „simul iustus et peccator", sodann von der Theosisthematik, von Glaube und Taufe, Rechtfertigung und Gemeinschaft, Rettung im Endgericht und vom gesamtbiblischen Charakter der Rechtfertigungsbotschaft. Letzterer Aspekt wird durch ausführliche Darlegungen zum biblischen Zeugnis von Rechtfertigung und Erlösung erheblich erweitert. Die Studie schließt mit Reflexionen zu Neuansätzen aktueller Vermittlung der Rechtfertigungsbotschaft, die erkennen lassen, dass es sich bei ihr und bei der auf sie bezogenen Lehre keineswegs um dummes Zeug und verworrenen Quark handelt.

Dass auch Goethe der Botschaft und Lehre von der Rechtfertigung des Sünders aus Gnade um Christi willen durch Glauben nicht so verständnislos gegenüberstand, wie man aufgrund des eingangs zitierten Briefes vermuten möchte, beweisen u. a. seine Ratschläge zu Carl Friedrich Zelters Plan, eine Kantate zum Reformationsjubiläum zu komponieren. Die Konzeption, die der Olympier in Vorschlag brachte, stellte alles auf den Gegensatz von Gesetz und Evangelium und die soteriologische Vermittlung dieser Extreme ab und lässt dabei mehr als nur äußerliches Verständnis für die ursprüngliche Einsicht der Reformation erkennen (vgl. im Einzelnen: B. Suphan, Goethe und das Jubelfest der Reformation 1817, in: GJb 16 [1895], 3–12; R. Hermann, Goethes und Zelters Plan einer Reformations-Kantate, in: ZSyTh 18 [1941], 213–223).

München Gunther Wenz

Philosophie

Böhnke, Michael / **Schärtl**, Thomas: **Was uns der Tod zu denken gibt.** Philosophisch-theologische Essays. – Münster: LIT 2005. 160 S. (Pontes, 30), kt € 14,90 ISBN: 3–8258–9000–7

Zurecht trägt das Werk einen sehr „offenen" Titel und zurecht auch den Untertitel „Essays". Denn es handelt sich in der Tat um Beiträge, die weder einen strikten gemeinsamen Duktus aufweisen, noch klar aufeinander bezogen sind. Für die Autoren selbst sollen die Essays „einen Beitrag zur Entprivatisierung und Enttabuisierung der Todesfrage darstellen" (V). Doch eher noch kommen diese in einem anderen Anliegen überein, und zwar in folgendem: Gegen den derzeitigen Trend, entweder von einem reduktionistischen Menschenbild aus den Tod als „ganz natürlich" zu kennzeichnen oder ihn in der positiven Funktion zu sehen, den Menschen zur „eigentlichen Existenz" zu bringen, in jedem Fall also den Tod als eine „in einem höheren Allgemeinen begründete Notwendigkeit" zu verstehen (48), stellen die gesammelten Beiträge gerade die Unnatürlichkeit des Todes heraus, sie pointieren ihn als etwas Nicht-sein-Sollendes, als eine klaffende, nach Heilung rufende Wunde der menschlichen Natur. Denn – so formuliert zu Recht Schärtl – „in der Rede von der Natürlichkeit und Notwendigkeit des Todes steckt mehr, als jeder Theologie lieb sein darf. Es steckt darin auch die Auskunft, dass das Konzept ewigen Lebens etwas Unnatürliches darstellt; Übernatürlichkeit wäre Widernatürlichkeit. Und allzu schnell wäre der vermeintliche Glanz einer allein gnadentheologischen Erläuterung des Auferstehungsglaubens als Lichtspiel einer Projektionsmaschinerie inkriminiert," die die Todesangst ein wenig erträglicher macht (50). Und auf der gleichen Linie Böhnke: „Wo Tod [...] biologisch reduziert oder ontologisch mystifiziert wird, [...] ist für christliche Erlösungserwartungen kein Platz" (62).

Der Bd enthält manche tiefgründige und überraschende Passagen; v. a. ist auch hervorzuheben, daß im Unterschied zur anderen, ja sonst recht üppig blühenden philosophisch-theologischen Todesliteratur hier besonders eine Auseinandersetzung mit Schopenhauer und neueren angelsächsischen Autoren stattfindet. Auf der andern Seite bleibt manches auch recht frag-würdig, so z. B. die nicht sehr klaren und m. E. nicht sehr überzeugende Aussagen von Böhnke über die Zerstörung der Individualität des Menschen im Tod und seinen Eingang „in einen pneumatologisch vermittelten kommunialen Heilswillen" (83), oder auch die von Schärtl vorsichtig aufgegriffene Analogie zwischen „Traumleben" und „ewigem Leben" (142ff), eine Analogie, die geeignet sein soll, „um den Begriff des Lebens aus der Hand eines biologisch-physiologischen Chauvinismus zu befreien" (144).

Freiburg i. Br. Gisbert Greshake

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

Die vorliegende Untersuchung wurde 2003 als kath.-theol. Diss. an der Johann Wolfgang Goethe Univ. in Frankfurt angenommen und 2004 mit dem Karl-Rahner-Preis der Universität Innsbruck ausgezeichnet. Sie hat die Absicht, Eckharts Schöpfungsverständnis zu klären, das mit dem in der Bulle „In agro dominico" verurteilten Satz „Alle Kreaturen sind ein reines Nichts" dem christlichen Schöpfungsgedanken zu widersprechen scheint. Darüber hinaus will die Autorin Eckharts Lehre von der Beziehung zwischen Gott, Mensch und Welt mit aktuellen schöpfungstheologischen Ansätzen ins Gespräch bringen. Mit dieser Thematik füllt Christine Büchner eine Lücke in der neueren theologischen Eckhartforschung, die sich bisher mit der Ethik (D. Mieth, 1969, 1980, 1986), der Trinitätstheologie (R. Hauke, 1986), dem Erlösungsverständnis (I. Kampmann, 1996), dem Gottesbild (M. Wilde, 2000) und dem Subjektgedanken (S. Wendel, 2002) Meister Eckharts auseinandergesetzt hat.

Christine Büchner gliedert ihre weit ausgreifende Arbeit in fünf Teile. Teil I und II sind der Darstellung der Schöpfungslehre Eckharts gewidmet, die sie im Zentrum seines Denkens sieht, so dass sie hier eine Gesamtdarstellung seiner Metaphysik bieten will, unterteilt in die „Metaphysik in den lateinischen Werken" und die „Subjektivierung der Metaphysik" in den deutschen Predigten und Traktaten. Im dritten Teil erörtert sie, ob Eckhart die Beziehung zwischen Gott und Geschöpf überhaupt personal denkt. Teil IV beschäftigt sich mit der theologiegeschichtlichen Verortung des Schöpfungsverständnisses Meister Eckharts, Teil V soll dessen bleibende Bedeutung für heutige theologische Ansätze aufweisen.

Dieses für eine Diss. außergewöhnlich anspruchsvolle Programm meistert die Autorin mit großem Fleiß und beeindruckendem gedanklichen Aufwand. Sie möchte Eckharts auf bestimmte Hinsichten hin zugespitzte Thesen als Aspekte einer dialektisch-hierarchischen Gesamttheorie der Wirklichkeit einsichtig machen. Die Ergebnisse ihrer Interpretationen sind auch geprägt von dem Interesse, Eckhart als mystischen Theologen gegen eine intellektualistische Engführung, die sie vor allem bei der Eckhartdeutung von Flasch und Mojsisch diagnostiziert, zur Geltung zu bringen.

Bevor B. die Fragestellung ihrer Arbeit präzisiert, grenzt sie sich vom Verständnis Eckharts als eines Philosophen ab, wie es die Bochumer Schule um Kurt Flasch vertritt: Meister Eckhart sei Mystiker, nicht weil sein Denken irrational sei, sondern weil es „das Leben auf seine innere existentielle Tiefe" verweise (15, Anm. 1). Eckhart unterscheide die Ebene der alltäglichen Selbstwahrnehmung, die uns von der Ewigkeit und Vollkommenheit Gottes unendlich entferne, von einer anderen Ebene, in der der Mensch in einer „Durchbrechung der raum-zeitlichen Kategorien sehen und erfahren" könne, „daß er mit Gott in Ewigkeit eins ist". „Deswegen ist es das Ziel der Theologie Eckharts, auf die Realität der zweiten Ebene aufmerksam zu machen, sie in unsere Wahrnehmung hereinzuholen und für uns gültig zu machen" (22). Diese beiden Ebenen verlören jedoch auf einer dritten Ebene ihre Gegensätzlichkeit: „Diese alle Kategorien (auch die Kategorie der Dialektik) entkategorisierende Wirklichkeit nennt Eckhart wiederum Einheit" (22f). Eckhart wolle „über den Weg der Bewusstseinsführung die Menschen zum Erleben dieser Wirklichkeit der Ein-

heit führen", die in einer wechselseitigen Offenheit der geschöpflichen und der göttlichen Wirklichkeit" bestehe. Der nach dem Vorbild Jesu Christi völlig für Gott offene Mensch könne dann „eventuell eine Offenheit für alle Geschöpfe empfangen, wie sie der vollkommenen Offenheit Gottes selbst entspricht. Darin könnte er wirkliche Erfüllung erfahren" (23).

Wer sich gründlich mit Eckharts Texten beschäftigt hat und Eckharts eigenen Verstehenshilfen und Akzentsetzungen bei der Interpretation dieser Texte Gewicht beimisst, bemerkt, dass B. von Sehen, Erfahren, Spüren und Erleben der Einheit spricht, während Eckhart selbst dieses Wortfeld vermeidet und zum Mitdenken und Umdenken, zum (selbstverständlich denkend zu vollziehenden) Durchbrechen gegenstandsorientierter Vorstellungen von Gott und Seele einlädt. (Vgl. auch 145, 147, 236 u. ö., wo B. den theoretischen Zusammenhang, den Eckhart darlegt, zu einem Gegenstand des Ahnens und Erlebens macht.) Die Themenstellung ihrer Arbeit legt ihr nahe, die Perspektive der Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf durchgängig beizubehalten. Diese hat für Eckhart ihre Berechtigung auf der Ebene der bestimmten Seienden und ihres Verhältnisses zum absoluten Sein, nicht jedoch, wenn er Geistiges als Geistiges, beispielhaft: das Verhältnis des gerechten Menschen, insofern er gerecht ist, zur Gerechtigkeit, bedenkt. So kündigt sich an, dass B. die von Eckhart selbst herausgestellte grundlegende Bedeutung der Perspektive des Gerechten als Gerechten, der Vernunft als Vernunft für sein Denken herunterspielen wird. Eckhart unterscheidet transzendentalphilosophisch zwischen dem Bedenken raum-zeitlich begrenzter und bestimmter Dinge in ihrer radikalen Abhängigkeit vom absoluten Sein einerseits und dem Denken des Denkens andererseits. Dieses erkenne, dass unser Erkennen als Erkennen durch seine eigene Tätigkeit aus seinem wesensgleichen Prinzip, dem göttlichen Erkennen, hervorgehe und in seinem Selbstvollzug dieses Prinzip als Prinzip hervorbringe (Näheres bei B. Mojsisch, Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit, 1983 und I. Kampmann, Ihr sollt der Sohn selber sein, 1996). Konsequenterweise spricht Eckhart nie vom „Erleben einer zweiten Wirklichkeitsebene der Einheit von Mensch und Gott". Die dritte Ebene, durch die Eckhart schließlich die beiden vorherigen in ihrer Gegensätzlichkeit überwinde und die er wiederum Einheit nenne, bezeichnet die Autorin als „alle Kategorien (auch die Kategorie Dialektik) entkategorisierende Wirklichkeit". Wenn sie dann, ihrer Analyse vorgreifend, das „Erleben dieser Wirklichkeit der Einheit" als „eine wechselseitige Offenheit der geschöpflichen und der göttlichen Wirklichkeit" präzisiert (23), scheint sie davon auszugehen, dass Eckhart auch den Seelengrund noch als geschöpfliches Sein denkt und ihn daher dem göttlichen Sein gegenübergestellt sieht.

Diese Vermutungen bestätigen sich. Christine Büchners Interpretation tendiert dazu, Eckharts Denken in theologische Denkgewohnheiten einzupassen. Ohne auf eine entsprechende Äußerung Eckharts zurückgreifen zu können, geht sie davon aus, Eckhart habe mit seiner Analogielehre die Einseitigkeit seiner frühen These, das Wesen Gottes sei Erkennen, korrigieren wollen. Das führt zu Ungenauigkeiten in der Interpretation. So rechnet sie zum Beispiel eine von Eckhart referierte Theologenmeinung zum geschaffenen Intellekt und zum *lumen gloriae* zu seinen eigenen Auffassungen und versucht dann, sie mühsam und in Eckhart fremden Formulierungen mit anderen Aussagen Eckharts in Einklang zu bringen (136–138). Sie verwischt für Eckhart wichtige Differenzierungen, wenn sie „der Kreatur/dem Geschöpf" Möglichkeiten zuspricht, die nur dem Menschen aufgrund des Erkennens zukommen (78, 154 u. ö.), oder einfach mit „unser Sein" wiedergibt, was im Zitat „ens creatum" heißt (79, 82, Anm. 174).

Im Rahmen dieser Rezension kann lediglich ein grober Überblick über die zentralen Thesen der Autorin zu Eckharts Schöpfungsverständnis gegeben werden. Aus seinen lateinischen Schriften arbeitet sie folgende Zusammenhänge heraus:

In seinen Pariser Quaestionen bestimmt Eckhart Gott im Unterschied zu seiner Schöpfung dadurch, dass Gott wesenhaft Erkennen sei, das dem Sein als sein ganz anderer Ursprung gegenüber stehe. Dadurch könne Gott gedacht werden ohne die Begrenzung, wie sie das geschöpfliche Sein bestimme. Andererseits käme aber auch dem Erkennen eine Defizienz zu, „weil wir auch den Intellekt nicht losgelöst von unserer geschöpflichen Erfahrung denken können" (152), deshalb korrigiere Eckhart diese Wesensbestimmung Gottes in den Schriftkommentaren durch die Bezeichnung Gottes als des *esse absolutum*, dem alles konkret Seiende durch die Mitteilung des einen Seins eng verbunden und zugleich durch sein Nichtsein aus sich selbst unendlich fern ist. Durch den Schöpfer und Geschöpf verbindenden Seinsbegriff betone Eckhart die Einheit der gesamten Wirklichkeit, nivelliere aber die Einzigartigkeit jedes Geschöpfes. In einem dritten Gedankenkomplex verbinde Eckhart schließlich die beiden Ansätze miteinander, indem er den innertrinitarischen Prozess und die Schöpfung der Welt miteinander verknüpft: Das Sein Gottes ist übersprudelnde Seinsfülle, aus der in Ewigkeit der Sohn gezeugt und der Schöpfung Sein gegeben wird. Mit der Intellektualität Gottes denke Eckhart seine Unbegrenztheit, die alles konkurrenzfrei sein lasse, mit dem Begriff des absoluten Seins drücke er die Gewissheit aus, dass die Schöpfung, da sie aus Gott ist, nicht zunichte werden kann. Die Schöpfung „hat Sein, aber nicht ihr eigenes", das Wesen des Geschöpfes ist „ein *esse ex altero et ad alterum*" (153). Der Mensch habe als einziges Geschöpf „durch das, was einmal Seele, ein andermal Intellekt genannt wird, eine Ahnung des Wesens Gottes und daher die Möglichkeit, ihn in der Übersteigung seines eigenen geschöpflichen Wesens zu erkennen" (152). Leider reduziert B. Eckharts Denken über das Verhältnis zwischen Vernunft und Gott auf den Analogiegedanken, obwohl Eckhart für das Verhältnis des *intellectus inquantum intellectus* zum göttlichen Wesen den Begriff *generatio* (Geburt/Zeugung) verwendet, den er streng vom analogen Begründungsverhältnis der *productio* oder *creatio* eines Seienden durch das göttliche *intelligere* unterscheidet. Daher verstellt ihre Abhandlung über die „*generatio* als Lebensgrundlage und Ziel des Menschen" (145–151) den Gedanken Eckharts mehr, als dass sie ihn klärt. B. fasst als Ergebnis zusammen: „Mit der Erkenntnis der eigenen Mangelhaftigkeit, der die totale Zuwendung Gottes entgegenkommt, hat der Mensch eine Verantwortung für die Schöpfung. Er kann, wenn er selbst sein Wesen in der *generatio* als Bezug begreift, die Geschöpfe, die sich dieses Bezugs nicht bewusst sind, in das Geschehen der *generatio* mit hineinnehmen, in der es kein Außerhalb mehr gibt, indem er nämlich zu ihnen den Bezug aufnimmt" (155, vgl. auch 73–78). Abgesehen davon, dass der Mensch immer schon in Bezug steht zu den Geschöpfen, hier also spezifische Angaben über einen verantwortlichen Umgang mit ihnen fehlen, bleibt die Autorin für ihre Bestimmung einer Aufgabe des Menschen bezüglich der Schöpfung, soweit ich sehe, Belegstellen aus Eckharts Werken schuldig.

In den deutschen Werken, so Christine Büchner, zeigt Eckhart in immer neuen Ansätzen auf, welche Folgerungen der einzelne Mensch aus „dem ontologischen Status des Geschöpfes" (168) ziehen solle. Diesen verstehe Eckhart vor allem als Abgegrenztsein, der Mensch jedoch sei auch „in Eigenständigkeit freigesetzt" (168), könne und solle die „Selbstbezüglichkeit" lassen und „ohne Angst um das Selbst und damit nicht mehr in Abgrenzung zu den Dingen und zu Gott" gelassen leben (185). Auch in diesem zweiten Teil der Arbeit stützt B. ihre Interpretation auf die Annahme, Eckharts Sicht des Menschseins sei in seine Analogielehre zu integrieren (vgl. etwa 221). Daher findet sie die Vergleiche, in denen Eckhart in den „Reden der Unterweisung" und den frühen Predigten über die Einheit Gottes und der Seele spricht, „sehr irritierend". Eckharts Denken der Einheit sei jedoch theologisch annehmbar, wenn er sie als „Unterschiedenheit ohne gleichzeitige Trennung", als „Innigkeit", also personal verstehe (198). In ihrer Analyse der späten Predigten und Traktate unter der thematischen Hinsicht „Bezugsmodell Sein-Bewusstsein" erarbeitet B. im Wesentlichen noch einmal, was in der fundamentaltheologischen Studie der Rez.in bereits vorlag, auf die sie auch für zwei Aspekte hinweist. Schließlich zieht sie die Dokumente aus dem Prozess gegen Meister Eckhart heran, um sein Denken im historischen Kontext kirchlicher Auseinandersetzung anschaulicher zu machen. Sie äußert die angesichts Eckharts gesamter Werke wirklich erstaunliche Vermutung, die Schlüsselfunktion, die das Erkennen in seinem Werk habe, sei auch der pastoralen Absicht zu verdanken, der auf ekstatisches Erleben fixierten Frauenfrömmigkeit seiner Zeit ein Korrektiv entgegen zu setzen (262f). Eckhart sei nicht der „Erfinder einer neuzeitlichen Autonomie" gewesen, sondern habe einen Primat der Beziehung zwischen Gott und Mensch vertreten: „Gerade die radikale Herkünftigkeit des Menschen setzt den Menschen frei" (273). Auch wenn sie in manchen Metaphern Eckharts zurücktrete, sei die Transzendentalität des freisetzenden Grundes von Eckhart stets herausgestellt worden.

Der Frage, ob in der Einheit tatsächlich noch die Personalität Gottes und des Menschen gewahrt bleibt, widmet die Autorin den dritten Teil ihrer Arbeit. Wichtig ist die Passage am Schluss (ab 358), in der sich B. auf Eckharts personale Vorstellungen abweisende Metaphern für die Einheit einlässt. Weil sie diesen Aussagen Eckharts systematische Konsistenz zutraut, gelingt es ihr, Erhellendes über die Bewahrung des personalen Moments in der vollkommenen Einheit zu sagen: Indem er für die rückhaltlose Hingabe Gottes an alles und alle das naturale Bild des Überfließens benutzt, was die absolute Verlässlichkeit Gottes zum Ausdruck bringe, mache Eckhart Mut, das Beharren auf dem Eigenen loszulassen. Wenn die Seele dieses Wagnis eingeht und sich in die Einheit hineingibt, erhält sie sich darin „mit all ihren Beziehungen in einer konkurrenzfreien Weise wiedergeschenkt" (359), denn Einheit sei gerade „die Absolutheit von freier personaler Beziehung als Entgrenzung von jeder Entfremdung" (361f). Damit klar sei, dass keine „Restfremdheit" und damit ein Furcht einflößendes Konkurrenzverhältnis zwischen Mensch und Gott bestehen bleibe, gebe Eckhart dem Begriff „Einheit" den Vorzug vor „Gleichheit". Indem er die Einheit durch das Verb „wohnen" mit Innigsein und Heimat verbinde, sie aber auch mit einer „stillen Wüste, in der niemand daheim ist" (Predigt 48) vergleiche, bringe er die „Aufhebung des Gegensatzes zwischen personaler Nähe [...] und einer Einheit durch totale Entgrenzung" zum Ausdruck. „Weite und Vertrautheit werden eins, wenn mir niemand mehr fremd ist und ich überall zu Hause bin". Die „Heimat in der Heimatlosigkeit" ist „Licht", in dem „keine trennenden Konturen „ sichtbar sind, „Wirken, das nicht aus einem Defizit heraus entsteht und daher ganz Ruhe ist" (364).

Was Eckhart in den Predigten 28, 52 und 77 über das Ich als Ich sagt, etwa: „Dass Gott Gott ist, davon bin ich die Ursache; wäre ich nicht, dann wäre Gott nicht Gott", „Als ich in meiner ersten Ursache stand, da hatte ich keinen Gott,

da war ich Ursache meiner selbst" (Predigt 52), oder: „Was ich bin, das gehört keinem Menschen als mir allein, weder einem Menschen, noch Engel noch Gott, außer insofern ich eins mit ihm bin; es ist eine Lauterkeit und eine Einheit" (Predigt 28) belegt, dass Eckhart auch den Gedanken der Vorgängigkeit des Ich, insofern es nichts als Ich ist, gedacht hat. In eine Schöpfungstheologie sind diese Aussagen nicht mehr integrierbar, daher wohl finden sie im vorliegenden Buch keine Erwähnung.

Aus Platzgründen kann hier auf das theologiegeschichtliche Kap. IV, in dem Eckhart in detaillierten Analysen zu Pseudo-Dionysius Areopagita, Johannes Scottus Eriugena, Augustinus, Thomas von Aquin und Dietrich von Freiberg in Beziehung gesetzt wird, nicht näher eingegangen werden. Im V. Kap. bringt Christine Büchner Eckharts Verhältnisbestimmung von Gott, Mensch und Schöpfung zunächst unter thematischen Schwerpunkten mit den schöpfungs- und trinitätstheologischen Entwürfen von Karl Rahner, Béla Weissmahr, Hans Kessler, Gisbert Greshake und Helmut Hoping ins Gespräch. Sie arbeitet heraus, dass Eckharts Verständnis der dialektischen Einheit von Transzendenz und Immanenz Gottes im Verhältnis zur Schöpfung und die besondere Rolle, die dem Menschen zukommt, mit Rahners Ansatz korrespondiere, dass Eckhart aber vom dialogischen Denken der Moderne her, wie es Kessler für die Schöpfungstheologie fruchtbar mache, ergänzt werden müsse und könne. Von der Trinitätstheologie Eckharts her, der die Dreifaltigkeit Gottes in seiner Einheit begründet denke, könne einer Tendenz zu tritheistischen Vorstellungen, etwa bei Greshake, entgegengewirkt werden (469–500). Die theozentrische Metaphysik Meister Eckharts, die das Geschöpf als Wesen in Beziehung gerade aufgrund seiner Mangelhaftigkeit auf die absolute Fülle Gottes hingeordnet sehe und dadurch unendlich aufwerte, weil die Verwiesenheit auf Gott die einzige Verwiesenheit sei, „die nicht abhängig macht, sondern öffnet" (502), sei dem biblischen Schöpfungsverständnis konform und gerade heute eine froh machende Herausforderung, wie sich mit Hilfe von Rahners transzendental-anthropologischem Ansatz verdeutlichen lasse (500–507).

Dann prüft die Autorin, ob Eckharts dialektische Schöpfungssicht mit heutigem Denken über Subjektivität, Personalität und Freiheit zu vereinbaren ist. Dabei stützt sie sich erfreulicherweise auf die transzendentale Dialogik von Johannes Heinrichs, die bisher zu Unrecht wenig rezipiert wurde (524–531). Sie setzt Gedanken Heinrichs aus seinem Aufsatz „Sinn und Intersubjektivität" in Beziehung zu Eckharts *imago*-Lehre: Bei Heinrichs sei Sinn eine dialektische Einheit von Gehalt und Vollzug, so wie nach Eckhart die Gerechtigkeit nicht ohne den Gerechten sein könne und umgekehrt. Das sinnvollziehende Subjekt als Woher des Sinnvollzugs sei nach Heinrichs so auf die Andersheit bezogen, dass die Äußerlichkeit oder Transzendenz der Andersheit für das Ich nur als Innerlichkeit bestehe. Von Heinrichs Ansatz beim Subjekt her lasse sich Eckharts von der Einheit Gottes her entwickelte Dialektik des Subjekts ergänzen. Für beide Denker werde Sinn immer zugleich gesetzt und empfangen, so dass die Andersheit gleichursprünglich zum Sinnvollzug dazugehöre. Wenn Eckhart davon spreche, man dürfe „nicht an der Kreatur festhängen", meine er damit, dass es möglich sei, „die unmittelbare Einheit mit Gott zu erfahren, wann immer ich mich unbedingt einlasse auf ein solches Geschöpf", da Gott ganz mit seinem Sein in jedem Geschöpf sei (526f). Hier trifft B. leider weder die Intention Eckharts, noch wird sie der Sinnanalyse Heinrichs gerecht. Mit dem Begriff „Geschöpf" meint Eckhart jegliches bestimmte Seiende, auf das mich unbedingt einzulassen mir eindeutig den Zugang zum gegenwärtigen Gott verstelle. Johannes Heinrichs unterscheidet in seiner Sinnanalyse vier Sinnelemente, die nicht aufeinander zu reduzieren und in jedem Sinnvollzug nachweisbar seien: Ich, Du / Ihr (im Grenzfall das eigene Ich als vorgestelltes), die objekthafte Andersheit und das Sinnmedium (Sprache, Kultur, Gott als umgreifender Sinnhorizont). Von seinem Denken her ließe sich wirklich zeigen, dass der Bezug auf die objektive Welt, die dialogische Beziehung zu anderen Menschen, das unvertretbare Ausgehen vom eigenen Ich und die Inanspruchnahme des Sinnhorizontes zusammenkommen müssen, damit sinnvolle Wirklichkeit entsteht. Bei Eckhart bleibt die Bedeutung der objektiven Welt und der konkreten Intersubjektivität zugunsten eines unmittelbaren Ineinander von Ich und Sinnhorizont / Gott durchgehend „unterbelichtet". Dies bemerkt B. noch, gewichtet es aber nicht sehr stark, da sie von ihrer Eckhartinterpretation her dieses Manko sogar noch übersteigert und eine „absolute Entgrenzung und Offenheit Gottes und des Geschöpfes füreinander" als Vollendung menschlicher Sinnsuche preist, eine Einheit, in der die Hineinnahme der ganzen Schöpfung zwar behauptet, nicht aber gezeigt werden kann. Daher haben mich auch Ausblick und Anregungen am Schluss, vor allem zu einer Schöpfungsspiritualität und Schöpfungsethik im Ausgang von Meister Eckhart, wenig überzeugt.

Christine Büchner hat eine außerordentlich aspektreiche und nachdenkenswerte Untersuchung zum Denken Meister Eckharts vorgelegt, deren integrierender Grundgedanke trotz seines Anspruchs – selbstverständlich – nicht frei von perspektivischen Verzerrungen ist. Ein solcher Versuch verdient weitere Auseinandersetzung, nicht nur unter Eckhart-Spezialisten.

Bochum Irmgard Kampmann

Wirz, Christian: **Der gekreuzigte Odysseus.** „Umbesetzung" als Form des christlichen Verhältnisses zur Welt als dem Anderen. – Regensburg: Friedrich Pustet 2005. 300 S. (ratio fidei, 28), kt € 34,90 ISBN: 3–7917–1985–8

Entmythologisierung war eines der großen Schlagworte christlicher Theologie des 20. Jh.s. Die Spätfolgen dieses Unternehmens sind heute bis in die Kinderpastoral hinein zu spüren: der Nikolaus als Bringer guter Gaben ist in Kindergärten und bei Nikolausfeiern der Gemeinden angehalten, seine Gewänder erst vor den Augen der Kinder anzulegen. Seine leibhafte Erscheinung ist gefragt, aber nur so, dass es auch das kleinste Kind begreift: es ist alles nur Theater.

Im Mittelpunkt der Diss. von Christian Wirz, die unter dem Titel „Der gekreuzigte Odysseus. ‚Umbesetzung' als Form des christlichen Verhältnisses zur Welt als dem Anderen" im Verlag Friedrich Pustet in der Reihe „ratio fidei" erschienen ist, steht eine Figur des griechischen Mythos, deren Faszinationsgeschichte als „Heros des Überlebens" (Klaus Heinrich) bis in die Gegenwart reicht. Sie beschäftigt sich auch mit der Mythoskritik, angefangen bei den Kirchenvätern, wobei der Umgang mit dem Mythos selbst exemplarisch für den Umgang mit der „Welt", bzw. mit dem „Anderen" steht. Christliche Theologie war in ihren Anfängen auch „Arbeit am Mythos", für deren Analyse Christian Wirz Blumenbergs Konzept der „Umbesetzung leer gewordener Bedürfnisstellen" aufgreift. Die Dialektik des Kreuzes wird hineingetragen in die Auseinandersetzung mit dem Mythos.

Der erste Teil der Arbeit ist dem Odysseusmotiv bei den Kirchenvätern gewidmet, genauer gesagt ihrer *relecture* der Sirenenepisode. Sie fügt sich ein in den ganzen Fundus nautischer Symbolik in der patristischen Literatur, den Hugo Rahner als Erster einem breiteren Publikum zugänglich gemacht hat. Der gefesselte Odysseus wird hier als der Christ gedeutet, der sich ans Kreuz bindet und gebunden den Sirenengesängen, den Verlockungen der Welt also, widerstehen kann. Die Sirenen stehen durchaus für die Ambivalenz des Erotischen, aber auch für die Verheißungen der heidnischen Philosophien und der christlichen Häresien. Es gehört zum Realismus der Väter, dass sie die Geschlechterspannung in der Ambivalenz des Weltlichen nicht verleugnen. Die Kurzformel für den Umgang der patristischen Autoren mit dem Mythos lautet „Abwehr durch Überbietung". Was Christian Wirz am Beispiel des Umgangs der Väter mit dem Sirenenmythos zeigt, steht exemplarisch für den Umgang mit der Welt als dem Anderen des Kreuzes.

Kreuzesbindung als Form des Umgangs mit dem Nichtchristlichen ist auch das Stichwort, unter dem im folgenden Teil der Arbeit die Kreuzestheologie sechs prominenter Theologen des 20. Jh.s, je drei katholischer und protestantischer Provenienz, beleuchtet wird. Die Frage wird zugespitzt auf die Erlösungsmächtigkeit des Kreuzes. Inwiefern kann das Kreuz Christi Erlösung bewirken? Inwiefern ist das Kreuz ein Opfer? Im Zusammenhang mit der Theologie Jürgen Werbicks wird der Gedanke einer Methaphorizität der Erlösung ins Spiel gebracht, der an späterer Stelle weitergeführt wird.

Zunächst wird mit dem dritten Teil der Arbeit eine hermeneutische Reflexion eingefügt. Dazu greift der Autor zum einen auf die Untersuchungen des Altphilologen Christian Gnilka zum Begriff der *chrêsis*, des rechten Gebrauchs, bei den Kirchenvätern zurück. ‚Rechter Gebrauch der Welt' bedeutet, an der ‚Conversion' der Welt zu arbeiten, gleich Bienen den Nektar auch der heidnischen Weisheit sammeln, um etwas Neues – den Honig christlicher Gotteserkenntnis – zu produzieren. ‚Rechter Gebrauch der Welt' heißt nicht ihre Zerstörung sondern ihre Verwandlung. – Im zweiten Schritt wird Blumenbergs Begriff der ‚Umbesetzung', den er als Alternative zum Denkmodell der ‚Säkularisierung' entwickelt hat, aufgegriffen. Sprachliche Formeln, die sich über Epochenschwellen hin erhalten, verweisen nicht auf Inhalte, sondern auf Bewusstseinsfunktionen. Diese wiederum sind mit der Sprache durch die metaphorische Struktur des Mythischen verbunden. „Ohne Mythos keine Umbesetzung" (139). Unter dem Blickwinkel von Blumenbergs Umbesetzungs-These wird dessen Mythostheorie erläutert. Blumenbergs Lesart der Matthäuspassion verdeutlicht den Unterschied zwischen einer Theologie begrifflicher Spekulation (die bei ihm unter das Verdikt der ‚Gottesvergrößerung' fällt) und einer Theologie (wenn man so will), die auf leer gewordene Bedürfnisstellen antwortet: sie ist wesenhaft *erzählend*. Kann Blumenbergs „Programm der Remythisierung des Christentums" (162), das im Begriff der ‚Umbesetzung' steckt, tatsächlich nicht nur gegen (wie bei Blumenberg), sondern auch für das ‚real existierende' Christentum verwendet werden?

Im vierten Teil werden bereits Schlussfolgerungen aus den vorangehenden drei Kap.n gezogen. Der mythische Realismus, den Blumenberg der Matthäuspassion bescheinigt, ist mit dem Selbstverständnis christlichen Glauben nicht ohne weiteres vereinbar. Das Kreuz Jesu Christi ist als historische Tatsache Fundament des christlichen Glaubens. Zugleich aber ist es für den Christen unendlich bedeutsam. Die Bedeutsamkeit gewinnt es aus seiner Verbindung mit dem mythisch-metaphorischen Untergrund. Das Kreuz Christi ist beides: historische Tatsache und Metapher. Christian Wirz nennt es: ein metaphorisches Ereignis.

Der etwas abrupte Übergang vom Mythos zur Metapher wird verständlicher durch einen Theologen, der eine Theologie von der Symbolik des Kreuzes, die zugleich eine Theorie der Sprache ist, entwickelt hat: Günter Bader. Das Symbol (Bader steht hier zunächst unübersehbar in der Tradition der deutschen Romantik) wird von ihm als „Sprache des Dings, die Sprache Gottes in der Sprache der Menschen ist" (179) verstanden. Das Symbol par excellance ist das Kreuz Christi, genauer gesagt das Kreuz*opfer* Christi, dem ein „Realtausch von Sprache und Ding" (181) zugrunde liegt. Der Tod Jesu wird in seiner reinen Passivität mit einem Naturereignis verglichen. So wie der Natur keine geradlinige, sondern zyklische Zeit eingeschrieben ist, eignet der Passionsgeschichte szenische Wiederholbarkeit. Damit geht sie über in den Mythos – v. a. aber wird ihre Verbindung zum Ritus erkennbar. Der Zusammenhang von Mythos und Ritus hätte m. E. noch deutlicher herausgearbeitet werden können. – Wie aber

wird das Kreuz zum Heilsereignis? „Das Kreuz Christi ist der Beginn der Remetaphorisierung der Welt [...] In diesem Sinne ist das Kreuz die Urumbesetzung der Welt: die Bedürfnisstellen bleiben, aber sie sind convertiert zu Stellen des Gottesempfangs [...]" (193). In diesem Sinne ist das Kreuz Christi gleichsam das Zentrum aller Verwandlungsmacht, die nicht nur den, der sich an sie bindet, befreit, sondern auch die Sirenen, die hier gerade in ihrer erotischen Anziehungskraft für die Verheißung von Erkenntnis stehen, verwandelnd erlöst.

Die Arbeit hätte an dieser Stelle enden können, aber Christian Wirz macht der Leserin und dem Leser die Freude, ihnen verschiedene Odysseusgestalten in der Philosophie und Literatur des (mit einer Ausnahme) 20. Jh.s zu präsentieren. Neben Adorno und Horkheimer, werden u. a. Texte von Joyce, Kafka und Claudel interpretiert. Dass dieser letzte Teil der Arbeit nicht bloß unterhaltsame Zugabe ist, wird deutlich, wenn man diesen letzten mit dem zweiten Teil der Arbeit, in dem sechs Theologen der gleichen Epoche vorgestellt wurden, vergleicht. Während dort, am deutlichsten vielleicht bei Karl Rahner, die Frage der Geschlechterpolarität als einer Matrix des Umgangs mit dem „Anderen" völlig wegtaucht, ist sie dort, wo der Mythos *erzählend* wieder aufgenommen wird, greifbar. In der Literatur taucht das Verdrängte der Theologie wieder auf.

Christliche Theologie ist seit ihren Anfängen in gewisser Hinsicht Entmythologisierung. Trotzdem kann christlicher Glaube sich nicht ausschließlich auf historische Fakten stützen ohne deren Verbindung zu einer existentiellen Bedeutsamkeit, die sich aus der menschlichen Bedürftigkeit speist. Eine Entmythologisierung im Gefolge Bultmanns, die nicht sieht, wie im Mythos existentielle Erfahrungen ausgedrückt sind, hat für den Ritus der katholischen Kirche fatale Folgen nach sich gezogen. Die anthropologische Plausibilität des Messopfers wird den Maßstäben eines sozialpädagogisch orientierten Eventmarketings untergeordnet. Aber kann die Antwort auf die Entmythologisierung einfach Remythologisierung heißen? Das Verdienst der Arbeit von Christian Wirz ist es zu zeigen, wie christliche Existenz darin besteht, eine Balance zu finden – eine Umgangsform – zwischen dem Kreuz und der Welt, die den Stachel im Fleisch, der das Christentum sein soll, genauso wenig verleugnet, wie es die Welt als Illusion verdammt und als Ganze verwirft. Der Realismus des Mythos wird dabei als Ausdruck menschlicher Bedürfnisse gewürdigt, zugleich in einem eschatologischen Horizont gesehen: Die Bestimmung des Christen ist es nicht, nach einer Fahrt durch das Totenreich heimzukehren zu Frau und Kind, sondern gebunden an den Einen, der, „hinabgestiegen in das Reich des Todes" und als „Erstlingsgabe" auferstanden ist, seine Heimkehr in der Erlösung der ganzen Schöpfung zu erwarten.

Potsdam Corinna Schwarz

Kirchenrecht

Bunge, Alejandro W.: **Las claves del Código**. El libro I del Código de Derecho Canonico. – Buenos Aires: San Benito 2006. 377 S., kt arg. $ 44,00 ISBN: 987–1177–42–9

Die Normae generales, die Canones des Codex Iuris Canonici, die im ersten Buch das begriffliche Handwerkszeug des Umgangs mit dem Gesetzbuch formulieren, sind kein beliebter Gegenstand kanonistischer Veröffentlichungen. In deutscher Sprache gibt es ein (allerdings mit Eherecht kombiniertes) Buch darüber (Hans Heimerl / Helmuth Pree, Allgemeine Normen und Eherecht, Wien 1983). Im übrigen wird dieser Sachbereich in umfangreicheren Gesamtlehrbüchern (z. B. Aymans-Mörsdorf, Kanonisches Recht, Bd I, Paderborn 1991) und Kommentaren behandelt (durch H. Pree und H. Socha im Münsterischen Kommentar zum CIC). Der vorliegende Bd kommt aus Argentinien und ist in spanischer Sprache geschrieben.

Der Inhalt ergibt sich aus dem CIC, wenn ihm auch ein Kap. vorangestellt ist, das mit „pasos preliminares" – erste Schritte überschrieben ist. Sie beinhalten eine Einführung in das kanonische Recht, in den CIC und in dessen Buch I. Dem Leser wird die Bedeutung des Rechtes für die Kirche erklärt, der Aufbau des CIC dargestellt und auf die Prinzipien hingewiesen, die der Codex-Reform entsprechend den Beschlüssen der Bischofssynode von 1967 zugrundegelegt werden sollten.

Was in den Allgemeinen Normen geregelt ist, sei dem nicht kanonistisch bewanderten Leser genannt: Jeweils unter eigenen Titeln werden behandelt: Gesetze, Gewohnheitsrecht, Allgemeindekrete und Instruktionen, einzelne Verwaltungsakte, Statuten und Ordnungen, physische und juristische Personen, Rechtsakte, Leitungsgewalt, Kirchenämter, Verjährung, Zeitberechnung.

Man merkt beim Lesen dieses Buches, dass dem Autor das Thema ein Anliegen ist, dass es ihm auch wichtig ist, die Relevanz der „trockenen Materie" dem Leser – ursprünglich wohl dem Hörer – zu vermitteln, ihn mitzunehmen in die Gedankenwelt des Rechtssystems der Kirche.

Als Beispiel für die sachgerechte und unparteiliche Art der Erörterung sei das Thema der Leitungsgewalt – potestas regiminis – herausgegriffen. Bunge leitet sein Kap. XIII mit Ausführungen über die drei Ämter Christi ein, mit Überlegungen zur Systematik des CIC – für das Lehr- und das Heiligungsamt gibt es ein eigenes Buch, für das Leitungsamt aber nicht –, zieht eine Verbindung zwischen dem heutigen Normbefund und der Nota explicativa praevia zu LG 22 und macht deutlich, welcher der in der Kanonistik streitigen Denkrichtungen der Autor der Nota verpflichtet war.

Zum can. 129, der Geweihten die Inhaberschaft von Leitungsgewalt zuordnet, während er Laien die Möglichkeit einräumt, an ihrer Ausübung mitzuwirken, stellt er knapp und pointiert die Diskussionen in der Reformarbeit dar, das streitig gebliebene Problem der Vereinbarkeit von cann. 129 und 274 (nur Kleriker können Ämter mit Weihe- oder Leitungsgewalt innehaben) einerseits und dem Faktum des Laienrichters andererseits, der unbestreitbar sowohl ein Kirchenamt innehat als auch darin Leitungsgewalt ausübt. Ohne eine abschließende Deutung formulieren zu wollen, sympathisiert er doch erkennbar mit dem Theorie-Ansatz von Stickler und Beyer, dass es nicht nur eine Art von Leitungsgewalt in der Kirche gebe – die „weihebasierte" –, sondern auch eine solche, die nicht auf der Weihe beruht – ein Modell, das in einem der Schemata zum CIC auch vorgeschlagen worden war, dann aber unter dem Einfluss der Münchner Schule nicht umgesetzt wurde. (Auf diesen Einfluss weist Winfried Aymans im Vorwort des dritten Bdes des oben genannten Lehrbuchs hin, in dem er die gute Zusammenarbeit mit Kardinal Ratzinger in Erinnerung ruft, der in der Tat Thesen der Münchner Schule in die Codex-Reform transportiert hat.)

Zusammenfassend: Ein engagiert und doch nüchtern geschriebenes Buch, das verlässliche Auskunft gibt und die Allgemeinen Normen so liebenswert macht, wie es denn möglich ist.

Münster Klaus Lüdicke

Rieger, Rafael M.: **Communiter sint sacerdotes**. Standesanforderungen für Dozenten an den staatlichen Katholisch-Theologischen Fakultäten in Deutschland nach Kirchen- und Staatskirchenrecht. – Essen: Ludgerus 2005. VII, 179 S. (Beihefte zum Münsterischen Kommentar, 41), kt € 34,00 ISBN: 3–87497–251–8

Der Grundsatz „Communiter sint sacerdotes" (Die Professoren der Theologie sollen für gewöhnlich Priester sein) wurde formuliert in Nr. 33 der Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis [RFIS] vom 6. 1. 1970, editio apparata post Codicem Iuris Canonici promulgatum vom 19. 3. 1985. Dieser Grundsatz, auch „communiter-Formel" genannt, wurde durch das Dekret des Apostolischen Stuhls von 1972, mit welchem der Beschluss der Deutschen Bischofskonferenz „Habilitation und Berufung von Nichtpriestern an den Katholisch-Theologischen Fakultäten und Philosophisch-Theologischen Hochschulen" von 1972 rechtsverbindlich gemacht wurde, ausdrücklich für die Berufung von Professoren der Theologie der Katholisch-Theologischen Fakultäten an staatlichen Universitäten im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz übernommen. Durch die Aufnahme der Bestimmung von 1972 in die Akkommodationsdekrete des Apostolischen Stuhls von 1983 zur Apostolischen Konstitution „Sapientia Christiana" von 1979 für den Bereich der Deutschen und der Österreichischen Bischofskonferenz wurde diese Rechtslage bestätigt. Seither kam es hinsichtlich Verbindlichkeit und Anwendung der communiter-Formel bei der Berufung von Laien zu Professoren in theologischen Disziplinen immer wieder zu Komplikationen und teilweise zu heftigen Protesten und auch zu schwerwiegenderen Konflikten. Desto größer war der Mangel, dass es zu diesem Problem bislang keine monographische Studie gab. Dieses Defizit ist nun mit der vorliegenden Arbeit in optimaler Weise behoben.

In seiner kanonistischen Lizentiatsarbeit im Aufbaustudiengang „Lizentiat im Kirchenrecht" an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster stellt P. Rafael Rieger OFM die gegenwärtige Rechtslage in kirchen- und staatskirchenrechtlicher Sicht dar. Er will die strittigen Fragen, wie er mehrmals betont (vgl. z. B. 1, 155) objektiv und nüchtern erörtern. Wenn er erklärt, dass er „von außen kommend" (1), aber nach abgeschlossenem theologischem Studium, die Fragen erörtern will, kann das nur so verstanden werden, dass er sich der Problematik der „communiter-Formel" erst während seines kanonistischen Aufbaustudiums „voll bewusst" geworden ist.

„Schlaglichter gegenwärtiger Praxis" leiten die Arbeit mit einer ausführlichen „Problemanzeige" ein (I. Kap., 3–23). In ihr wird die Problematik der sogenannten „Priesterquote" aufgezeigt, die „keine rein akademische ‚quaestio disputata'" ist. Der Priestermangel führte zu einem Mangel an priesterlichen Kandidaten für das Lehramt in theologischen Disziplinen. Andererseits qualifizierten sich immer mehr Laien (männliche und weibliche) für diese Aufgabe, mit der Folge, dass die Frage der Zulässigkeit des Standeserfordernisses der Priesterweihe immer aktueller wurde. Erst spät werden Vorgehensweise und Gliederung der Arbeit vorgestellt (19–22). Sie soll zwei Hauptteile enthalten, die in der gewählten Gliederung als solche allerdings nicht kenntlich gemacht sind: erstens die einschlägige kirchenrechtliche Normierung (III. Kap.); zweitens die staatskirchenrechtliche Zulässigkeit des Standeserfordernisses (IV.–V. Kap.).

Für den historischen Rückblick „Zum historischen Hintergrund" (II. Kap., 25–41) sind folgende Feststellungen von Bedeutung: Gemäß dem CIC/1917 galt

für die Dozenten an den Priesterseminaren eindeutig das Standeserfordernis der Priesterweihe (vgl. c. 1360 § 1 CIC/1917). Noch 1954 war die Ansprache „Si diligis [...] pasce" von Papst Pius XII. am 31.05.1954 „von einer gewissen Skepsis und Argwohn der Laientheologie gegenüber geprägt"; man kann sie daher, wie der Autor darlegt, nicht als ausdrückliche Billigung der von Laien betriebenen Theologie interpretieren (27/28). Bei Yves Congar, Jalons pour une théologie du laicat (frz. 1952 / dt. 1957) lässt sich jedoch ein „Begründungsansatz" für das Standeserfordernis der Priesterweihe für Theologiedozenten erkennen (29). Eine Neuakzentuierung findet sich in der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" des Zweiten Vatikanischen Konzils (Art. 62 Abs. 7); danach soll Laien das Studium der Theologie ermöglicht und eine entsprechende Förderung zuteil werden. Damit war allenfalls an die Öffnung der Theologie für Laien als Theologiedozenten außerhalb der Institutionen für die Priesterbildung, einschließlich der katholisch-theologischen Fakultäten gedacht (30–32). Nachdem die Deutsche Bischofskonferenz noch 1963 die Habil. in theologischen Randfächern oder für eine Lehrtätigkeit an Pädagogischen Hochschulen selbst in Ausnahmefällen abgelehnt hatte (33–35), kam es erst 1968 zu der sogenannten Brückenfach-Regelung, die durch ein Dekret des Apostolischen Stuhls rechtswirksam wurde. Danach konnten in Einzelfällen und im Wege der Dispens Laien zu Habil. und Berufung in sieben benannten Rand- oder Brückenfächern in katholisch-theologischen Fakultäten zugelassen werden (35–38). Anschließend wird kurz auf den Wandel der Priesterausbildung von Trient bis 1970 eingegangen (38–41).

Im III. Kap. „Universalkirchliche und partikularkirchliche Normierung des Standeserfordernisses" (43–120) wird die derzeitige kirchliche Rechtslage ausführlich und umfassend in neun Schritten im Detail dargestellt. Die konkreten Normen der universalkirchlichen Grundordnung für die Ausbildung der Priester, darunter die als solche ausdrücklich bezeichnete Nr. 33 RFIS, sind kirchliche Gesetze, so dass die communiter-Formel eine Rechtsnorm mit gesamtkirchlicher Rechtsverbindlichkeit ist, die jedoch interpretationsoffen ist. Die Auslegung der einzelnen Worte der communiter-Formel ist zutreffend. R. kann darlegen, dass eine analoge Anwendung auf alle Einrichtungen gerechtfertigt ist, die Priester ausbilden, wie z. B. die theologischen Fakultäten. Zugestimmt werden muss den Feststellungen, dass ein gewohnheitsrechtlicher Ausschluss von Ordenspriestern vom Professorenamt durch die communiter-Formel nicht zu rechtfertigen ist, aber auch nicht der Ausschluss von der Habil., und dass „weder die communiter-Formel selbst, noch die RFIS/1970 in ihrer Gesamtheit, die Zulassung von Laien zum Professorenamt an bestimmte Bedingungen – wie etwa eine Genehmigung des Apostolischen Stuhls – oder genau umschriebene Einschränkungen – beispielsweise eine feste Quote – knüpfen" (59).

Aus dem Verweis (bei Nr. 33 RFIS) auf Nr. 5 des Dekrets „Optatam totius" des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Ausbildung der Priester kann, wie der Autor zutreffend feststellt, keine hinreichende Begründung für das Standeserfordernis der Priesterweihe für Theologieprofessoren abgeleitet werden; auch der Verweis auf Nr. 18 des Dekrets „Presbyterorum Ordinis" über Dienst und Leben der Priester kann nicht als Interpretationshilfe oder Begründung für die communiter-Formel angesehen werden (62). Der Versuch von Kardinal Zenon Grocholewski, Präfekt der Kurienkongregation für das Bildungswesen, (auf der Tagung in Würzburg 2001), das Standeserfordernis der Priesterweihe für Theologieprofessoren zu rechtfertigen, überzeugt nicht. „Denn allein durch den Empfang der Priesterweihe verändert sich die Qualität wissenschaftlicher Lehre nicht" (64).

In der partikularrechtlichen Umsetzung der communiter-Formel für den Bereich der Deutschen wie auch der Österreichischen Bischofskonferenz kommt es zur „Statuierung eines Regel-Ausnahmeverhältnisses", das umsichtig in allen Facetten dargestellt ist. Bei der Interpretation des Beschlusses der Deutschen Bischofskonferenz von 1972 hätten die Entwicklungsstufen der Anwendung und der Problematik, die nach 1972 aufgrund der Ausnahmeregelung entstanden sind, berücksichtigt gehört. Diese Probleme lagen 1972 noch nicht vor und waren zum Teil auch nicht erkennbar oder vorhersehbar; erst ihr schrittweises Aufkommen ließ die Folgen für die Anwendung des Regel-Ausnahme-Verhältnisses in ihrer Bedeutung aufscheinen. Die vergleichende Berücksichtigung der entsprechenden Regelung für Österreich (89 Anm. 385) mit ihrer anders gearteten Entwicklung, die erst 1994 ihren Abschluss fand, beeinträchtigt die Darstellung. So wird das Fehlen von Verfahrensregeln bei der Habil. im Beschluss von 1972 bemängelt. Das österreichische Dekret von 1994 konnte auf 22 Jahren Erfahrung bei der Anwendung der deutschen Norm aufbauen und daher eine bessere Regelung treffen. Die Bedenken, die der Rez. gegen die Übernahme der communiter-Formel für die katholisch-theologischen Fakultäten vorgetragen hat, wurden nicht erst „später" (mit ihrer Veröffentlichung 1990) formuliert, sie waren bereits im September 1972 den zuständigen Stellen (Dekanen, Diözesanbischöfen) übermittelt worden; statt „später" hätte es also heißen müssen „schon 1972". Zu Recht weist R. auf den Mangel hin, dass in der Auseinandersetzung mit dem Beschluss der DBK von 1972 nicht hinreichend zwischen Habil. und Berufung unterschieden wurde (71 Anm. 294). Andererseits geht er nicht auf die Problematik ein, die dadurch entstanden war, dass je nach den unterschiedlichen Länderregelungen die Habil. auf die Feststellung der Lehrbefähigung begrenzt und damit die Erteilung der Lehrbefugnis (venia legendi) von der Habil. getrennt wurde. Zuzustimmen ist dem Autor, wenn er die Ausdehnung der Ausnahmeregelung vom Standeserfordernis der Priesterweihe durch das zweite (einseitig, ohne Abstimmung mit der deutschen Verhandlungskommission vom Apostolischen Stuhl erlassene) Akkommodationsdekret auf die übrigen theologischen Einrichtungen außerhalb der katholisch-theologischen Fakultäten kritisiert, da diese nicht der Ausbildung von Priesteramtskandidaten dienen. Die These, dass die Einforderung der normierten Voraussetzungen für Dozenten sich durch den Grundsatz der Gleichbehandlung rechtfertige (104/105), vermag jedoch nicht zu überzeugen. R. kann festhalten, dass die partikularrechtliche Ausformung der communiter-Formel nicht im Widerspruch zum CIC/1983 steht; andererseits ist der Beschluss der DBK 1972 durch c. 229 § 3 CIC/1983 insofern als überholt anzusehen, als er die Habil. von Nichtpriestern als Ausnahmefall bezeichnet (106/107). In der nachkodikarischen Zeit (nach 1983) hat sich am Grunderfordernis der Priesterweihe für Professoren der Theologie und am Ausnahmecharakter der Berufung von Laien nichts geändert (108/112). Da durch die nach 1983 oft andersgeartete Handhabung des Regelerfordernisses kein Gewohnheitsrecht entstanden ist, bleibt nur die vom Autor getroffene Feststellung, dass sich an der kirchlichen Rechtslage in diesem Punkt nichts geändert hat (118/120).

Im IV. Kap. „Konkordatsrechtliche Vereinbarungen zum Standeserfordernis" (121–142) wird die konkordatäre Rechtslage mit ihrer unterschiedlichen Ausgestaltung der kirchlichen Mitwirkung in den einzelnen Konkordaten und Staatskirchenverträgen dargestellt und dabei nach der staatskirchenrechtlichen Zulässigkeit der kirchenrechtlichen Bestimmungen gefragt. Der Überblick über die konkordatsrechtlich gesicherte kirchliche Mitwirkung folgt nicht der historischen Entstehung der Konkordate und Verträge, sondern beginnt mit dem Reichskonkordat von 1933 und behandelt die Ländervereinbarungen in alphabetischer Reihenfolge: BadKonk 1932; BayKonk 1924/1974/1978; Nordrhein-Westfalen (PreußKonk 1929, Sonderregelung Bochum 1967, Vertrag 1984); Mainz (Vereinbarung 1946); Erfurt (Vertrag 2002). Daher kommen die Entwicklungsstufen zu kurz. Das wird z. B. besonders deutlich in den Bemerkungen zum Vertrag Sachsen, dessen Bestimmungen zur kirchlichen Mitwirkung weniger präzise seien als im Erfurter Errichtungsvertrag. Nicht berücksichtigt ist dabei, dass die sächsische Regelung aus 1996 stammt, die Erfurter Regelung dagegen erst aus 2002 (141 Anm. 594). Die konkordatsrechtliche Beteiligung des zuständigen Diözesanbischofs bei der Besetzung der Theologieprofessuren variiert hinsichtlich Zeitpunkt und Form. Die stärkste Position hat der Bischof von Mainz, der einen Genehmigungsvorbehalt für die ganze Vorschlagsliste der Fakultät hat, wogegen den Bischöfen von Essen und Erfurt nur Beispruchsrechte zukommen. Die schwächste Position haben der Erzbischof von Köln und der Bischof von Münster, da sie erst zu dem Zeitpunkt beteiligt werden, zu dem staatlicherseits der Ruf (in vertraulicher Form und unter Vorbehalt) an den Kandidaten ergangen ist. Die im Niedersächsischen Konkordat 1965, Anlage § 2 (zu Art. 4 Abs. 1) vorgesehene Regelung (Änderung gegenüber Art. 12 Schlussprotokoll PreußKonk), dass der Ruf an die in Aussicht genommene Person erst ergeht, wenn zuvor die Äußerung des zuständigen Bischofs eingeholt wurde, ist zwar nicht zum Tragen gekommen, da es nicht zur Errichtung der katholisch-theologischen Fakultät in Göttingen gekommen ist. Eine entsprechende Regelung findet sich jedoch in Verträgen, die sich auf Theologieprofessuren außerhalb einer katholisch-theologischen Fakultät beziehen (vgl. Saarland 1985, Zusatzprotokoll zu Art. 4 Abs.°1; Sachsen 1996, Art. 5 Abs. 2 und Schlußprotokoll); Sachsen-Anhalt 1998, Art. 5 Abs. 2. Abschließend stellt R. das „große Manko der konkordatsrechtlichen Vereinbarungen zum Standeserfordernis der Priesterweihe" heraus: dass nämlich im Konfliktfall nicht geregelt ist, „wann und [in] welcher Form der Diözesanbischof es geltend machen kann" (142).

Im V. Kap. „Das Standeserfordernis im Spannungsfeld von kirchlichem Selbstbestimmungsrecht, Wissenschaftsfreiheit und Gleichheitsgrundsatz" (143–154) werden in Abschnitt A die divergierenden Interessenlagen und Rechtspositionen der einzelnen Beteiligten (Apostolischer Stuhl, Diözesanbischof, Fakultät, Hochschule, Bewerberinnen und Bewerber, Minister) aufgezeigt. Beim Apostolischen Stuhl wird als „strukturelle Schwäche" festgestellt, dass er seine Position in Bezug auf das Standeserfordernis der Priesterweihe der Theologieprofessoren nicht direkt, sondern nur indirekt über den für die katholisch-theologische Fakultät an einer staatlichen Universität örtlich zuständigen Diözesanbischof geltend machen kann. Die Tatsache, dass der Apostolische Stuhl die Beachtung des Standeserfordernisses in jüngster Zeit wiederholt urgiert hat, lasse die Wichtigkeit der Einhaltung des Standeserfordernisses erkennen. Letztlich könnte der Apostolische Stuhl darauf verzichten, Theologie und Ausbildung der Priester staatlichen Einrichtungen anzuvertrauen (144). Der Verweis auf den vom Apostolischen Stuhl erzwungenen Ausstieg aus dem staatlichen System der Schwangerschaftskonfliktberatung ist jedoch ungeeignet und nicht weiterführend. Der Ausstieg von Theologie und Priesterausbildung aus dem konkordatären System ist so leicht nicht möglich, da die katholische Kirche vertraglich auf entsprechende eigene Einrichtungen verzichtet hat (vgl. z. B. PreußKonk Art. 12 Abs. 2; BadKonk Art. X Satz 3; Essen 1956 § 6 i.V.m. Notenwechsel 1967 über die Katholisch-Theologische Abteilung der Ruhruniversität Nr. 3 und Apost. Breve Pauls VI. „Studiorum altrix superiorum" 1970, [Abs. 1] Nr.3; NdsächsKonk Art. 4 Abs. 2; Vertrag Thüringen 1997, Art.11 und Schlussprotokoll Abs. 2 zu Art.11 Abs. 2). Mit einem derartigen Ausstieg wäre das konkordatäre System als ganzes, d. h. auch in anderen Punkten der Vereinbarungen, gefährdet. Zutreffend ist von R. festgehalten, dass der zuständige Diözesanbischof im bischöflichen Nihil-obstat-Verfahren einen eigenen Wunschkandidaten nicht durchsetzen kann (147). Abschnitt B sieht für die Lösung der vorprogrammierten Konflikte einen differenzierten Kompromiss vor (152f.). Abschnnitt C behandelt das Problem einer auf Priester begrenzten Ausschreibung der Professur, die nirgends ausdrücklich vorgesehen, jedoch durchaus möglich ist und praktiziert wird. Damit ließen sich aber nicht alle anstehenden Probleme lösen (153f.)

Im VI. Kap. wird kurz „Rückblick und Ausblick" gehalten (155f.), wobei auf die enge, freundschaftliche Kooperation hingewiesen wird, von der das Ver-

hältnis zwischen Kirche und Staat in Deutschland geprägt ist, und die beibehalten werden sollte.

Es folgen die notwendigen Verzeichnisse: Abkürzungsverzeichnis, Quellen- Literaturverzeichnis, wobei hier die Literatur als Sekundärliteratur aufgeführt ist; auch werden im Unterabschnitt 1 „Veröffentlichungen ohne Verfasserangaben" (171) höher gewichtet als die Veröffentlichungen mit Verfassernamen, die im Unterabschnitt 2 als „Übrige Sekundärliteratur" bezeichnet sind.

R. wollte mit seiner Arbeit nicht in die Diskussion um Pro und Contra des Standeserfordernisses der Priesterweihe für Theologieprofessoren eintreten. Letztlich hat er es aber doch getan, wenn er die durch die gegenwärtige Rechtslage bedingten Probleme hinsichtlich der Anwendung und Durchsetzung des Standeserfordernisses aufzeigt. Mit dieser Arbeit liegt eine äußerst gute umfassende Darstellung der Rechtslage vor, die bis auf wenige Ausnahmen alle Perspektiven und Nuancen berücksichtigt.

München Heribert Schmitz

Sozialethik

Soziale Arbeit und Ethik im 21. Jahrhundert. Ein Handbuch, hg. v. Susanne Dungs / Uwe Gerber / Heinz Schmidt / Renate Zitt. – Leipzig: Evang. Verlagsanstalt 2006. 632 S., geb. € 48,00 ISBN: 3–374–02412–2

Der opulente Bd bietet mit seinen 37 gut fundierten Beiträgen einen umfassenden Überblick über die vielfältigen Arbeitsfelder der Sozialen Arbeit und kennzeichnet das Bemühen um adäquate sozialethische Theoriebildung. Grundanliegen dieses innovativ konzipierten Handbuches ist es, die „vielschichtigen Modifizierungen des Sozialen und die damit auftretenden neuen Problemlagen Betroffener vor dem Hintergrund der Prozesse der Globalisierung und der Europäischen Einigung informativ darzulegen und offen zu diskutieren". (Vorwort,10) Fundiertes Hintergrundwissen über exemplarische Positionen und Theorieansätze, wie sie sich im Umkreis der noch jungen Profession und Disziplin der Sozialen Arbeit in den letzten Jahrzehnten herausgebildet haben, wird ebenso geboten, wie der instruktive Versuch unternommen ist, sozialphilosophische Kriterien in die Sozialarbeitswissenschaft einzubringen, die als junge Wissenschaft „noch keine Zeit konsolidierter und kohärenter Theoriebildung erlebt" hat, sich vielmehr erst seit den 60er Jahren des 20. Jh.s als Wissenschaft zu verselbständigen begann (10f.; vgl. 89). Zur Aufgabenstellung heißt es: „Als Handlungswissenschaft entwickelt die Soziale Arbeit wissenschaftlich basierte Arbeitsweisen und Verfahren zur Linderung und Lösung sozialer Probleme" (23). Standardmodelle individueller Lebensführung sind durch gesamtgesellschaftliche Wandlungsprozesse der „radikalisierten Moderne" brüchig geworden; eine „Rückkehr zur Unsicherheit" bestimmt das von komplexen Lebensverhältnissen und konfliktreichen Situationen gekennzeichnete Handlungsfeld, auf das sich Soziale Arbeit bezieht. Es zeichnet sich ein breites Spektrum von Theoriebildungen und Methodenkonzepten ab, wobei die Vf. ihre Beschreibungen, Analysen und Forderungen auch in komplexe internationale sozialarbeitswissenschaftliche Diskurse einbringen. Dies geschieht immer wieder in lehrreichem Vergleich (etwa deutscher mit anderen europäischen Strukturen), aber auch thematisch gesondert (vgl. Beitrag „Ethik und Soziale Arbeit in der Türkei im 21. Jahrhundert"; 190–209). Ins Auge fällt insgesamt der Aspektreichtum des Handbuches, das neben den pluriformen systematischen, sach- und problembezogenen Themen und Aspekten der als „Soziale Arbeit" sich etablierenden Sozialwissenschaft die in Europa herrschenden wohlfahrtsstaatlichen Systeme in ihrer Entwicklung paradigmatisch darstellt. Das Handbuch bietet so kompetente wissenschaftlich-praktische Orientierungshilfe für Studierende, Lehrende und Forschende an Fachhochschulen, Universitäten, Berufsakademien etc., für Mitarbeiter des öffentlichen und privaten Wohlfahrtswesens sowie Angehörige sozialer und pädagogischer Berufe. Es ist sowohl für das Selbststudium als auch für den Einsatz in der Lehre geeignet. Im theologischen Bereich bietet es für die Diakoniewissenschaft und für sozialethische und sozialkirchliche Fragestellungen wichtige Gesichtspunkte und einen Fundus aktueller sozialethischer Literatur. Konfessionelle Gesichtspunkte treten zurück; doch sind kirchenhistorisch einschlägige Themata und Aspekte einbezogen (vgl. Uwe Gerber: „‚Säkular-professionelle' Soziale Arbeit beginnt mit Luther"; 233-242); auch entsprechende Hinweise auf Caritas und Innere Mission finden sich; zentral zur Diakonie: 139–155.

Der in drei Teile gegliederte Inhalt des Bd.es behandelt in Teil A den „Kontext im 20./21. Jahrhundert". Der Baseler Soziologe Ueli Maeder bezieht seinen Diskurs über die soziale Frage auf den sozialen Wandel seit dem 19. Jh. und auf eigene empirische Arbeiten zur Armut. Diverse sozialwissenschaftliche Konzeptionen werden charakterisiert. Dabei ist kritisch bedacht, dass individuelle Probleme auch strukturell bedingt sind und im Kontext von Machtstrukturen, die „radikalere Formen des sozialen Ausgleichs erfordern", analysiert werden müssen (24). Historisch-kritisches Verstehen schärfe den Blick auf notwendige strukturbezogene Interventionen. Über „Die Entwicklung der Sozialarbeit und Sozialpädagogik in den 1960er bis 1980er Jahren in der Bundesrepublik Deutschland" (27–35) berichten die Sozialpädagogen Lothar Böhnisch (Dresden), Wolfgang Schröer (Hildesheim) und Hans Thiersch. Infolge Verschiebung gesellschaftlicher Problemlagen und Wegbrechen mancher Voraussetzungen der Sozialpolitik und der Sozialen Arbeit seit den 1980er Jahren verlange die neue Situation der Gesellschaft eine sozialpolitische Reflexion und neue sozialpädagogische Antworten. Sandra Hirschler (Mainz) stellt europäische Wohlfahrtsmodelle und neue Wege der Ausbildung vor. Dem kontinentaleuropäischen (speziell auch deutschen) Typ, der durch eine auf Erwerbsarbeit basierende Sozialversicherung geprägt ist, steht seit drei Jahrzehnten der neoliberale Regimetyp (Großbritannien) gegenüber, der wesentliche Vorsorgeverpflichtungen dem einzelnen auferlegt. Nach dem sozialdemokratischen skandinavischen Modell ist staatliche Sozialpolitik universalistisch ausgerichtet; Kollektivität und Egalität sind dabei entscheidende Prinzipien. Auch verspätete Entwicklungen der Sozialen Arbeit (so Spanien u. a.) sind differenzierend berücksichtigt. In (2.) „Ethische Perspektiven im 20./21. Jahrhundert" erörtert Birgit Bender-Junker („Ethik in der Sozialen Arbeit zwischen Gerechtigkeit, Anerkennung und Sorge") „Vermittlungsdilemmata, ethische Haftpunkte und begriffliche ethische Reflexionen in der Sozialen Arbeit" (Untertitel). Facettenorientiert wird die „Ethik der Pflege" vorgestellt (Beitrag v. Andrea Schiff, Hans Ulrich Dallmann); „Grundzüge einer dekonstruktiven Ethik der Sozialen Arbeit angesichts der Grenzen der praktischen Vernunft" werden aufgewiesen (so Susanne Dungs: „Der ‚Spielsinn der Praxis'"). Heiko Kleve („Soziale Arbeit in der Postmoderne") schildert „Sozialarbeiterische Ambivalenzen als ethische Dilemmata"; er bezieht sich dabei auf verschiedene Ethik-Konzepte (Ethik als normative Handlungsanweisungen, als Reflexionstheorie der Moral (Luhmann), postmodernes In- und Exklusions-Konzept (Aufweis von Ungerechtigkeiten, die zwangsläufig als Handlungsfolgen entstehen; 113). In Kap. 3 von Teil A wird „Der gesellschaftliche Wandel im 20./21. Jahrhundert" erörtert. Heinz Schmidt, Praktischer Theologe in Heidelberg u. Direktor des Diakoniewissenschaftlichen Instituts, schildert die „sozialen Umstrukturierungsprozesse in Europa und ihre ethischen Herausforderungen", während Wolfgang Gern, Heribert Renn und Sozialethiker Franz Segbers vom Diakonischen Werk Hessen-Nassau („Es sollte überhaupt kein Armer unter euch sein"; Dt. 15,4) über das Thema „Umstrukturierungen des Sozialstaates und die Diakonie" (Untertitel) referiert. Interessant für den Ausbildungsbereich auch Kap. 4 („Ausbildung und Studium der Sozialen Arbeit"), wo Walter Lorenz über „Curricula und Ausbildungsmuster [...] im internationalen und interkulturellen Vergleich" berichtet, ebenso Wilhelm Klüsche über das „Studium der Sozialen Arbeit" orientiert, Ilhan Tomanbay über „Ethik und Soziale Arbeit in der Türkei im 21. Jahrhundert" und Beate Steinhilber über ein türkisch-deutsches Begegnungsprojekt informieren.

Teil B behandelt „Exemplarische Positionen und Theoriebildungen Sozialer Arbeit in ethischer Perspektive". Unter der Rubrik „Zeitgeschichtliche Hintergründe und Zeitdiagnosen" finden sich Konzepte des methodischen Handelns der Sozialen Arbeit, die von Uwe Gerber, Eric Mührel, Helmut Kreidenweis instruktiv erörtert werden. In letzterem Beitrag geht es um sozialethische Fragen der Informationsgesellschaft. Als Theoriebildungen, die für die Professionalisierung im Bereich der Sozialen Arbeit kennzeichnend sind, finden sich Ausführungen von Silvia Staub-Bernasconi „Der Beitrag einer systemischen Ethik zur Bestimmung von Menschenwürde und Menschenrechten in der Sozialen Arbeit", ebenso ihre „Lebensweltorientierung" (Cornelia Füssenhäuser). Unter „Critical Social Work" steuern Roland Anhorn und Johannes Stehr Anmerkungen zur „Geschichte und zum emanzipatorischen Potenzial einer kritischen Perspektive auf die Soziale Arbeit" bei; ferner wird die Bedeutung der „Care-Ethik" (Ruth Großmaß) erörtert; für sozialphilosophische Erfassung wichtig auch das „Plädoyer für eine erneute Analyse gesellschaftlicher Widersprüche aus der Perspektive der frühen Kritischen Theorie" (Jan Kruse). Über Möglichkeiten und Grenzen der Praktikabilität von Empowermentmodellen am Beispiel der sozialpsychiatrischen Arbeit" (Untertitel) schreibt Dieter Röh („Überlegungen zu Paradoxien des Empowerment"); ebenso Rainer Ningel über „Case Management als Methode der Sozialen Arbeit" und Matthias Hüttemann und Peter Sommerfeld über „Evidence-based Social Work".

Teil C wendet sich „Praktischer Arbeit und Problemfeldern in ethischer Perspektive" zu, wobei Johannes Eurich nach „gerechten Verhältnissen für Menschen mit Behinderung" sucht und Irmgard Vogt über „Suchthilfe in ethischer Perspektive" nachdenkt. Von Manfred Heßler wird die Jugendarbeitslosigkeit kritisch untersucht, während Franz-Werner Müller die Gewaltprävention in Kitas und Grundschulen thematisiert und Ulfried Kleinert über Sozialarbeit im Justizbereich ethisch-konflikttheoretisch reflektiert. „Armut und soziale Ausgrenzung im gestuften Sozialstaat" behandelt Ernst Ulrich Huster. Das Thema „Kinderarmut als Herausforderung an die Politik in einem westlichen Bundesland" verdeutlicht kritisch-parteiorientiert Kordula Schulz-Asche am regionalen „Beispiel Hessen". „Geschlechterorientierte Soziale Arbeit" bildet ein besonderes Kapitel: Cornelia Helfferich und Barbara Kavemann steuern sozialpraktische Erörterungen zur Frage der „Gewalt in Geschlechterbeziehun-

gen" bei. Über „‚De'- und ‚Re'-Gendering als theoretische und praktische Aufgabe" schreibt Margrit Brückner, während Inés Brock zum Thema „Familien (-bildung) zwischen Perfektionsanspruch und Isolation" Stellung nimmt. Neue soziale Bewegungen in der spätmodernen Gesellschaft werden ins Blickfeld gerückt. Eva Nadai spricht über das „Verhältnis von Sozialer Arbeit und Freiwilliger Arbeit (Freizeitarbeit)", Konrad Maier über „Gemeinwesenarbeit als professionelles Handeln im Wohnquartier", Peter Nitschke über „Freiwilligenarbeit, Ehrenamt und bürgerschaftliches Engagement".

Die Autoren, vom Ansatz jeweils durchaus eigengeprägt, zeigen auch die entsprechenden Relationen zwischen system-struktureller wie individuell-personenorientierter Sozialer Arbeit analytisch auf. Ein Blick auf die ethischen Dimensionen in der Sozialen Arbeit, denen einfache sozialethische Maßstäbe und Normen in der Postmoderne praktisch immer weniger gerecht zu werden vermögen, zeigt das grundsätzliche Vermittlungsdilemma zwischen „System" und „Lebenswelt". Die Ethikfrage wird dabei auch nach Maßgabe differenter sozialphilosophischer Diskussionen (z. B. des Gerechtigkeits- bzw. des Gleichheitspostulats) erörtert. Von Traditionslinien evangelischer Sozialethik, wie im Diskussionsfeld des Evangelisch-Sozialen Kongresses (1890–1945) oder in späteren Sozialdenkschriften der Kirchen vertreten, wird nur ganz zurückhaltend Gebrauch gemacht. Auf die Wurzeln „säkular-professioneller" Sozialer Arbeit bei Luther (vgl. Uwe Gerber, 233–242) wird indes verständnisfördernd hingewiesen, auch Hinweise auf Thesen von Max Weber und Ernst Troeltsch zur Bedeutung des Protestantismus für die Wirtschaft in der modernen Welt fehlen nicht ganz. Das Profil der Caritas in seinen katholisch-naturrechtlich akzentuierten Begründungs- und Orientierungszusammenhängen sozialphilosophischer Art ist erwähnt.

Kennzeichnend für das Handbuch ist die Dimensionenvielfalt der Sozialen Arbeit bei der aktuellen Bearbeitung der sozialwissenschaftlichen Themen mittels moderner Sozialtheorien. Dabei ist durchweg ein paradigmatischer Praxisbezug gewährleistet. Das Handbuch markiert so forschungsgeschichtlich die Entwicklung der Sozialen Arbeit in den letzten Jahrzehnten und zugleich den aktuellen sozialwissenschaftlichen Gegenwartsstand der sich profilierenden Sozialen Arbeit im Bemühen um Professionalität und erforderlicher „Berufsrollenklarheit" des „gesellschaftlich anerkannten Expertentums", auch wenn – wie im Vorwort (11) zu lesen – „die Sozialwissenschaft ihren Status als einer ‚Semi-Wissenschaft' in manchem noch nicht überwunden" habe.

Die thematische Zuordnung des Ethik-Aspektes ist unterschiedlich betont und durchaus diskursoffen. Auf einseitige Rezeption traditionell-normativer sozialethischer Maßstäbe wird verzichtet. Von der Ethik erhofft sich nicht zuletzt die Pflege in der sehr komplexen Pflegesituation eine Klärung der Lage und Entscheidungshilfen. Fragen der Patientenautonomie stehen zur Debatte (Fallbeispiele, 77–84). Hier ergibt sich bei verschiedenen Sachthemen sicherlich weiterer Diskussionsbedarf. Der Bd. bietet dafür in Theorie und Praxis die besten Voraussetzungen. Der Handbuchcharakter des Bdes gewährleistet dabei fach- und bereichsspezifische Orientierung. Beruflicher Werdegang, Status und Arbeitsfelder der Vf. sind aus den informativen Autorenbiogrammen ersichtlich (625–635). Die Angaben für die Belege finden sich leserfreundlich im Text (Autor, Seite), wobei die Buchtitel aus der alphabetisch geordneten Bibliographie ersichtlich sind, die sich am Ende jedes Beitrags findet.

Leipzig Kurt Meier

Hübenthal, Christoph: **Grundlegung der christlichen Sozialethik.** Versuch eines freiheitsanalytisch-handlungsreflexiven Ansatzes. – Münster: Aschendorff 2006. 402 S. (Forum Sozialethik, 3), kt € 49,00 ISBN: 3–402–00572–7

Mit seiner „Grundlegung der christlichen Sozialethik" mutet Christoph Hübenthal seinen Lesern begriffliche Anstrengungen zu – und verspricht ihnen im Gegenzug einen „freiheitsanalytisch-handlungsreflexiven Ansatz", der nicht nur die materialen Grundlagen der Sozialethik, sondern mehr noch ein für die Neuzeit angemessenes Verständnis von Theologie und Ethik und auf dessen Grundlage Aufgabe und Profil der Sozialethik klärt. Obgleich theologische Disziplin, bestimmt er die Sozialethik als philosophische Ethik, oder genauer: als theologische Sollensethik, die in begründungslogischer Hinsicht wie philosophische Ethik betrieben werden muss. Zumindest für die katholisch gebundene Sozialethik ist ein solches Profil wenig aufregend, wurde sie doch über lange Zeit vom neuscholastischen Naturrecht dominiert. Im Gegensatz zu diesem sucht H. die Sozialethik aber im Geiste neuzeitlicher Philosophie zu begründen – und dazu ihr Sollen von dem in der Neuzeit einzig erreichbaren Unbedingten, der menschlichen Freiheit, her zu bestimmen sowie über die unhintergehbare symbolische Vermittlung dieser Freiheit im Handeln von Menschen auszuführen. Die Sozialethik ist deshalb mit „gesellschaftlichen Strukturen und Institutionen [beschäftigt…], in denen dasjenige Handeln sichergestellt, gefördert und organisiert wird, das als Ausdruck der symbolischen Anerkennung von Freiheit […] begriffen werden kann" (356).

Was das genauer heißt, klärt H. *im zweiten Teil* seiner Arbeit „auf handlungsreflexivem Weg" (ebd.) und d. h. in Rezeption der Ethik von Alain Gewirths, einem vor wenigen Jahren verstorbenen, vor seinem Tod an der Universität von Chicago lehrenden Philosophen. Nach dessen Vorlage sucht H. *erstens* zu zeigen, dass alle Handlungsfähigen gehalten sind, die Handlungsfähigkeit aller prospektiv Handelnden zu achten und gegebenenfalls zu fördern. So wie jeder Handelnde für sich das Recht auf Freiheit und Wohlergehen als Bedingung seiner Handlungsfähigkeit in Anspruch nehmen muss, so muss er auch jedem anderen prospektiv Handelnden genau dieses Recht zugestehen. Auf Grundlage dieses Moralprinzips wird *zweitens* die soziale Grundordnung der Gesellschaft skizziert, die das allgemeine Recht aller prospektiv Handelnden auf Freiheit und Wohlergehen sowie entsprechende Pflichten sicherstellt, stimuliert und organisiert. Diese Grundordnung wird *drittens* für die Verteilung von Gütern und Lasten genauer beschrieben und das Bild einer „workfare"-Gesellschaft gezeichnet, in der alle eine produktive Arbeit nachgehen können / müssen, jedoch die Machtasymmetrie zwischen Arbeitnehmern und -gebern gänzlich abgebaut wurden („Wirtschaftsdemokratie"). Diese „vernünftige Gerechtigkeitskonzeption" setzt der Sozialethik einen „notwendigen deontologischen Rahmen", ihre „weitere Entwicklung und materiale Umsetzung" (358) ist deren Aufgabe.

Indem H. die theologische Sozialethik auf Gewirths Moral- und Gerechtigkeitskonzeption verpflichtet, setzt er sich nicht nur vom neuscholastischen Naturrechtsdenken und essentialistisch fundierte Ethiken des Guten, sondern zugleich auch von der in der Sozialethik häufig rezipierten Diskursethik ab. *Wie das Naturrecht* und im Gegensatz zur Diskursethik kennt seine Sozialethik immer schon vorgegebenes und nicht verhandelbares Sollen, das in praktischen Diskursen von vernünftigen Menschen nur vertreten werden muss, dort aber vernünftigerweise von niemandem bestritten werden kann; *wie die Diskursethik* und im Gegensatz zum Naturrecht stellt sie sich den begründungstheoretischen Anforderungen der Moderne, begründet Sollen in der Autonomie von Akteuren und damit von der Vernunft gleichberechtigter und als autonome Subjekte unvertretbarer Menschen her.

Der handlungsreflexiven Moral- und Gerechtigkeitskonzeption stellt H. *im ersten Teil* seiner Arbeit eine transzendentale Freiheitslehre voraus. Sie nimmt ihren Ausgang bei Kants Ethik- und Religionsphilosophie: Unbedingte sittliche Verpflichtung ent- und besteht durch Selbstaffirmation der praktischen Vernunft, wobei diese Selbstbindung dem „eigentlichen Selbst" vernünftiger Wesen und ihrer Freiheit entspricht, dass nämlich ihre Vernunft alleiniger Bestimmungsgrund ihres Willens ist. Gott lässt sich nicht durch theoretische Spekulation erweisen und ist auch nicht Grund unbedingten Sollens; er ist jedoch als Adressat der Versöhnung von moralischem Sollen und Glückseligkeit, also der Erfüllung der unter Sollen gestellten Freiheit denknotwendig und deshalb der praktischen Vernunft eine notwendige Idee.

Zwar bedarf es einer aufwendigen und von Krings Freiheitsphilosophie inspirierten Relektüre der kantischen Moral- und Religionsphilosophie. Deren Ergebnis erschließt aber das Verhältnis von Moral und Religion: Unbedingtes Sollen verweist auf unbedingten religiösen Sinn – und die material und formal unbedingte Freiheit Gottes stellt eine Möglichkeitsbedingung und zugleich auch den wesentlichen Gehalt solchen Sinns dar. Dieses Verhältnis konkretisiert H. – nun nicht als Philosoph, sondern als Theologe – als Verhältnis zwischen Moral und christlichem Glauben: Der letzte Sinn, der in transzendentaler Reflexion endlicher Freiheit gedacht werden muss, wird im christlichen Glauben über die Selbstoffenbarung Gottes – vor allem in Jesus Christus – erfahren und in Glaubenspraxis bezeugt. Der von endlicher Freiheit unbedingt zu denkende Gott wird mithin von Christen nicht nur gedacht, sondern geglaubt; den von diesem Gott her möglichen letzgültigen Sinn müssen und können sie nicht herstellen, dürfen und sollen ihn gleichwohl – füreinander und für alle – darstellen.

Christliche Glaubenspraxis steht deshalb unter einer doppelten „Aufforderung zum authentischen Freiheitsvollzug" (204). Sie soll jenes moralische Sollen vollziehen, auf das sie als ein Handeln endlicher Freiheit immer schon bezogen ist, und zugleich diese Freiheit so vollziehen, dass darin die geglaubte Verheißung letztgültigen Sinns in Gottes absoluter Freiheit zum Ausdruck kommt. Entsprechend muss theologische Ethik auf zwei unterschiedliche Weisen, nämlich als Strebens- und als Sollensethik betrieben werden. Weil materialiter auf den Bereich des Politischen spezialisiert, ist die theologische *Sozial*ethik jedoch nur als säkulare *Sollens*ethik aktiv.

Die beiden Teile der „Grundlegung" sind, was ihren Seitenumfang angeht, gleichwertig. Der begriffliche Aufwand ist im ersten allerdings deutlich höher als im zweiten: Begnügt sich der zweite mit einem breiten Referat von Gewirths Ethik- und Gerechtigkeitskonzeption und deren Verteidigung, bietet der erste Teil eine zwar an Kant (und Krings) aufgehängte, gleichwohl systematisch fortgeschriebene Freiheitsphilosophie. Diese lässt sich in der zeitgenössischen Kantrezeption verorten, wie sie etwa von Gerold Prauss betrieben wird, hat aber auch ihren Ort in der aktuellen Theologie und referiert auf die Freiheitstheologie von Thomas Pröpper und seinen Schülern. Im zweiten Teil wird dagegen eine sowohl in der Philosophie als auch in der theologischen Sozialethik wenig präsente Ethik- und Gerechtigkeitskonzeption vertreten.

Dass sein Buch aus diesen beiden, dann doch recht unterschiedlichen Teilen besteht, begründet H. vom ersten Teil aus: Weil „für sich genommen zu wenig empirisch und historisch geerdet", verlangt die transzendentale Freiheitslehre „von sich aus und mit Notwendigkeit eine systematisch-ethische Anschlusstheorie" (163). Vom zweiten Teil aus gesehen, klärt die Freiheitsanalyse, dass die theologische Sozialethik als Ethik moralischen Sollens, deshalb wie philosophische Ethik betrieben werden soll und deshalb auf Gewirths Moral- und Gerechtigkeitskonzeption zurückgreifen kann. Über die beiden Teile hinweg interessiert H. womöglich aber gar nicht so sehr die Grundlegung der Sozialethik, als viel mehr eine transzendentalphilosophisch informierte Theologie der Freiheit, die auch deren Veräußerung unter den Bedingungen gesellschaftlicher Beziehungen und deren institutionellen Vermittlungen bedenkt und insofern weiter als vergleichbare Theologien denkt. Gegenüber diesem imposanten Unternehmen seien einige Anfragen erlaubt.

H. entwirft die theologische Sozialethik als Ethik des moralischen Sollens; er verweist sie damit auf das Feld moralischer Rechte – und beschneidet sie dadurch thematisch. (a) Ohne große Rechtfertigung, lediglich mit dem schlichten Hinweis auf ihr politisches Themenfeld dispensiert er sie von der strebensethischen Aufgabe, den praktischen Vollzug der im Glauben möglichen Heilsgewissheit zu orientieren, – und lässt ihr nur die andere der beiden von ihm eröffneten Aufgaben. (b) Zwar wird man kaum bestreiten können, dass es bei der gerechten Ordnung einer Gesellschaft immer auch um die Wahrung unbedingter Rechte geht. Politisch werden jedoch unter dem Maßstab der Gerechtigkeit zumeist gesellschaftliche Sachverhalte verhandelt, die nicht über moralische Rechte und gleichwohl „vernünftig" geregelt werden können. Jede Sozialethik scheint daher gut beraten, sich den Zugang zu diesem Universum politisch verhandelter Sachverhalte nicht zu verbauen, ohne sie dazu moralisch aufbauschen zu müssen, dadurch deren vernünftige Lösung zu verfehlen und die dafür notwendigen Aushandlungen zu erschweren. (c) Zudem wird eine auf moralisches Sollen konzentrierte Sozialethik als Theorie der gerechten Gesellschaft unbrauchbar: Moralische Rechte sprengen die Grenzen einer jeden Gesellschaft. Ginge es der Sozialethik grundlegend und damit auch erstrangig um die Wahrung dieser Rechte, hätte sie es – sowohl inhaltlich als auch begründungslogisch – mit allen Menschen zu tun – und deswegen (zumindest erstrangig) nicht mit der gerechten Ordnung einer Gesellschaft.

Dadurch, dass H. die gerechte Gesellschaftsordnung in Verlängerung eines alle Handelnden gleichermaßen verpflichtenden moralischen Sollens gewinnt, orientiert er auf Schutz und Förderung von Handlungsfähigkeiten und begründet zugleich einen konsequenten Egalitarismus. Bei der gegenwärtig (auch) in der theologischen Sozialethik gepflegten Toleranz gegenüber sozialen Ungleichheiten sowie der Umdeutung von Freiheit in Eigenverantwortung fällt eine solche Gerechtigkeitstheorie auf – und ist dem Rez. allein deswegen sympathisch. Trotz dieser Sympathie kann er den distributionstheoretischen Konkretionen dieser Theorie wenig abgewinnen. Wo etwa Rawls mit seinen Gerechtigkeitsprinzipien allgemein und damit im Bereich des philosophisch Denkbaren bleibt, wagt sich H. philosophisch sehr weit vor und sucht die gerechte Ordnung von gesellschaftlich konstituierten Sachverhalten – mit Gewirth – philosophisch vor zu entscheiden. Etwa bei den Ausführungen zur Erwerbsarbeit hätte seiner Gerechtigkeitskonzeption jedoch die Aufklärung der gesellschaftlichen Konstitutionen von ihm philosophisch beurteilen Sachverhalten, mithin Soziologie gut getan; an anderen Stellen – etwa bei den Ausführungen zur „workfare" – wäre größere politische Sensibilität nötig gewesen.

Anfragen bestehen auch gegenüber der transzendentalen Freiheitslehre und handlungsreflexiven Moralkonzeption. Sympathisch ist das Anliegen, den Grund praktischen Sollens in der Rationalität von Akteuren zu suchen und den im Christentum bekannten Gott nicht als Garant dieses Sollens, sondern als Hoffnung für die sich verpflichtenden Handelnden auszusagen. Die transzendentalphilosophische und -theologische Ausführung dieses Anliegens bleiben aber dem Rez. streckenweise fremd. Vor allem sind ihm die sprachlichen Ungetüme unverständlich, in denen Freiheit in die grammatikalische Position handelnder Menschen gerückt wird, wo sie doch eigentlich die Bedingung der Möglichkeit ihres Handelns aufklären soll. Stellenweise sieht man sich in eine transzendentalphilosophische Scheinwelt verwiesen, in der zumindest die Sozialethik keine sinnvolle Aufgabe hat. Das von Gewirth abgeschaute Verfahren, einem Handelnden davon zu überzeugen, dass er sich immer schon gegenüber allen potentiell Handelnden moralisch verpflichtet hat, kann den Rez. nicht überzeugen. Trotz gegenteiliger Versicherungen entspricht es nicht der diskursiven Rationalität gleichberechtigter Akteure, von denen keiner aus seiner Haut als beteiligter Akteur heraus und in die Rolle eines Besserwissers hinein schlüpfen kann. Schließlich sei angefragt, ob der christliche Glaube theologisch hinreichend als Art Spiegelbild einer transzendentalphilosophisch ausgewiesenen Idee ausgelegt werden kann. Unproblematisch scheint dem Rez., eine im christlichen Glauben mögliche Gewissheit als Erfüllung eines Postulats transzendentaler Reflexion auszugeben; Probleme hat er damit, dass dieser Glaube als diese Erfüllung erschlossen wird. Diese Anfragen können und sollen H.s „Versuch" nicht abtun, sondern verstehen sich als Beitrag zu einer Debatte, die der Autor ausdrücklich sucht. Diese braucht zunächst einmal Leser – und zwar auch aus den Reihen der Philosophen und systematischen Theologen, die durch den Buchtitel nicht angesprochen werden, sich aber angesprochen fühlen sollten.

Frankfurt am Main Matthias Möhring-Hesse

Praktische Theologie

Feige, Andreas / **Tzscheetzsch,** Werner: **Christlicher Religionsunterricht im religionsneutralen Staat?** Unterrichtliche Zielvorstellungen und religiöses Selbstverständnis von ev. und kath. Religionslehrerinnen und -lehrern in Baden-Württemberg. Eine empirisch-repräsentative Befragung. – Ostfildern: Schwabenverlag / Stuttgart: Kohlhammer 2005. 171 S., kt € 9,90 ISBN: 3–7966–1220–2 / 3–17–018828–3

Religionslehrerin oder Religionslehrer werden. Zwölf Analysen berufsbiografischer Selbstwahrnehmungen, hg. v. Andreas Feige / Bernhard Dressler / Werner Tzscheetzsch. – Ostfildern: Schwabenverlag 2006. 402 S., kt € 25,00 ISBN: 3–7966–1246–6

Diese beiden Titel spiegeln die Ergebnisse einer Umfrage in Baden-Württemberg, an der sich über 4000 evangelische wie katholische Religionslehrerinnen und -lehrer (RL) aller Schulformen beteiligt haben. Wer sind diese Religionsunterrichtenden? Was denken und was wollen sie? Diese beiden Leitfragen standen im Mittelpunkt dieses konfessionellen Kooperationsprojektes, deren Resultate in den zwei vorliegenden Publikationen vorgestellt werden. Während der erste Bd aus dem Jahr 2005 einen allgemeinen Überblick über die eingegangenen Antworten gibt, hält die umfassendere Fortsetzung aus dem Jahr 2006 ein Dutzend Einsichten in die Berufsauffassung von neun katholischen und drei evangelischen RLn mit entsprechenden Analysen parat.

Den interessantesten Teil machen eindeutig die Einträge im Kap. „Überblick: Die *Highlights* der Befragung in ‚Schlagzeilen'" in der ersten Publikation aus, da sie einen allgemeinen Überblick verschaffen, der sicherlich auf das Berufsbild von RLn in anderen Bundesländern weitestgehend übertragbar ist. Hier enthält der Leser bereits einen umfassenden Überblick über die zentralen Informationen der Studie. Das geht über das, was die RL mit Blick auf die Unterrichtsziele, Gestaltungsvorstellungen, Belastungen und Fortbildungsinteressen wollen, hin zu dem, was sie für Meinungen vertreten etwa bezüglich der konfessionellen Kooperation oder zu religiösen Elementen im Schulalltag. Es geht um die Elemente christlichen Glaubens und die Haltung zur konfessionellen Akzentsetzung im Unterricht ebenso wie um das, wofür die Herzen der RL am meisten schlagen, und zwar die untergründig wirksamen Präferenzen im Gesamtzusammenhang des christlichen Religionsunterrichts in der öffentlichen Schule. Wo es angebracht erscheint, da signifikante Daten vorliegen, unterteilen die Vf. hier teilweise nach Schulformen, Geschlecht oder Konfessionen.

Das in der Überblickseinführung Vorweggenommene wird in den folgenden Kap.n ausführlicher vorgestellt.

Der erste Hauptteil widmet sich der Profession in der Ansicht der RL. Detailliert bündeln die Vf., was die RL bei der Ausübung ihres Berufes erreichen wollen, wo sie stehen (beispielsweise bezüglich des Verhältnisses zwischen Kirche und schulischem Religionsunterricht) und was sie meinen, etwa zu Elementen christlichen Glaubens oder zur konfessionellen Akzentuierung bestimmter Themen im Unterricht. Der nächste Abschnitt behandelt die thematischen Sinnzusammenhänge des Problemfeldes ‚Religionsunterricht' in der Wahrnehmung der ev. und kath. RL. Der Teil III setzt sich auseinander mit Umfrageresultaten zu den tragenden Kräften in dem Bemühen, das Fach Religion zu unterrichten. In diesen drei Hauptteilen veranschaulichen zahlreiche Abbildungen mit Tabellen und Diagrammen die ermittelten Ergebnisse. Ein abschließender Ausblick greift die im Titel gestellte Eingangsfrage explizit auf und beschäftigt sich mit dem christlichen Religionsunterricht an den öffentlichen Schulen eines religionsneutralen Staates und erläutert, worauf es den RL heute besonders ankommt.

In ausführlichen Gesprächen berichten in der Folgeveröffentlichung drei ev. und neun kath. RL über die Gründe, Motive und Wege ihrer Berufswahl.

Die Interviews, die im Kontext der zuvor erhobenen Befragung entstanden, sind qualitativ von den Vf.n der einzelnen Beiträge ausgewertet und kommentiert worden, um so Einblicke in die berufsbiografischen Situationen von RL zu erhalten. Deutlich wird der Einfluss des eigenen Lebensverlaufs auf Unterrichtshaltungen, Zielvorstellungen und das Selbstverständnis der RL.

Nach einleitenden Anmerkungen der Hg. stellen zwölf Kap. die jeweiligen RL als Vertreter unterschiedlicher Schulformen einzeln vor. Dezidiert werden die Interviewfragen und Verläufe mit den entsprechenden Antworten präsentiert: Zuerst die Analysen der Gespräche mit den neun kath. Vertretern, dann die der drei ev. Kollegen. Das letzte Kap. setzt sich mit einer umfassenden Auswertung auseinander, die mittels schematischer Darstellungen die zwölf RL und ihren Unterrichtshabitus verortet. Ein Fazit vergleicht die Resultate mit ähnlichen aus einer in Niedersachsen durchgeführten Untersuchung.

Angehende oder im Beruf stehende RL lesen die beiden Bde sicherlich mit Gewinn, wenn sie sich die Motivationen zur Berufswahl und die Berufsausübung anderer Kollegen vergegenwärtigen wollen. An manchen Punkten lösen die Umfrageergebnisse Erstaunen, an anderen übereinstimmende Identifikation aus. Während sich die Lektüre des ersten Bd.s, der ja grundlegende Ergebnisse aufzeigt, besonders lohnt, ist das Anliegen der Folgepublikation schon ein spezielleres, das sich v. a. an die richtet, die es ganz genau wissen wollen und auch Interesse haben an ausführlichen Vorstellungen einzelner Biografien und der genauen Beschreibung der durchgeführten Interviews. Das Interesse schmälert ein wenig für einen Religion unterrichtenden Rez. aus Nordrhein-Westfalen die Beschränkung auf Baden-Württemberg (mit gelegentlichen Seitenblicken auf eine vergleichbare Studie, die 2001 in Niedersachsen durchgeführt worden ist). Spannend, aber gewiss nur schwierig zu realisieren, wäre eine bundesweite Studie, die dann nochmal konkreter auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede in den einzelnen Ländern oder gar Regionen eingehen kann.

Tecklenburg Björn Igelbrink

Zilleßen, Dietrich: **Gegenreligion.** Über religiöse Bildung und experimentelle Didaktik. – Münster: LIT 2004. S. 195 (Profane Religionspädagogik, 1), br. € 19,90 ISBN: 3–8258–4843–4

„Gegenreligion. Über religiöse Bildung und experimentelle Didaktik" – Im Titel deutet sich bereits der Fragmentcharakter der von Zilleßen als „Lernbuch" (7) bezeichneten Arbeit an. Essayistisch in der Grundstruktur seines Konzeptes spricht er sich explizit dagegen aus, ein Lehrbuch der Religionspädagogik zu schreiben, um sich nicht an Regeln „dieser Art von Didaktik" (7) anpassen zu müssen. Fragen und Probleme will der Religionspädagoge umkreisen; dass dem Leser, der Leserin dabei – insbesondere bei den beiden ersten eher theorielastigen Kap.n – manchmal schwindelig wird, sollte nicht davon abhalten durchzuhalten; denn es gelingt dem Autor gerade in dieser essayistischen Form – zunehmend im III. und IV. Kap. – die zugrunde liegende Aussage des Buches, dass Religionspädagogik „eine Art Lebenskunst" ist, für den Leser, die Leserin lebendig werden zu lassen. Die experimentelle Form korrespondiert mit dem inhaltlichen Appell, darüber nachzudenken, wie sich Religiosität als humane Beziehung leben lässt. „Gegenreligion" impliziert die Korrelation konkreter Vielfalt und theoretischer Abstraktion, es geht um spannungsvolles Nebeneinander, um Auseinandersetzung, um den Wert von Differenz. Aus der Kritik an einer Gesellschaft, die auf technologische und ökonomische Weltbemächtigung zielt, entwickelt Z. seine experimentelle Didaktik, die darauf basiert, dass gerade aus dem Nichtverstehen Gewinn zu ziehen versucht wird.

Dem gängigen Bemühen, Erfahrungen einzuordnen und die Welt zu verstehen, setzt er einen didaktischen Ansatz entgegen, in dessen Zentrum die Achtung des Fremden steht. Eine solche Didaktik ist nach Z. als ein Beziehungsgeschehen zu verstehen, dem es um Beziehungsstiftung zum Fremden geht. In Abgrenzung von jener Kumulation des Wissens, die grundlegende Fragen, das Thema von Grenzen und Endlichkeit, religiöse Fragen an den Rand drängt, stellt sich eine solche experimentelle Didaktik gerade der Bedeutung des Unverfügbaren, geht es ihr um die Akzeptanz der Zumutung, dass „Lehrende Lernprozesse nicht beherrschen können, obwohl sie sie gut geplant haben." Z. kommt dadurch zu der Forderung, dass Bildung eine andere Art der Autorität benötigt als jene, die auf Wissensvorsprung setzt. Bildung braucht eine Autorität, „die das Moment von Endlichkeit in allen menschlichen Erkenntnissen und Weltgestaltungen als anthropologisches Prinzip akzeptiert. So wäre religiöse Bildung schließlich eine Selbstbildung, die souverän genug ist, in allen Lebensäußerungen eine Struktur von Nichtwissen wahr zu nehmen." (12) In Kap. I.3 zieht er den konsequenten Schluss, dass die Achtung des Unverfügbaren zugleich impliziert, die Unverfügbarkeit des radikal Bösen zu kommunizieren. Die Frage nach dem radikalen Bösen ist „eine grundlegende, im philosophischen Sinn, im theologischen Sinn, weil sie nach der Grundlage menschlicher Kommunikation fragt." (42) In Bezugnahme auf Derrida stellt er heraus, dass die Menschlichkeit selbst auf dem Spiel steht. „*Keine* Wahrheitsentscheidung ist schuldlos, nämlich ohne Verfehlung. Das Böse ist konstitutiv mit dem Sein des Menschen verbunden, weil es im tiefsten Sinne dessen Möglichkeit ist." (44) Im Diskurs mit verschiedenen Philosophen arbeitet er zur Ausdifferenzierung seines Ethikverständnisses heraus, dass Gott jenseits des Guten, des Bösen zu verorten ist, da wir nur Projektionen, Bilder des Guten wie des Bösen hervorbringen können und damit bleibt Gott jenseits unserer Moral, jenseits unserer Normen. In I.4 entwickelt Z. daraus Perspektiven einer religiösen Bilddidaktik, die darauf basiert, dass Religionsunterricht sich mit Erfahrungen beschäftigt, über deren Grund er nicht verfügen kann. „Jede Sinneserfahrung vermittelt mehr, als bewusst sein kann. [...] So hat denn auch das planende Subjekt (Lehrer oder Schüler) seine Planungen nicht in der Hand. [...] das Sinnenhafte ist ausweglos vieldeutig. [...] Es ist dem Bedeutungsspiel preisgegeben. [... Sein] Plädoyer für einen Religionsunterricht der Sinne sucht den Spaß, sucht die Lust am Sinnlichen zu nutzen: Lernen soll Spielräume für eigenverantwortliche Gestaltungen frei machen, Räume zum Üben, Leerräume." (54f.) In Anlehnung an die Kulturanalyse Bals kommt Z. zu dem Schluss, dass die Didaktik der Sinne exemplarisch deutlich macht, wie sehr es im Unterricht um „Preisgabe von Autorität", um Preisgabe von moralischer Kontrolle, von rationaler Macht geht. „Wahrheit, Moral, Rationalität sind selbst bestreitbare Inhalte, die immer wieder neu Verständigungsprozesse erfordern, weshalb Lehrende stets zugleich Lernende und Lernende Lehrende sind." (56) Lehr-Lernprozesse, insbesondere religiöse, lassen sich für Z. insofern mit der Metapher „auf der Kippe" ins Bild setzen, als im Leben eben nichts fest steht. Lernen geschieht in Erfahrungen mit Kippsituationen. Kipperfahrungen sind Grenzerfahrungen. Christliche Religion bestätigt insofern nicht Bedürfnisse, sichert nicht Moral, Vernunft und Logik; sie entsichert sie und dafür will sie Lebensmut gewinnen, v. a. zu Achtsamkeit befähigen. Achtsamkeit impliziert hier nicht weniger Didaktik und Strategie, sondern führt zu einer anderen Qualität von Didaktik. Sie widerspricht jeder Verfügungsdidaktik und stärkt das experimentelle Moment. Im Kontext der gegenwärtigen Tendenz der (Religions-)Pädagogik, die LehrerInnenpersönlichkeit wieder stärker in den Blick zu nehmen, kristallisiert sich für ihn daher die didaktische Grundfrage heraus: ob Lehrende fähig, souverän genug sind, sich in dieser Weise preis zu geben. Parallelen findet Z. in der Kunst bei Beuys („Intuition statt Rezepte"!) und Brodwolf. Kunstpädagogik und -didaktik helfen ihm Religion anzufragen, zu denken. Das Politische ist die Grunddimension jeder Theologie und jeder ihrer Traditionen. Keiner verfügt über Wahrheit, keiner kann das Reale wissen. Jeder scheitert. Deshalb verweigert sich Z. gerade dem didaktischen Hang, alles exemplarisch nehmen zu wollen und entlarvt eine solche Haltung als einen idealistischen Ausdruck von Instrumentalisierung und versteckter Moralisierung. Experimentelle religionspädagogische Didaktik hilft nicht aus Schwierigkeiten heraus- sondern in Schwierigkeiten des Mangels und der Leere hineinzukommen.

Z. kommt schließlich zu der optimistischen Hypothese, dass Lehrende, die diese Zweifel ertragen und sie nicht in einer absoluten Didaktik aufheben, Jugendliche ermutigen können, glückende (manchmal missglückende) Erfahrungen mit einem offen-entschiedenen Lebensstil zu gewinnen und prognostiziert: „Dann könnten sie den lieben Gott einen guten Mann sein lassen." (79) In den Abschnitten I.6 und I.7 steigt er ein in den kulturellen und interreligiösen Dialog um am Ende eher rhetorisch die Frage zu stellen: „Verstehen wir uns über kulturelle Grenzen hinweg besser, wenn wir erkennen, dass wir trotz aller Unterschiede diesen elementaren Prozessen ausgeliefert sind?" und kommt zu dem Schluss: „Das könnte mehr Verständigung ermöglichen, als einem Toleranz- oder Nächstenliebegebot zu folgen, in denen wir nicht von unseren Projektionen loskommen." (98)

Im II. Kap. entwickelt Z. dann „Die Humanität des Christentums" – seine Idee einer humanistischen Religion, seine „Gegenreligion". Humanität verkörpert für ihn stets eine partikulare Entscheidung, ein konkretes Bild, das nicht universal sein kann, mag es auch mit einem solchen Anspruch auftreten. Es bedarf vielmehr der Unterscheidungen innerhalb kultureller Vielfalt. Humanität gründet seiner Meinung nach in einer Religion, „die auf dem Tabu des Absoluten besteht, damit Menschen menschlich leben. Gegenreligion. [...] Achtung des Anderen heißt deshalb nicht Ver-söhnung, sondern Akzeptanz. Sie lässt die Möglichkeit, Fremder zu bleiben, radikal gesagt: Feind zu sein. Feindesliebe ist die Verheißung christlichen Glaubens. Aber sie meint nicht die emotionale Vereinnahmung des Feindes." (106f.) Unter Bezugnahme auf die Kontroverse Bateilles mit Breton grenzt Z. sich ab von einer Bedürfnisreligion, die auf Heimat, Geborgenheit und Trost, auf Ganzheit aus ist, demgegenüber ist „seine" Gegenreligion eine Religion unstillbaren Begehrens, erotisch, „immer wieder neu ausziehend aus Geborgenheiten, unsicher suchend, im Unheimlichen unterwegs, im Fragmentarischen präsent" (113). In Anlehnung an Tillich versteht Z. Gegenreligion als Fremdreligion, eine, die sich als befremdliche Religion ausweist, bezweifelbar, riskant, mutig zum Sein. Für den Religionsunterricht bedeutet das, er ist diskursorientiert, hat eine spirituelle Perspektive, als Ausdruck von Kreativität. Als kooperatives Fach ist für Z. ein „konfessionalistischer Unterricht anthropologisch, bildungstheoretisch nicht zu begründen." Vielmehr stellt er die Forderung auf: „Mehr denn je ist heute (angesichts zunehmender religiös bedingter Auseinandersetzungen in gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Lebenswelten) ein Grundcurriculum in Religion nötig." (131)

Z. schließt mit einem stärker praxisorientierten III. Kap., in welchem er erstens ganzheitlich die Bedeutung des Körpers für die Religionspädagogik reflektiert, zweitens am Beispiel des Bergsteigens symboldidaktische Allusionen entwickelt und drittens prozessorientiert die Kunst des Nichtankommens postuliert, wenn Religion sich im Kontext seiner Argumentationsstruktur als eine unmögliche Reise in ein verheißenes Land, in ein geglaubtes erweist. In

der Annahme existentieller Unberechenbarkeit, in der Akzeptanz des Verlusts von Selbstbeherrschung, im experimentellen Umgang mit dem Unverfügbaren wird seiner Meinung nach jene gelassene Souveränität erworben, die „im Rationalen dessen dunkel-fremden Hintergrund akzeptieren kann. Gelassenheit, eine Gabe, die nicht zu berechnen und zu verrechnen ist, korreliert mit dem, was in der christlich-jüdischen Tradition Gnade und Segen heißt." (165) Mit einer solchen Haltung von Gelassenheit und aus dem Bewusstsein der eigenen Ohnmacht konkretisiert Z. seine gegenreligiöse Form der Werteerziehung. „Human ist eine Religion, wenn sie ihre Werte nicht als heilige, als unbedingte, als absolute versteht. Werte sind keine Ideale. Christliche Religion verdammt nicht das Scheitern an Werten und die Überschreitung von Normen, sondern rechtfertigt die Scheiternden. Er spricht sich für eine zweifache Anstrengung aus: „Zum einen müssen Werte Autorität gewinnen, [...] Zum anderen müssen Jugendliche befähigt werden, Normen zu übertreten. Sonst hätten sie nicht die Wahl sie zu achten. Nur die Werte könne wir achten, die wir zu übertreten in der Lage sind." (173) Z. schließt mit der Entlarvung pseudointellektueller Arroganz, die anthropomorphe Gottesvorstellungen „Fährt Gott eigentlich Fahrrad?" als kindlich abwertet, um demgegenüber herauszustellen, dass es gar keine anderen als anthropomorphe Gottesbilder gibt; denn auch abstrakte Begriffe wie Gerechtigkeit, Liebe, Macht und Geborgenheit sind immer mit konkreten Bildern und Erfahrungen von Menschen verbunden, sonst wüssten wir nicht, wovon wir reden. Was bleibt ist die Notwendigkeit des Diskurses: „Weil Bilder partikulär, jedenfalls nicht eindeutig sind, bedarf es der Verständigung darüber, was sie von Fall zu Fall bedeuten." (179) Insofern besteht die wichtigste didaktische Aufgabe für Z. in der Klärungsarbeit in einer Art religiösem Supermarkt, wo differente, plurale Angebote miteinander konkurrieren. Entscheidendes religionspädagogisches Lernziel ist es hier, die Botschaften der Götter zu unterscheiden, zu bedenken und zu untersuchen.(186)

An vielen Beispielen, unter Bezugnahme auf zahlreiche Vertreter der Philosophie wie der Kunst initiiert Z. mit seinem Entwurf einer „Gegenreligion" ein Feuerwerk an kultur- bzw. gesellschaftskritischen Denkanstößen, die zusammengenommen kaleidoskopartig einen Antwortversuch auf die Grundfrage darstellen, wie sich in einer multikulturellen Lebenswelt verantwortlich leben und handeln lässt. Statt ein klar strukturiertes Konzept, geschweige denn Rezepte vorzulegen, verweigert sich seine Antwort jedwedem (Wahrheits-)Anspruch, der sich nicht zugleich wieder selbst hinterfragt. Ein Höchstmaß an innerer Beteiligung, an Beziehungskultur und Diskurswillen sollen ein Höchstmaß an Spielräumen eröffnen, in denen Reiseerfahrungen gesammelt werden können, die zu Bildungserfahrungen werden. (Körper-) Inszenierungen, Probeidentifikationen, das Spiel mit dem Anderen, führen seiner Meinung nach in der unentwegten Korrelation des sich Verlierens und sich Findens zu immer wieder neuen (religiösen Lehr-Lern-)Erfahrungen, die als ein v. a. emotionales Geschehen erlebt werden, im besten Fall als Lebensvertrauen, als Gelassenheit, als eine Art Lebenskunst.

Die Didaktik Z.s scheint entwickelt worden zu sein für Menschen im gegenwärtigen Bildungssystem, die mit einer starken Persönlichkeit das notwendige Kompetenzprofil, Selbstwertgefühl und theologische know-how aufweisen, selbstbewusst fundamentalistischen Zügen des gegenwärtigen Zeitgeists kritisch entgegenwirken zu wollen. Kritisch authentische Subjekte sollen auf der Grundlage des didaktischen Ansatzes Z.s aufschlussreiche theologische Diskurse führen, eine konstruktive Beziehungsatmosphäre stiften und politisch als bohrender Stachel fungieren. „Gegenreligion" – ein lesenswertes Buch! – ein anstrengendes Buch!

Münster Gudrun Lohkemper

Religionswissenschaft

Bernhardt, Reinhold: **Ende des Dialogs?** Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion. – Zürich: Theologischer Verlag 2006. 293 S. (Beiträge zu einer Theologie der Religionen, 2), kt € 24,00 ISBN: 978–3–290–17391–3

Es handelt sich um eine auf früheren Publikationen aufbauende religionstheologische Abhandlung des Basler Systematikers Reinhold Bernhardt. Aufhänger ist die provozierende Frage „Ende des Dialogs?", für deren Bejahung Dialogkritiker nach dem 11.9.2001 Indizien sehen. Im Sinne einer „Gegenkritik" versteht der Vf. seine Darstellung als „ein Plädoyer für die Bestimmung und Gestaltung der Beziehungen zwischen den Religionen nach dem Dialogprinzip" (11).

Der Bd ist sodann in drei Teile gegliedert: Gegenstand des *ersten Teils* (15–79) ist das Dialogparadigma. Dialog wird als „Kultur der Offenheit" und „der Anerkennung von Differenz" (17) – später als „Leiden am Anderen und an der von ihm ausgelösten Infragestellung eigener Gewissheiten" (81) – charakterisiert. „Dialog der Religionen" wird im Sinne der „Begegnung von Angehörigen unterschiedlicher Religionen" (31) verstanden. Anschließend geht es um die „dialogische Wende" in der katholischen Kirche (31–36) und in der Ökumenischen Bewegung (37–68), wobei in deren Fall auch Entwicklungslinien, Neuorientierungen und Widerstände ausführlich diskutiert werden. Sodann wird die innerchristliche Ökumene mit den interreligiösen Beziehungen verglichen. Auch wenn es hier nicht wie in der Ökumene um die Herstellung einer Einheit geht, bestehen zahlreiche Parallelen, so in den als Gegengewicht ausgelösten „Bestrebungen zur Identitätssicherung" (78).

Der *zweite Teil* (81–165) ist der „Hermeneutik der Religionen" gewidmet, die das Begegnungsgeschehen unterschiedlicher Binnenperspektiven analysiert. Zunächst werden verschiedene erkenntnistheoretische Pluralismustheorien skizziert, wobei der Vf. einer „vordialogischen pluralismusphilosophischen Vermittlung der differenten religiösen Identitäten" (92) widerspricht und einer dialogischen Begegnung der Innenperspektiven den Vorzug gibt. Dabei bleibt der bewusst gemachte Deutehorizont der eigenen Innenperspektive auch als Maßstab für Urteile über andere Religionen stets bestehen, wiewohl Perspektivenwechsel „in einem Akt der hermeneutischen Selbstentäußerung" (96) möglich sind. In diesem Zusammenhang werden die Urteilshaltungen Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus sowie die mit ihnen verbundenen Verhaltensweisen und Geltungsansprüchen eingeführt. Dem „Dreierschema" steht der Vf. jedoch kritisch gegenüber, da es Bedeutungsebenen vermischt und da auch ein „Inklusivismus ohne Verbindung mit einer geltungstheoretischen Superioritätsbehauptung" (114) möglich ist. Abschließend geht es in diesem Teil um Fragen der christlichen Identität, die der Vf. dynamisch versteht (134), sowie um das Verhältnis von Innen- und Außenperspektive (als „idealtypische Pole einer weiten Skala hermeneutischer Haltungen" [162]) bzw. das damit nicht einfach kongruente (vgl. 159f.) Verhältnis von Theologie und Religionswissenschaft. Hier plädiert der Vf. für ein „Zusammenspiel" von „möglichst wertfreie[r] Betrachtung", „‚Einschlüpfen' in fremde Innenperspektiven" und „Anwendung" der eigenen Innenperspektive bei der „Deutung und Beurteilung" anderer Religionen (164f.).

Der *dritte Teil* (167–288) behandelt dann die „Theologie der Religionen", die der Vf. nicht notwendig an den „Dialog der Religionen" gebunden sieht (167f.). Zunächst wird die „Pluralistische Theologie der Religionen" in ihrer inneren Vielfalt vorgestellt und theologisch analysiert. Während der Vf. Sympathie für John Hicks mittels einer „pneumatologischen Deutung des Inkarnationsmotivs" vollzogenen Rekonstruktion der Christologie zeigt (192), widerspricht er Hicks Kant-Interpretation als Weg, Erfahrungen auf die eine Wirklichkeit Gottes zurückzuführen (190). Hauptkritikpunkt an Hick ist jedoch dessen „traditionsenthobene religionsphilosophische Erkenntnisposition" (207), was den Vf. zu seinem Ansatz eines „mutualen Inklusivismus" (212) veranlasst, der sich von einem „unilateralen Inklusivismus" (214) unterscheidet. In diesem Ansatz werden andere Religionen als mögliche Heilswege und Ausdrucksformen des Glaubensgrundes gesehen, wobei eine „gegenseitige Vereinnahmung" (213) zugestanden wird. Das „trinitätstheologische Strukturschema" sieht der Vf. nicht (wie Gisbert Greshake, vgl. Anm. 95) als Metatheorie mit Superioritätsanspruch, sondern als „christliche Antwort auf die Frage nach der Immanenz des Transzendenten" (224). Angeregt durch pluralistische Positionen (vgl. 192) ist für den Vf. Jesus Christus nicht Begründung, sondern Mittler und entscheidende Manifestation des universalen Heilswillens Gottes (228f.), was auch eine kontinuierlichere Bestimmung des jüdisch-christlichen Verhältnisses ermöglicht (230, 273f.). Diese Sicht wird mit einem „geisttheologischen Ansatz" (244) verbunden. Die neutestamentlichen Exklusivaussagen situiert der Vf. in ihrem Entstehungskontext als existentielle Bekenntnisse, die inklusiv (236f.) und nicht als „Ausschlussbedingung" (235) zu verstehen sind. Anschließend geht es um Offenbarung (247–258), eine interreligiöse Kriteriologie (259–265; hier überzeugender als im Beitrag des Vf. „Die Polarität von Freiheit und Liebe. Überlegungen zur interreligiösen Urteilsbildung aus dogmatischer Perspektive", in: *Reinhold Bernhardt / Perry Schmidt-Leukel* [Hg.], Kriterien interreligiöser Urteilsbildung, Zürich 2005, 71–101) und um Mission (266–275), die nicht als „kausatives", sondern „repräsentatives" Handeln (267), und ohne das primäre Ziel der Konversion als „Begegnung mit dem Fremd-Bleibenden in seiner jeweiligen Einzigartigkeit" (272) verstanden wird. Schließlich setzt sich der Vf. mit „differenzbetonenden Ansätzen" auseinander, wobei er die „Komparative Theologie" für mit seinem Ansatz vereinbar hält (279), sich jedoch von der differenzhermeneutischen Position der EKD-Leitlinien „Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen" (Hannover 2003) und der Position von Chr. Danz abgrenzt, der Ausflüge in andere Innenperspektiven als „unzulässige Überbrückung der Differenz" (287) ablehnt.

Der Bd schließt mit einem knappen *Plädoyer* (290f.), in dem der Vf. seine dialogische Grundoption bekräftigt. „Theologie der Religionen" sei kein „isolierbares Segment der Theologie", sondern führe „zu einem neuen Verständnis der Theologie insgesamt" (290). Es folgt schließlich ein *Personenregister* (291–293).

Der Bd veranlasst nur zu wenigen kritischen Rückfragen und Anmerkungen: Es wird durchweg ein breites Spektrum an Literaturhinweisen aus der deutschsprachigen und angelsächsischen Diskussion geboten. Zur Dialogarbeit des ÖRK wird jedoch die Arbeit von *Jutta Sperber* (Christians and Muslims. The Dialogue Activities of the World Council of Churches and their Theological Foundation, Berlin 2000) nicht berücksichtigt. Die „zeitgeschichtlichen Bedingungsfaktoren" für die dialogische Wende (40–43) treffen weitgehend auch auf die katholische Kirche zu und könnten somit dem knappen Kap. über die katholische Kirche und dem ausführlichen über den ÖRK vorangestellt werden. Die sicherlich berechtigte Kritik des Vf.s an der

„dialogischen Philosophie" (21) wird nicht weiter aufgegriffen und hängt daher etwas in der Luft. Nicht nur in den frühen (so könnte man Aussagen des Vf.s verstehen, vgl. 108), sondern auch in den späten Suren des Koran werden inklusive Aussagen gegenüber Juden und Christen formuliert (vgl. z.B. Sure 2,62; 5,66.68). Die religionstheologischen Überlegungen des Vf. münden in dogmatische Reflexionen; welche Bedeutung die im Zusammenhang mit anderen Positionen erwähnte orthopraktische Zielbestimmung des Dialogs einer „gemeinsamen befreienden Praxis" (205, vgl. 47, 61) für ihn hat, bleibt offen. Schließlich bedürfte auch die Tatsache, dass das Neue Testament explizite „Ausschlussbedingungen" (vgl. 235) kennt (so insbesondere in 1Joh 4,3), der weiteren Reflexion.

Der Bd erweist sich als eine gründlich ausgearbeitete, übersichtlich gegliederte Gesamtdarstellung. Kurze Zusammenfassungen am Ende der einzelnen Kap. erleichtern die Lektüre. B.s „mutualer Inklusivismus" empfiehlt sich als plausible Alternative zu bisherigen inklusivistischen und pluralistischen Positionen. Der Bd enthält somit eine konsistente und überzeugende „Fundamentaldialogik". Es geht dabei weniger um die Deutung des christlichen Credos angesichts konkreter anderer Religionen als angesichts der grundsätzlichen religiösen Vielfalt. An zahlreichen Stellen werden die Lernmöglichkeiten in der Begegnung mit anderen Religionen hervorgehoben (13, 65, 135, 211, 218, 251, 257f.): „Aus der daraus resultierenden Haltung theologischer Neugierde ergibt sich eine Motivation für den Dialog mit Menschen anderen Glaubens, die über die pragmatischen Interessen und das interreligiöse ‚Verstehen des Anderen' hinausgeht." (258) Manchmal würde man sich in einer Religionstheologie (im Sinne ihrer zweiten Grundfrage, vgl. 167) Beispiele für konkrete Erkenntnisse und Lernschritte aus dem Dialog wünschen, aber das liegt wohl nicht mehr innerhalb der Aufgabe, die sich der Vf. hier gestellt hat. Bezüge zu den Bekenntnissen anderer Religionen (z.B. 22, 95, 106, 108, 213) und der Grundansatz des Bdes illustrieren jedoch, dass der Vf. die religiöse Vielfalt ernst nimmt und gleichzeitig seinen Ausgangspunkt, das christliche Bekenntnis, nie aus dem Blick verliert. Ein Indiz dafür ist nicht zuletzt, dass sich der Vf. an vielen Stellen gründlich mit dem biblischen Zeugnis auseinandersetzt.

Stuttgart Hansjörg Schmid

Wimmer, Stefan Jakob / **Leimgruber,** Stephan: **Von Adam bis Muhammad.** Bibel und Koran im Vergleich, – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2005. 256 S., kt € 19,90 ISBN: 3–460–33175–5

Reflektiert und praxisbezogen – ein Buch, wie man es für die Förderung von Dialog und interreligiöser Kompetenz nur empfehlen kann. Man merkt den Autoren, einem mit Orient und Islam gut vertrauten Alttestamentler und einem Religionspädagogen der Kath.-Theol. Fak. der Univ. München, die Erfahrenheit im Dialog an, wie sie das Geleitwort des Vorsitzenden des Islamischen Dialogzentrums München anspricht. Sie verstehen ihr Buch als Arbeitsinstrument zur Entwicklung der „Fähigkeit, mit Angehörigen und Zeugnissen anderer Religionen gut umzugehen", „und diesbezügliche Bildung [...] als lebensrelevant und zukunftswirksam zu erweisen" (11): Einer Hinführung zum interkulturellen Dialog und interreligiösen Lernen (Kap. 1) folgen Kap. über den Umgang mit Heiliger Schrift (Was bedeutet der Koran für Muslime? ‚Was bedeutet die Bibel für Christen?), die unterschiedlichen Auslegungsmethoden und die je eigenen Strukturen und Textausgaben. Kap. 5 beschäftigt sich vergleichend kommentierend in Unterkapiteln mit den sogenannten Urgeschichten samt synoptischer Parallelisierung von Koranabschnitten (89ff.). Die folgenden Kap. thematisieren gleichartig Abraham, Ismael und Isaak (110ff.), Josef (124ff.), Mose und den Dekalog (141ff.), Saul, David und Salomo (161ff.), Jona, Hiob, dem Koran eigene Propheten, Engel, Dschinn und Satan, weiter Henoch, Elia, Elisa sowie Zacharias, Johannes den Täufer und Maria (176ff.), Jesus (199ff.) und Muhammad (216–222).

Die besondere Zielsetzung des Buches auch im Vergleich mit früheren Werken zur vergleichenden Lektüre von Bibel und Koran sind damit Auswahl, Vergleich und Kommentierung besonders solcher Texte, die für Schule, Religionsunterricht und Erwachsenenbildung interessant und verständlich sind. Jedes Kap. schließt mit einer Zusammenfassung und entsprechenden didaktischen Impulsen und wird im Anhang zur Aufarbeitung mit Hinweisen auf Literatur und Medien versehen. Glossar, Gesamtbibliographie einschließlich Themenheften sowie Bibel- und Koranausgaben, Verzeichnis von leicht heranzuziehenden Medien und Internetadressen sowie Sach-, Bibelstellen- und Koranstellenregister runden den Bd ab.

Der Standort des Werkes in der theologischen Forschung ist deutlich bestimmt vom Impuls des Zweiten Vatikanischen Konzils, „sich aufrichtig um gegenseitiges Verstehen zu bemühen" (Nostra aetate, Nr. 3) bis hin zur Zuspitzung, dass „nicht eine sogenannte aufgeklärte christliche Kultur auf eine angeblich (noch) nicht aufgeklärte islamische Kultur herabschaut" (16). Das ist ein Fortschritt, den dieses Buch auch nach den von Terror-/Antiterrorkampagnen geprägten letzten fünf Jahren erfreulich klar festhält. Dabei fehlen kritische Seitenblicke auf Konfliktpotenziale bei bestimmten Auffassungen von Islam durchaus nicht: „Was im Umgang mit Heiliger Schrift Hochachtung abverlangt, kann allerdings auch problematische Nebenwirkungen entfalten, wenn dasselbe Bildungsziel – dass derjenige Schüler der beste sei, der Vorgegebenes am getreuesten wiederzugeben vermag – auf andere Lerninhalte übertragen wird. [...] Auch aus islamischer Perspektive wäre doch eine größtmögliche Divergenz im Zugang zur göttlichen Offenbarung gegenüber allen anderen Lehrinhalten einzufordern" (25).

Die Behandlung der Frage „Ist Koranexegese möglich?" (40ff.) ist entsprechend ausgewogen: Weil der Herausbildungsprozess des kanonischen Korantextes sich ganz fundamental von dem des Alten und Neuen Testaments unterscheidet, erscheint einerseits Anwendung historisch-kritischer Methoden aus islamischer Sicht mit Eingriffen in das unmittelbare Gotteswort nicht sinnvoll und gilt überwiegend als unakzeptabel. Andererseits habe moderne Koranforschung durchaus Anlass zu berücksichtigen, dass die Schriftform eben nicht mehr die unmittelbare, mündlich erfolgte göttliche Offenbarung ist, für die nach islamischer Überzeugung die arabische Sprache das ideale Medium darstellt: Die arabische Schrift hat, zumindest in ihren frühen Formen, einen erheblichen Mangel an Eindeutigkeit, was u.a. mit dem Buch von Christoph Luxemburg „Die syro-aramäische Lesart des Koran" (Berlin 2000) und der Aufarbeitung 1972 gefundener früher Koranmanuskripte aus dem Jemen an der Universität des Saarlandes Thema wurde. Damit bringt das Buch, in klar davon getrennten Kap.n, die nach dem Zweiten Vaticanum weitgehend gemeinsame katholische und evangelische Auffassung der „Bibel als Gotteswort im Menschenwort" ins Gespräch: nämlich „Reflex auf eine vorausgehende Offenbarung Gottes" zu sein, weshalb man „genau auf die vorgegebenen umweltbedingten Denk-, Sprach- und Erzählformen achten" muss, „wie auf die Formen, die damals im menschlichen Alltagsverkehr üblich waren" (32, 34, 46). Derart respektvoll und kritisch zugleich repräsentiert das Buch den in theologischer Forschung erreichten Fortschritt, wenn es zu „historischen" Texten in Bibel und Koran anmerkt: „Weder in der einen, noch in der andren Heiligen Schrift geht es dabei um historische Berichterstattung im Sinne von objektiver Geschichtsschreibung [...] Ein nachdrückliches Insistieren auf dem Wortlaut von vermeintlich historischen Aussagen des Koran ist unter Muslimen heute sehr verbreitet. Dabei hatten Wissenschaftler und Philosophen zu den Blütezeiten islamischer Kultur im Mittelalter häufig schon erkannt, was die aufgeklärte Forschung der Neuzeit ausformuliert hat: Dass die Glaubenswahrheit solcher Texte auf anderer und subtilerer Ebene zu suchen ist [...] Aus den Geschichten werden einzelne Motive und Aspekte herausgegriffen und in bestimmten Kontexten eingestreut, um spezifische Aussagen zu untermalen, zu beleuchten, zu klären. Dabei können in kunstvoller Weise einzelne Erzählelemente miteinander verbunden werden, die auf vordergründig historischer Ebene gar nicht zusammen gehören würden". So verbinden die Suren 28 und 40 den „Pharao" „als Archetyp des Widersachers der Gesandten Gottes, in diesem Fall des Mose", den Turmbau zu Babel und die Figur des Haman, der im biblischen Buch Ester als Großwesir im Persischen Reich die Vernichtung der Juden plant. Historisch gesehen würden mindestens acht Jahrhunderte Haman von Mose treffen. Nicht darum geht es hier aber, sondern es wird ein weiterer Erzbösewicht gegen die zentrale Prophetengestalt des Mose kontrastiert und verschiedene Motive in ihrer gemeinsamen Aussage miteinander kumuliert" (63f.)

Mit dem für den Dialog so wichtigen selbstkritischen Respekt beantworten die Autoren auf der Höhe der theologischen Forschungen die Frage „sind die ethischen Normen des Koran mit denen der Bibel vergleichbar?": „Ja. Entgegen ebenso beklagenswerter wie verbreiteter Missverständnisse, sind Aufrufe zu Gewalt und Konfrontation, Zwang und Intoleranz keineswegs in besonderer Weise charakteristisch für den Koran [...] Beide Heiligen Schriften klammern diese Aspekte der Wirklichkeit nicht aus. Dann aber zeigen sie auch auf, wie die Welt sein könnte und sollte, wenn Menschen sich auf Gott einlassen" (65).

Mit der diesen Überzeugungen entsprechenden Interpretation von Bibel und Koran von den Urgeschichten bis zur Frage „Mohammad in der Bibel?" verstehen sich die Autoren betont in der Tradition des Reformkonzils vor 40 Jahren: „Wenn Christen sich vergegenwärtigen, mit wie viel Unverständnis und Unmut zumindest früher oft darauf reagiert wurde, dass Juden den doch scheinbar so überzeugend vorgezeichneten Weg des Christentums nicht mitzugehen bereit waren, werden sie etwas von dem Hoffen vieler Muslime nachvollziehen können, dass die Beschäftigung mit dem Islam sie [die Christen] mindestens zur teilweisen Anerkennung Muhammads und des Koran hinführen würde. Das Zweite Vatikanum hat im Dokument ‚Nostra aetate' diese Frage bewusst nicht wie bisher abschlägig beschieden, sonders für die weitere Forschung offen gelassen" (221).

Ein nicht römisch-katholischer Leser wie ich wird die Engführung auf diese konfessionelle Form christlichen Glaubens in der Darstellung etwa dessen, was die Bibel für Christen bedeutet (29f., 35f.), ergänzungsbedürftig finden, mindestens um Hinweise auf ihre Rolle in orthodoxen Liturgien, im Klosterleben und in evangelischen Bibelstunden von Laien mit oder ohne Theologen. Auch halte ich zwei vor längerer Zeit schon erschienene Bücher, die wohl wegen ihres in

manchem eigenwilligen Zugang nicht die gebührende Rezeption gefunden haben, für weiterhin ausgesprochen anregend zur ergänzenden Lektüre. Damit meine ich zum einen ein Werk des ehemaligen katholisch-theologischen Professors für Biblische Theologie mit dem Forschungsschwerpunkt Koran an der Universität Graz: Muhammad und Jesus. Die christologisch relevanten Texte des Koran. Neu übersetzt und erklärt von Claus Schedl, Wien u. a. (Herder) 1978. Das andere ist der tiefenpsychologische Zugang Paul Schwarzenaus, ehemaliger Professor für Evangelische Theologie und ihre Didaktik an der Universität Dortmund, in seinem weiter im EB-Verlag Schenefeld verlegten Buch „Korankunde für Christen. Ein Zugang zum heiligen Buch der Moslems". Beide verbreitern jeweils auf ihre Art die Argumentationsbasis des vorliegenden Buches von Wimmer und Leimgruber, das mit diesen wenigen Randbemerkungen nur empfohlen werden kann.

Marburg (Lahn) Christoph Elsas

Kurzrezensionen

Alston, William P.: **Gott wahrnehmen.** Die Erkenntnistheorie religiöser Erfahrung. – Heusenstamm: Ontos 2006. 385 S. (Metaphysical research, 5), pb € 39,00 ISBN: 3–937202–66–8

Mystikfreie Theologie, so die Auffassung des Rez., ist etwa so ergiebig wie Literaturwissenschaft, die ausschließlich Sekundärtexte liest, oder Musiktheorie, die sich konsequent die Ohren verstopft. *Insofern* begrüßt er, dass nach 15 Jahren Alstons tiefschürfende, epistemologische Analyse des Aktes der Gotteswahrnehmung endlich in deutscher Sprache erschienen ist. Dies auch und gerade, da der Autor selbst einige – auch wesentliche – Standpunkte innerhalb seiner Theorie unterdessen verschoben hat.

Das Grundanliegen lässt sich vielleicht so formulieren: So wie man die Frage nach der Gerechtfertigtheit einer empirischen Wahrnehmung unabhängig von der Frage behandeln kann, welchen *Wahrheits*wert die Wahrnehmung philosophisch hat, also: inwiefern man behaupten kann, dass es ein wahrgenommenes X überhaupt gibt, so kann man die Frage nach der Gerechtfertigtheit mystischer Wahrnehmungen behandeln unabhängig von der klassischen philosophischen und fundamentaltheologischen Gottesfrage.

So gravierend diese Fragen sind, so bedauerlich ist, dass die vorliegende Ausgabe ihrer Erarbeitung wenig dienlich ist: Die Übersetzung lehnt sich syntaktisch so an den englischen Originaltext an, dass sie über weite Strecken nicht nur schwer zu verstehen ist (Hypotaxen mit sechs Ebenen *sind* schwer zu verstehen), sondern einige – zu viele – unvollständige oder ungrammatikalische Sätze produziert. Eine Synopse mit dem englischen Original dürfte für Translatologen aufschlussreich sein. Beim Inhaltsverzeichnis wurden leider die Seitenzahlen vergessen.

Schade. Jo. B.

Das Christentum aus der Sicht der Anderen. Religionswissenschaftliche und missionswissenschaftliche Beiträge, hg. v. Ulrich Berner / Christoph Bochinger / Klaus Hock. – Frankfurt: Lembeck 2005. 225 S. (Beiheft der Zeitschrift für Mission, 2), 225 S. kt 18,00 € ISBN: 3–87476–462–1

Der auf eine Tagung im Jahr 2001 zurückgehende Sammelband steht für eine Hinwendung der Religions- und Missionswissenschaft zur Gegenwart und zur Empirie. Auf eine programmatische Einleitung der Hg. folgen acht Beiträge, die verschiedenartige Bezugnahmen auf das Christentum zum Gegenstand haben. Erfreulicherweise werden in diesem Bd nicht in erster Linie die klassischen Beispiele für Fremdsichten auf das Christentum behandelt, sondern etwa auch Formen alternativer Spiritualität (Christoph Bochinger), philippinische Volksreligion im Verhältnis zur Amtskirche (Reiner Neu) oder „Hindu-Christen" (Norbert Klaes) in den Blick genommen. Daneben geht es u. a. um buddhistische Jesusbilder (Andreas Grünschloss) und afrikanische Religionen (Johannes Triebel). Der sehr lesenswerte Bd bietet keine durchgehende Theorie interreligiöser Wahrnehmungen, zeigt jedoch ein breites Panorama an Grenzüberschreitungen, Bi-Identitäten, aber auch an Abgrenzungen und inklusiven Vereinnahmungen. H. Sch.

Demel, Sabine: **Mitmachen – Mitreden – Mitbestimmen.** Grundlagen, Möglichkeiten und Grenzen in der katholischen Kirche. – Regensburg: Friedrich Pustet 2001. 172 S., kt € 8,90 ISBN: 3–7867–8379–9

Mitmachen – Mitreden – Mitbestimmen. Schon der Titel dieses Buchs impliziert den Adressatenkreis: engagierte Katholiken, denen etwas an ihrer Kirche liegt. Dabei geht es der Autorin nicht nur um Mitarbeit in den bestehenden Strukturen (die sehr klar sine ira et Studio vorgestellt werden), sondern auch um eine mögliche Veränderung kirchlicher Strukturen hin zu mehr Gleichheit aller in der Kirche.

Das Taschenbuch ist sehr gut lesbar. Es kommt mit wenigen, gezielt gesetzten Fußnoten aus und verfugt über ein Stichwort- und ein Kanonesregister. Für den engagierten Laien erleichtert es den Einstieg in das teilweise undurchsichtige Gebiet des kirchlichen Verfassungsrechts auf Ebene der Pfarrei. Für denjenigen, der bereits involviert ist, vermag es neue Perspektiven zu eröffnen. H. K.

Schäfke, Werner: **Frankreichs gotische Kathedralen.** Eine Reise zu den Höhepunkten mittelalterlicher Architektur. – Darmstadt: WBG 2007. 144 S., geb. € 29,90 ISBN: 978–3–89678–588–6

Wer Kunst und Kultur erkunden will – z. B. Backsteinarchitektur, englische oder französische Kathedralen, den Jakobsweg –, ist glücklich zu schätzen, wenn er die gutgemachten Reiseführer Schäfkes zur Hand hat. So ist auch die anzuzeigende Neuerscheinung im einfach lesbaren Reiseführer-Ton gehalten, ohne auf relevante Informationen zu verzichten.

Zunächst werden der gotische Initialbau in Saint-Denis und die Umstände seiner Entstehung beschrieben, womit zugleich in die Besonderheiten gotischer Architektur eingeführt wird. Ein zweites Kap. befasst sich ausgiebig mit liturgischen sowie historischen Hintergründen und gotischer Baupraxis, bevor 18 bedeutende Bauwerke dargestellt werden, darunter auch die weniger bekannten in Rodez und Poitiers. Den Schluss – Goethe zitierend ‚Von deutscher Baukunst' betitelt – machen das Straßburger Münster und der Kölner Dom, was kunstgeschichtlich völlig in Ordnung ist.

Einige, teils ärgerliche Fehler wären zu korrigieren: Auf S. 93 links unten muss es heißen ‚Ludwig IX'; auf S. 132 haben zwei Kommafehler die Grundmaße des Kölner Fassadenrisses ‚F' verzehnfacht; der angegebene Maßstab (1:300) der synoptischen Abbildungen 17–23 stimmt nicht in allen Fällen (die Fehlerursache dürfte in der Quelle der Abbildungen – dem Dehio-Betzold – liegen); Abb. 97 zeigt nicht das *Seiten*schiff der Kathedrale von Albi, da diese nur einschiffig ist; Abb. 99 zeigt den Chor der Kathedrale von Tours, nicht derjenigen von Toul. Jo. B.

Lexikon der Ethik, hg. v. Jean Pierre Wils / Christoph Hübenthal. – Paderborn: Schöningh 2006. 422 S., geb. € 49,90 ISBN: 3–506–79753–0

Das von Wils und Hübenthal vorgelegte Lexikon der Ethik stellt rund 80 Grundbegriffe vor, die man nach Meinung des Herausgebergespanns aus Nijmegen (Niederlande) als „theoretisch unverzichtbares Gepäck in die Arena der Auseinandersetzungen über Moralfragen mitnehmen sollte". Explizit wendet sich das Buch an Leser, die in ihrem beruflichen Alltag mit ethischen Fragen in Berührung kommen oder mit ethischen Dilemmata konfrontiert werden. Um dieser relativ heterogenen Leserschaft die Begriffswelt der Ethik zu erschließen, beleuchtet eine Reihe namhafter Autoren ausgewählte Fachtermini nach einer Begriffsklärung immer auch in historischer und systematischer Perspektive. Wer sich im Rahmen einer wissenschaftlichen Beschäftigung mit Ethik intensiver mit einzelnen Stichworten befassen will, findet am Ende jedes Artikels weiterführende Literaturangaben. Von anderen Ethiklexika, die den Buchmarkt regelrecht überschwemmen, hebt sich das Werk von Wils und Hübenthal nicht nur durch die moraltheologische Färbung vieler Artikel ab, sondern auch dadurch, dass zwei verschiedene Ethikkulturen, nämlich die niederländische und die deutsche gleichermaßen berücksichtigt werden. Das trägt zur Perspektivenerweiterung bei. Außerdem zeichnet sich das Lexikon dadurch aus, dass auf den formalen lexikalischen Stil weitgehend verzichtet wurde und sich die Einträge eher wie kleine, konzentrierte Aufsätze zum jeweiligen Thema lesen. kkl

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

Biblica Vol. 88 Fasc. 1, hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 2007. 600 S., € 50,00 pro Jahr ISSN 0006–0887: 1–22: WONG, G. T. K.: Song of Deborah as Polemic; 23–37: Kim, J. H.: Intentionale Varianten der Habakukzitate im Pesher Habakuk Rezeptionsästhetisch untersucht; 38–63: Van de Sandt, H.: James 4,1–4 in the Light of the Jewish Two Ways Tradition 3,1–6; 64–91:

SCHWINDT, R.: Mehr Wurzeln als Stamm und Krone. Zur Bildrede vom Ölbaum in Röm 11,16–24; 92–99: TIMMER, D.: Small Lexemes, Large Semantics: Prepositions and Theology in the Golden Calf Episode (Exodus 32–34); 100–109: BECKER, J.: Zur Deutung von Jes 45,11b; 110–119: HOCK, A.: Christ in the Parade: A Comparative Study of the Triumphal Procession in 2 Cor 2,14 and Col 2,15.

Philosophisch-theologische Anstöße zur Urteilsbildung. Festschrift für Werner Brändle, hg. v. Norbert Clemens Baumgart / Gerhard Ringshausen. – Berlin: Lit 2007. 239 S. (Lüneburger Theologische Beiträge, 5), brosch. € 24,90 ISBN 978–3–8258–0115–2: 1–18: BAUMGART, N. C.: Ein Gott, der Unheil schafft? Bemerkungen zu Jes 45,7; 19–30: BAUSENHART, G.: Ein (bislang) unfruchtbar gebliebener Text: *Lumen gentium 18,1*; 31–44: BERTRAM, G. W.: Sprache als Explikation von Sprache. Warum die *Philosophischen Untersuchungen* über eine Gebrauchstheorie der Bedeutung hinausweisen; 45–64: BEISER, G.: Der Gebrauch des Totalitarismusbegriffs in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik; 65–78: BORMANN, L.: Sündigen und Sterbe: Der Beitrag von Röm 5,12 zur Theodizeefrage; 79–92: BORSCHE, T.: Meditative Variation. Ein Weg der Selbstreflexion des Denkens bei Nikolas von Kues *De theologicis complementis*; 93–106: BRÖHENHORST, K.: Streiflichter zum Nachhaltigkeitsphänomen bei Albert Schweitzer und Dietrich Bonhoeffer; 107–112: DRESSLER, B.: Gegen „einerlei Zunge". Gedanken zum Turmbau zu Babel; 113–124: GAHL, H. U. K.: Der Arzt und der Kranke. Graham Greene „Under the Garden" und Überlegungen Viktor von Weizsäckers zur Arzt-Patient-Beziehung; 125–134: HUSMANN, B.: Erziehung als staatliche Angelegenheit? Schleiermachers Überlegungen zur Notwendigkeit eines staatlichen Erziehungs- und Bildungsauftrages; 135–146: KREUZER, J.: *„Voll Güt' ist; keiner aber fasset / Allein Gott."* Überlegungen zu einer Sentenz Hölderlins; 147–156: KRUHÖFFER, B.: Zur Ambivalenz theologischer Begründungen: „Der Fall Judas" *(Walter Jens)*; 157–166: KRUHÖFFER, G.: Wiederentdeckung des Glaubens. Gianni Vattimos religionsphilosophische Annäherung an das Christentum; 167–174: KÜHNE, M.: Es ist an der Zeit. Aspekte anthropologischer Pädagogik; 175–186: LINK-WIECZOREK, U.: Unwiderruflich und schwarz? Nachdenken über das Wort Gottes als Metapher; 187–200: VON LÜPKE, J.: Einkehr in Gottes Wort. Anfang und Ziel der Theologie nach Augustinus „Confessiones" (I1–6); 201–208: PAPE, H.: Verwirrende Erfahrungen und alltägliches Verstehen; 209–220: RINGSHAUSEN, G.: Zeit und Ewigkeit; 221–226: RÖLLER, D.: Babbeln von Babel; 227–236: SCHEIER, C.-A.: Zum Wort im Schweigen.

Bittner, Wolfgang J.: Bist du es Gott? Liebe, Leid, Ungerechtigkeit. Biblische Steine auf dem Weg durch unsere Zeit. – Schwarzenfeld: Neufeld 2007. 143 S. (Paráklesis – Schriften zum geistlichen Leben in der Kirche, 7), kt € 9,90 ISBN 978–3–937896–44–1.

Eschbach, Maria: Anvertrautes Wort. Gedichte. – Paderborn 2007. 144 S., kt € 12,90 ISBN 978–3–506–76387–7.

Girard, René: Wissenschaft und Christlicher Glaube, hg. v. Eilert Herms. – Tübingen: Mohr Siebeck 2007. 110 S., geb. € 24 ISBN 978–3–16–149266–2.

Geist und Feuer. Festschrift anlässlich des 70. Geburtstages von Erzbischof Dr. Alois M. Kothgasser SDB. hg. v. Renate Egger-Wenzel. – Innsbruck: Tyrolia 2007. 677 S. (Salzburger Theologische Studien, 32), kt € 49,00 ISBN 978–3–7022–2868–2: 9–10: SANDER, H. J.: Der Dekan der Katholisch-Theologischen Fakultät; 11–12: SCHMIDINGER, H.: Geleitwort des Rektors der Universität Salzburg; 18: EGGER-WNEZEL, R.: Vorwort; 25–46: BAUER, E. J.: Eros – das sinnlich-geistige Feuer der Philosophie; 47–69: KÖHLER, TH. W.: Das philosophische Ringen um die Konzeption des Menschen als sich selbst bestimmendes Wesen im anthropologischne Diskurs der Hochscholastik; 71–92: DARGE, R.: Die Grenze der Philosophie nach Bonaventura und Thomas von Aquin; 95–110: LANGER, G.: Die Vision Joël 3 in jüdischer Rezeption; 111–124: EGGER-WENZEL, R.: Eine weise Frau als Friedensstifterin (2Sam 20, 14–22); 125–162: REITERER, F. V.: Gerechtigkeit und Geist. Die programmatische Rolle im Proömium des Weisheitsbuches (Weish 1,1–15); 163–205: GIELEN, M.: Zur notwendigen Wiederentdeckung der Charismen in ihrer ekklesiologischen Funktion und Pastoralen Bedeutung am Beginn des 21. Jahrhunderts. Ein exegetisches Plädoyer aus paulinischer Perspektive; 207–219: ARZT-GRABNER, P.: Die Deutung des Gleichnisses vom Sämann und unser Christusbild. Ein Appell zur Revision der Einheitsübersetzung; 221–241: ERNST, M.: „Morde nicht ein Kind durch Abtreibung!" Texte und Argumente zum Schwangerschaftsabbruch im frühen Chrtistentum und in seiner Umwelt; 243–2574: WINKLER, D. W.: Die Söhne und Töchter des Bundes. Askese und Geist im frühen syrischen Christentum Mesopotamiens; 259–280: SHEMUNKASHO, A.: Der himmlsiche Arzt Jesus Christus als die Arznei des Lebens. Ein Beitrag zum Konzept von Heilung und Krankheit in der frühen syrtisch-christlichen Literatur; 281–242: SCHÜSSLER, K.: Lesungen zu den Festtagen des koptischen Kirchenjahres; 245–355: Sander, H.-J.: Der pastorale Ort des Geistes. Anmerkungen zur Autorität des Bischofs nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils; 357–368: HOFF, G. M.: Vom „Salz der Erde" oder: Die Macht des Bischofs und die Macht der Laien. Eine theologische Verhältnisbestimmung aus gegebenem Anlass; 371–383: OZANKOM, C.: Theologie der Religionen oder Komparative Theologie? Überlegungen zum Anforderungsprofil christlicher Religionstheologie; 385–395: UDEANI, CH. C. / UDEANI, M.: Interkulturalität im Zeitalter der Globalisierung. Notwendigkeit und Chancen einer interkulturellen Kompetenz; 397–430: WINKLER, U.: Mehr als Toleranz. Die Entdeckung des Heiligen Geistes in den andren Kirchen und Religionen; 433–455: PACIK, R.: „Wie ein Hindurchgehen des Heiligen Geistes durch seine Kirche". Wichtige Stationen in der Geschichte der Lirurgischen Bewegung; 457–488: WALZ, F.: Von der Diakonie der Liturgie – oder: Wozu *dient* die Liturgie? 489–500: SCHLEINZER, F.: Privatisierte Pastoral? Die politische Dimension des Christentums – interreligiöse Aspekte; 501–519: RITZER, G.: Offener Himmel. Ein Rückblick auf die Aktionswoche „Offener Himmel" der Erzdiözese Salzburg und praktisch-theologische Überlegungen zur Verkündigung; 521–538: BUCHER, A. A.: Lässt sich Spiritualität psychologsiche erforschen? 539–562: ANKER, E.: „Und manches hängt seit Tag und Jahr an einem einzig dünnen Haar – und hält!" Was Menschen in der Kirche bleiben lässt; 563–580: ARZT, S.: Gott als Freundin, Kirche als sinnlicher Erfahrungsraum; 581–595: „Es hat nichts zu tun mit ..." Über fragwürdige apologetische Strategien in Sachen Religion; 597–614: PUTZ, G.: Alle Menschen sind nicht mehr frei und gleich an Würde und Rechten geboren; 615–640: PAARHAMMER, H.: Der Salzburger Kirchenbauverein und die „Hirten im Wiederaufbau". Von Andreas Rohrbacher (1945) bis zu Alois Kothgasser (2007); 641–664: KATZINGER, G.: Fürstbischof Andreas Rohracher als Initiator und Wegbereiter caritativer und kulturelle Diakonie; 665–671: Bibliographie Erzbischof Dr. Alois M. Kothgasser SDB; 672–677: Autorenverzeichnis.

Kulle, Stephan: Papa Benedikt. Die Welt des deutschen Papstes. – Frankfurt am Main: Fischer 2007. 320 S., kt € 8,95 ISBN 978–3–596–17557–4.

Fürlinger, Ernst: Verstehen durch Berühren. Interreligiöse Hermeneutik am Beispiel des nichtdualistischen Śivaismus von Kaschmir. – Innsbruck: Tyrolia 2006. 451 S. (Salzburger Theologische Studien interkulturell 4, 29), kt € 44,00 ISBN 3–7022–2787–3 / 978–3–7022–2787–6.

La Scuola Cattolica. Rivista teologia del seminario arcivescovile di Milano 2 (April–Juni 2006). – Mailand: Ancora 2006, kt 17,60: 189–191: Editoriale; 193–208: Sorge, B.: Le tensioni dell' evangeliazzone. Il Convegno Ecclesiale di Roma (1976); 209–220: Forte, B.: Una Chiesa riconciliate e riconcilianten. Il Convegno Ecclesiale di Loreto (1985); 221–242: Coda, P.: La testimonianza della carità. Il Convegno Ecclesiale di Palermo(1995); 243–261: Bressan, L.: Da fedeli a testimoni. Una lettura del percorso pastorale della Chiesa italiana; 263–279: Conti, E.: Il rilievo antropologico della testimonianza; 281–296: D'Alessio: Il linguaggio teologico della testimonianza. La testimonianza tra immediatezza e mediazione; 297–314: Cozzi, A.: Testimonianza e speranza nell'incontro con Gesù Risorto. Dimensioni dell'esperienza pasquale; 315–330: Fumagalli, A.: Il cristiano come testimone. Radice e frutto dell'odierna testimonianza cristiana; 331–353: Cislaghi, G.: La Chiesa come testimonianza. Le coordinate della testimonianza ecclesiale; 355–373: Scanziani, F.: Gesù risorto speranza del mondo. Speranza cristiana e forme di testimonianza in Gaudium et spes; Brambilla, F. G.: La figura cristiana della testimonianza.

Aldisierung. Ist Geiz geil? Oder: Die Entwicklung einer neuen Konsumkultur, hg. v. Hanna Lehmann – Freiburg i.Br.: Verlag der Katholischen Akademie Freiburg 2007. 126 S., kt. € 9,50 ISBN: 978–3–928698–31–3: 11–27: SCHILLING, H.: „Geiz ist geil" – zur Karriere eines Slogans; 29–33: BÖCKERMANN, G.: Weil Aldi reich ist, sind wir arm., 35–66: FRITZ, W.: Die Aldisierung der Gesellschaft – eine ökomenische Perpektive; 67–100: ISENBERG, W.: Emotionalisierte Welten – Shops, Restaurants, Hotels, Spas, Freizeitparks. Streifzüge durch Trends und Konzepte der Erlebnisökonomie; 101–124: KEIM, G.: Nichts als Discount. Oasen in der Handelswüste? Anregungen für die Zukunft nach Aldi.

Mühl, Matthias: Christsein und Lebensform. Vergewisserungen zu Ehe, Amt und Ordensleben. – Paderborn: Schöningh 2007. 474 S., kt € 60,00 ISBN 978–3–506–76391–4.

Müller, Iris / Raming, Ida: Unser Leben im Einsatz für Menschenrechte der Frauen in der römisch-katholischen Kirche. Lebenberichte – Hintergründe – Dokumente – Ausblick. –Berlin: Lit 2007. 255 (IV) S. (Theologische Orientierungen, 4), br. € 17,90 ISBN 978–3–8258–0186–1.

Gottesmacht. Religion zwischen Herrschaftsbegründung und Herrschaftskritik, hg. v. Werner H. Ritter / Joachim Kügler – Berlin: Lit 2006. 188 S. (bayreuther forum Transit, 4), brosch. € 19,90 ISBN 3–8258–9128–3: 9–34: KÜGLER, J.: Willenlose Schafe? Zur Ambivalenz des Bildes vom Guten Hirten; 35–56: BORMANN, L.: „Jedermann sei untertan der Obrigkeit" (Röm 13,1) – Politische Theologie bei Paulus? 57–74: BERNER, U.: Christentum und Herrscherkult. Religion und Politik im römischen Kaiserreich; 75–88: FÖSSEL, A.: Die Kaiserin im Mittelalter und ihr göttlicher Herrschaftsauftrag; 89–110: WOLF, G.: „daz der vil tugendhafte crist / wintschaffen alse ein ermel ist" – Gott als Kontingenzformel im Tristan Gottfrieds von Straßburg; 111–134: RITTER, W. H.: „... ein Aug', das alles sieht" – Religiöse Erziehung zum Untertan?; 135–156: HAILER, M.: Gottes Macht und die Mächte des Politischen. Politische Theologie mit Franz Rosenzweig und der Barmer Theologischen Erklärung; 157–168: ZÖLLNER, M.: Religion als Wettbewerb – die amerikanische Religionskultur und das Verhältnis von Religion und Politik; 169–186: BUCHER, R.: „Gott und die Gewalt" – Ein theologischer Versuch in drei Szenen und einem Vorspiel: Nietzsche im Himmel / Jesus am Kreuz / Flug UA 175: 11. 9. 2001., 9:03 / The End.

Henry, Jean-Baptiste (OPraem): Tagebuch der Verbannungsreise (1792–1802). Aufzeichnungen des Abbé Henry über die Französische Revolution, sein Exil und seinen Aufenthalt in Westfalen. – Münster: Aschendorff 2006. 290 S. (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen XIX: Westfälische Briefwechsel und Denkwürdigkeiten, 10), geb. € 41,00 ISBN 3–402–06774–9 / 978–3–402–06774–1.

Theologie der Gegenwart 50, 1/2007, hg. v. der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2007. € 30,00 pro Jahr. ISSN: 0342–1457: 2–14: WIJLENS, M.: Das II. Vatikanum als Fundament für die Anwendung des Rechtes. Hermeneutische Reflexionen

und praktische Konsequenzen; 15–30: HÜNERMANN, P.: Ist das CIC revisionsbedürftig? Dogmatische Anfragen an die Kanonistik zur Interpretation des CIC/1983, zum bischöflichen Amt, zur Ortskirche und den Laien; 31–41: RÖMELT, J.: Das Grundrecht auf Gewissensfreiheit in seiner ethischen Bedeutung. Theologische Überlegungen; 42–45: WOBBE, TH.: Religion und Europa; 46–49: GABEL, M.: Wie heute von Gott reden? Anmerkungen zur Tagung der Dogmatiker und Fundamentaltheologen vom 18. bis 21. September 2006; 50–70: Barbiero, E.: Theodizee als Flaschenpost. Zvi Kolitz' *Jossel Rakovers Wendung zu Gott.*

Theologie der Gegenwart 50, 2/2007, hg. v. der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2007. € 30,00 pro Jahr. ISSN: 0342–1457: 82–94: PILVOUSEK, J.: Elisabeth für alle Fälle! Hermeneutische Anmerkungen zur Rezeption einer Heiligenvita; 95–104: SCHIEFER, R.: Die historische Gestalt der heiligen Elisabeth; 105–116: FEISTNER, E.: (Rück-)Blicke auf ein facettenreiches Heiligenleben. Die Legende der heiligen Elisabeth von Thüringen aus dem „Passional" im Kontext der mittelalterlichen Hagiographie; 117–128: PILVOUSEK, J.: Das Elisabethjubiläum 1981. Wallfahrt und „Katholikentreffen".

Timmermanns, Paul: Die „‚Realität'" des Sollens in der Lebenswelt. Phänomenologie einer lebensweltlichen Letztbegründung normativer Sollgeltung. – Wuppertal: der hospiz verlag 2006. 291 S. (Wissenschaftliche Reihe: Übergänge des Lebendigen, Bd. 1), geb. € 79,80 ISBN 3–9811240–2–2 / 978–3–9811240–2–6.

Trigg, Roger: Religion in Public Life. Must Faith Be Privatized? – Oxford: University Press 2007. 262 S., geb. £ 30,00 ISBN 978–0–19–927980–7.

Zeitschrift für katholische Theologie 129 (2007) Heft 1, hg. v. d. Professoren SJ der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 2007, kt € 20,00 / 75,00 pro Jahr ISSN: 0044–2895: 1–2: NEUFELD SJ, K. H.: Katholische Wissenschaft; 3–32: KALUA, K.: Unbedingte Hoffnung in der Erfahrung der Geschichte; 33–52: KRIENKE, M.: A. Rosminis anthropologische Begründung der Gesellschaft; 53–74: VON STOSCH, K.: Der muslimische Offenbarungsanspruch als Herausforderung komparativer Theologie; 75–96: REMENYI, M.: Hoffnung, Tod und Auferstehung.

Zeitschrift für katholische Theologie 129 (2007) Heft 2, hg. v. d. Professoren SJ der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 2007, kt € 20,00 / 75,00 pro Jahr ISSN: 0044–2895: 153–166: WITSCHEN, D.: Ist für Kant die Religion eine moralische Motivationsquelle?; 167–182: KLUN PHD, B.: Der schwache Gott. Zu Vattimos hermeneutischer Reduktion des Christentums; 183–206: NEUFELD SJ, K. H.: Karl Rahner: Predigten zur Verkündigungstheologie; 207–235: BAUMER, I.: Hans Urs von Balthasar und die kirchliche Bücherzensur.

Riflessi di bellezza. Arte e religioni, estetica e teologie. Scienze religiose. Nuova serie 16 hg.v. Davide Zordan.– Bologna : EDB 2007. 183 S., kt € 12,00 ISBN 978–88–10–41507–8 : 7–9: AUTIERO, A.: Predfazione; 13–21: LAFFRANCHI, R.: Elogio della follia. Divagazioni introrno a un quadro che amo ; 23–28: MAIR, S.: I sogni del guillare; 31–44: VELTRI, G.: La parola fatta immagine. Considerazioni sull'estetica nel pensiero ebraico antico; 45–57: DE SANTIS, A.: Arte e visione alla luce dei Vangeli ; 59–92: SCATTOLIN, G.: Poesia e mistica in Islam; 95–109: LIA, P.: L'arte della comunicazione cristiana della fede; 111–137: LARCHER, G.: Teologia e arte nella società mediatica. Nuove immagini di un antico rapporto; 139–143: GIANNONI, P.: Immagine e ombra: la dialettica dell'analogia alla base della capacità iconica; 145–154: ECKERT, M.: Arte, verità e vita. Sulla relazione tra l'estetica e la filosofia della religione; 157–171: LESCH, W.: Il bello – il vero – il sacro. Ricostruzioni filosofico-teologiche. 173–183: ZORDAN, D.: Sentire per credere: soggettività estetica, rivelazione, fede. Alcune riflessioni conclusive.

Bibelwissenschaft

Historical Knowledge in Biblical Antiquity, hg. v. Jacob Neusner / Bruce D. Chilton / William Scott Green. – Dorset, UK: Deo 2007. 433 S., kt £ 29.95 ISBN 1–905679–00–9/978–1–905679–00–3: 1–32: CHILTON, B.: The Task of History for Ancient Israel; 33–52: DEWALD, C.: Does History Matter? Meaning-making and the First Two Greek Historians; 53–78: SCHIFFMAN, L. H.: Are the Dead Sea Scrolls Historical Texts?; 79–104: NICKELSBURG, G. W. E.: History-Writing in, and on the basis of, the Jewish Apocalyptic Literature; 105–138: MASON, S.: Encountering the Past through the Works of Flavius Josephus; 139–174: NEUSNER, J.: The Idea of History in Rabbinic Judaism: What Kinds of Questions Did the Ancient Rabbis Answer?; 175–195: AVERY-PECK, A. J.: Interpreting Legal History in the Mishnaic Division of Agriculture; 196–215: AVIAM, M. / GREEN, W. S.: Archaeology and History: What Archaeology Can Show about Ethnic and Religious Regions in Ancient Galilee; :216–248: CHILTON, B.: In Search of Jesus: Issues of Character; 249–277: CHILTON, B.: Paul's Thought and Life; 278–301: CHILTON, B.: James, Jesus' Brother, and History; 302–328: CHILTON, B.: Mary Magdalene and History; 329–373: CHILTON, B. / NEUSNER, J.: Paul and Gamaliel; 374–404: PORTON, G. G.: Historical Questions and Questioning History: An We Write a History of Judaism in Late Antiquity?; 405–415: GREEN, W. S.: Different Ways of Looking at Truth.

Altes Testament

Froebe, Dieter: Eva, Verbündete Gottes bei der Humanisierung des Mannes. – Berlin 2007. 198 S. (Glauben und Leben, 41) pb. € 17,90 ISBN 3–8258–0308–7 / 978–3–8258–0308–7.

Görg, Manfred: Religionen in der Umwelt des Alten Testaments III. Ägyptische Religion. Wurzeln – Wege – Wirkungen. – Stuttgart: Kohlhammer 2007. 197 S. (Studienbücher Theologie 4,3), kt € 22,00 ISBN 978–3–17–014448–4.

Levinson, Bernard M.: L'Herméneutique de l'innovation. Canon et exégèse dans l'Israël biblique. – Bruxelles : Lssius 2005. 101 S., pb € 59,00 ISBN 2–87299–146–8.

Lesarten der Bibel. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments, hg. v. Helmut Utzschneider / Erhard Blum. – Stuttgart: Kohlhammer 2006. 319 S., kt € 32,00 ISBN 3–17–019720–7: 13–44: HARDMEIER, C. / HUNZIKER-RODEWALD, R.: Texttheorie und Texterschließung. Grundlagen einer empirisch-textpragmatischen Exegese; 45–64: STEINS, G.: Kanonisch lesen; 65–84: UTZSCHNEIDER, H.: Was ist alttestamentliche Literatur? Kanon, Quelle und literarische Ästhetik als LesArts alttestamentlicher Literatur; 85–96: BLUM, E.: „Formgeschichte" – ein irreführender Begriff?; 97–116: BAR-EFRAT, S.: Die Erzählung in der Bibel; 117–126: SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, L.: Präskriptive Texte; 127–154: WEBER, B.: Entwurf einer Poetologie der Psalmen; 155–182: NITSCHE, S.: Prophetische Texte als dramatische Texte lesen. Zur Frage nach den Textgestaltungsprinzipien in der prophetischen Literatur des Alten Testamens; 183–198: CARR, D.: Mündlich-schriftliche Bildung und die Ursprünge antiker Literaturen; 199–214: OSWALD, W.: Moderne Literarkritik und antike Rezeption biblischer Texte; 215–232: KRISPENZ, J.: Die doppelte Frage nach Heterogenität und Homogenität: Die Literarkritik; 233–246: KRÜGER, T.: Überlegungen zur Bedeutung der Traditionsgeschichte für das Verständnis alttestamentlicher Texte und zur Weiterentwicklung der traditionsgeschichtlichen Methode; 247–254: FISCHER SJ, G.: Grundlagen biblischer Hermeneutik; 255–274: JOST, R.: Feministisch-exegetische Hermeneutiken des Ersten Testaments; 275–294: SEILER, S.: Intertextualität; 295–312: GILLMAYR-BUCHER, S.: Biblische Texte in der Literatur.

Neues Testament

Raconter, Voir, Croire. Parcours narratifs du quatrieème évangile, hg. v. Yves-Marie Blanchard / Élie Latour / Françoise Mirguet / Béatrice Oiry. – Paris: J. Gabalda 2005. 90 S. (Cahiers de la revue biblique, 61), pb € 30,00 ISBN 2–85021–166–7: 7–11: LATOUR, É.: Introduction; 13–31: MIRGUET, F.: La mise en scène d l'écriture et de la lecture dans le quatrième évangile; 33–47: LATOUR, É.: La fonction narrative de l'articulation entre récit et discours dans le quatrième évangile; 49–68: OIRY, B.: De ce qui est en passage dans le récit pascal du quatrième évangile; 69–81: BLANCHARD, Y.-M.: Le quatrième évangile, au feu de l'analyse narrative. Relecture et perspectives.

Blumenthal, Christian: „Es wird aber kommen der Tag des Herrn". Eine textkritische Studie zu 2Petr 3,10. – Hamburg: Philo 2007. 162 S. (Bonner Biblische Beiträge, 154), kt € 39,80 ISBN 978–3–86572–574–0.

Fuchs, Albert: Spuren von Deuteromarkus I. – Münster: Lit 2004. 287 S. (Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt (N. F.), 1), brosch. € 34,90 ISBN 3–8258–7658–6.

Fuchs, Albert: Spuren von Deuteromarkus III. – Münster: Lit 2004. 299 S. (Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt (N. F.), 3), brosch. € 34,90 ISBN 3–8258–7660–8.

Fuchs, Albert: Spuren von Deuteromarkus IV. – Münster: Lit 2004. 309 S. (Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt (N. F.), 4), brosch. € 34,90 ISBN 3–8258–7661–6.

Niemand, Christoph: Jesus und sein Weg zum Kreuz. Ein historisch-rekonstruktives und theologisches Modellbild. – Stuttgart: Kohlhammer 2007. 543 S., kt € 29,00 ISBN 978–3–17–019702–2.

Schmid, Ulrich B.: Unum ex quattuor. Eine Geschichte der lateinischen Tatianüberlieferung. – Freiburg / Br.: Herder 2005. 401 S. (Aus der Geschichte der lateinischen Bibel, 37.), pb. € 68,00 ISBN 3–457–21955–7.

Dogmatik

Berndt, Sebastian: Kontext und Interpretation. Über die Abhängigkeit der Interpretation vom Kontext anhand des „Kanons" von Vinzenz von Lerin. – Nordhausen: Traugott Bautz 2006. 96 S., kt € 20,00 ISBN 978–3–88309–383–3.

Mbogu, Nicholas Ibeawuchi: Christology and Religious Pluralism. A Review of John Hick's Theocentric Model of Christology and the Emergency of African Iculturation Christologies. – Berlin: LIT 2006. 431 S., (Beiträge zur Missionswissenschaft und Interkulturellen Theologie, 22) br. € 39,90 ISBN 3–8258–9942–X.

Sieben, Hermann Josef: Augustinus Auslese. Texte zum Glaubensbekenntnis. – Paderborn: Schöningh 2006. 491 S., kt € 59,00 ISBN 3–506–75668–0.

Weltkirche und Weltreligionen. Die Brisanz des Zweiten Vatikanischen Konzils 40 Jahre nach Nostra Aetate, hg. v. Josef Sinkovits / Ulrich Winkler. – Innsbruck: Tyrolia 2007. 368 S., (Salzburger Theologische Studien interkulturell, 28), kt Euro 36,00 ISBN 978–3–7022–2744–9. 29–43: FITZGERALD, M. L.: Die Erklärung *Nostra aetate*. Die Achtung religiöser Werte durch die Kirche; 45–65: SANDER, H.-J.: Der eine Gott der Juden, Christen und Muslime und seine Heterotropien der Macht – Der unmögliche Lebensraum des religiösen Dialogs; 67–89: SIEBENROCK, R. A.: Zum Dienst an der Gottesbeziehung aller Geschöpfe gerufen. *Nostra aetate* als Ausdruck einer evangeliumsgemäßen Bestimmung von Identität und Sendung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen; 91–95: STAIKOS, M.: Der Beitrag des interreligiösen Dialogs zum Frieden. Eine orthodoxe Perspektive; 97–113: SIGNER, M. A.: 40 Jahre nach *Nostra aetate*. Gibt es im Dialog neue Inhalte? 115–122: EHRLICH, E. L.: Fortschritte im christlich-jüdischen Dialog; 123–141: HENRIX, H. H.: Katholische Kirche und das Judentum. 40 Jahre nach *Nostra aetate* – am Ende eines bedeutenden Pontifikats; 143–159: WOHLMUTH, J.: 40 Jahre *Nostra aetate*. Versuch einer theologischen Bilanz;

162–180: Ansorge, D.: Differenz und Anerkennung. Herausforderungen des christlich-islamischen Dialogs; 181–195: Baghajati, C. A.: „Mit Hochachtung dem Islam begegnen". Unterwegs zwischen Haltung und Handeln; 197–212: Huber-Rudolf, B.: Die katholische Kirche, die Muslime und der Geist von *Nostra aetate*; 213–229: D'Sa, F. X.: Der Hinduismus und das Zweite Vatikanische Konzil; 231–245: Amaladass, A.: Die Begegnung zwischen Hinduismus und Christentum in Indien. Anstöße und Erfahrungen; 247–256: Painadath, S.: Das eine Wort und die vielen heiligen Schriften; 257–282: Fuss, M.: 40 Jahre Nostra aetate. Die katholische Kirche und der Buddhismus; 283–298: Puljić, V.: Der interreligiöse Dialog und sein Beitrag zum Frieden; 299–302: Ćerić, R.-l-U.: Der interreligiöse Dialog und sein Beitrag zum Frieden am Balkan; 303–312: Heuberger, V.: Umbrüche, Transformationsprozesse und sozialer Wandel in Südosteuropa; 313–320: Herbst-Oltmanns, A.: Der Balkan – Europäischer Kulturraum. Katholiken, Orthodoxe und Muslime auf der religiösen Wassserscheide; 321–337: Herbst-Oltmanns, A.: Religionen zwischen Krieg und Frieden. Versühnungsbemühungen in Bosnien-Herzgowina; 339–344: Seiterich-Kreuzkamp, Th.: Gibt es einen Weg der Versöhnung? 345–357: Markovic, I.: Der interreligiöse Chor „Pontanima". Eine Kurzgeschichte der Versöhnung in Bosnien-Herzegowina;

Liturgiewissenschaft

Roth, Ursula: Die Theatralität des Gottesdienstes. – München: Gütersloher Verlagshaus 2006. 348 S. (Praktische Theologie und Kultur, 18), kt € 34,95 ISBN 978–3–579–03497–3.

Moraltheologie

Quellentexte theologischer Ethik. Von der Alten Kirche bis zur Gegenwart, hg. v. Stefan Grotefeld / Matthias Neugebauer / Jean-Daniel Strub / Johannes Fischer. – Stuttgart: Kohlhammer 2006. 493 S., kt € 18,00 ISBN 978–3–17–018747–4.

Ethik des Alters, hg. v. Hans-Jürgen Kaatsch / Hartmut Rosenau / Werner Theobald. – Berlin: Lit 2007. 81 S. (Ethik interdisziplinär, 14), brosch. € 14,90 ISBN 3–8258–9517–3 / 978–3–8258–9517–4: 9–24: Kock, M.: Du sollst Vater und Mutter ehren; 25–30: Kolle, O.: Alter und Sexualität; 31–37: Ritz-Timme, S.: Gewalt gegen Alte in Familie, Krankenhaus und Heim; 39–62: Welsch, M.: Das Antlitz der Alten. Das Phänomen des Alterns in der Kunst; 63–79: Boss, A.: Wie viele Alte können wir uns leisten? Volkswirtschaftliche Probleme einer alternden Gesellschaft.

Ritschl, Albrecht: Vorlesung „Theologische Ethik", hg. v. Rolf Schäfer. – Berlin / New York 2007. XLVI / 224 S. (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 99.), geb. € 88,00 ISBN 978–3–11–019004–5.

Philosophie

Personsein in Freiheit. Eine Einführung in die Aktualität der kantischen Anthropologie, hg. v. Ulrich Dickmann – Schwerte: Katholische Akademie Schwerte 2006. 98 S. (Akademie-Vorträge, 48), kt € 11,50 ISBN 3–927382–60–4: 11–17: Bösch, M.: Vernunftskritik bei Kant; 19–34: Kaplow, I.: Eine vernünftige Entscheidung. Einführung in die kantische Ethik; 35–44: Bösch, M.: Kulturphilosophie und Anthropologie bei Kant; 45–66: Kaplow, I.: Moralisches Subjekt und künstliche Intelligenz. Moraltheorie, Science-Fiction und Immanuel Kant für das 21. Jahrhundert; 67–89: Kaplow, I.: Geist und Gehirn. Freiheit und Kausalität jenseits des reduktiven Materialismus; 91–97: Bösch, M.: Kultur – Politik – Globalität. Die Aktualität des kantischen Kosmopolitismus.

Finkenberg, Frank OFMCap: Ancilla theologiae? Theologie und Wissenschaften bei Roger Bacon. – Mönchengladbach: B. Kühlen Verlag 2007. 113 S. (Veröffentlichungen der Johannes-Duns-Skotus-Akademie für franziskanische Geistesgeschichte und Spiritualität, Bd. 24), kt € 22,80 ISBN 978–3–87448–283–9.

Kim, Yul: Selbstbewegung des Willens bei Thomas von Aquin. – Berlin: Akademie Verlag 2007. 230 S. (Münchener Universitätsschriften. Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, 51), geb. 59,80 ISBN 3–05–004256–7 / 978–3–05–004256–5.

Natura senza fine. Il naturalismo moderno e le sue forme. Scienze religiose, hg. v. Paolo Costa / Francesca Michelini – Bologna: EDB 2006. 372 S. (Scienze religiose. Nouva serie, 14), kt. € 27,00 ISBN 88–10–41502–7: 7–10: Costa, P. / Michelini, F.: Introduzione; 13–51: La Vergata, A.: Darwinismo e naturalismo; 53–72: Michelini, F.: Chaos sive natura? Naturalismo e teleologia in Darwin e Spinoza; 73–83: Orsucci, A.: La ripresa del „naruralismo" ottocentesco in alcune discussioni contemporanee; 85–95: De Caro, M.: Il naturalismo scientifico contemporaneo: caratteri e problemi; 99–117: Boniolo, G.: Naturalizziamo? Ma con saggezza; 119–150: Costa, P.: Natura e identità umana; 151–162: Corradini, A.: Può l'etica fare a meno dell'ontologia? Osservazioni sul rapporto tra biologia evoluzionistica ed etica; 163–173: Donatelli, P.: L'etica e l'atteggiamento naturalista; 175–196: Bayertz, K.: Il naturalismo evolutionistico in etica: due dilemmi e due liliti; 197–215: Ricciardi, M.: Contratto e comportamento; 219–245: Quitterer, J.: Il naturalismo e la filosofia della mente contemporanea; 247–262: Bianchin, M.: Naturalismo e fenomenologia; 263–272: Friebe, C.: Indeterminazione e correlazioni: un cincetto antinaturalistico di libero arbitrio; 273–291: Penco, C.: Naturalizzare la semantica; 295–334: Mill, J. St.: Natura; 335–354: Jonas, H.: Evolutione e lebertà; 355–366: Lewis, D. K.: Un argomento a favore della teoria dell'iddentità.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, D-93080 Pentling;
Dr. Stefan Böntert, Silbergraben 4, D-99097 Erfurt;
Prof. Dr. Harald Buchinger, Schenkenstr. 8–10, A-1010 Wien;
Dr. Bernhard Dieckmann, Am Schützenplatz 12, D-35039 Marburg;
Prof. Dr. Rudolf Englert, Universitätsstr. 12, D-45117 Essen;
Prof. Dr. Christian Frevel, Postfach 102148, D-44721 Bochum;
Prof. Dr. Alfons Fürst, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Stephan Goertz, Albinistr. 7, D-55116 Mainz;
Prof. Dr. Dr. Manfred Görg, Jenaer Str. 4, D-80992 München;
Dr. phil. h. c. Hans Hermann Henrix, Klemensstr. 16, D-52074 Aachen;
Prof. Dr. Bernd Jochen Hilberath, Liebermeisterstr. 18, D-72076 Tübingen;
Prof. Dr. Gregor Maria Hoff, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg;
Dr. Burkhard Jürgens, Eichendorffstr. 43, D-78166 Donaueschingen;
Prof. Dr. Rainer Kampling, Schwendenerstr. 31–33, D-14195 Berlin;
Dr. Tobias Kläden, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Prof. Dr. Joachim Kuropka, Postfach 15 53, D-49364 Vechta;
Prof. Dr. Volker Leppin, Fürstengraben 6, D-07743 Jena;
Prof. Dr. Andreas Lindemann, An der Rehwiese 38, D-33617 Bielefeld;
Prof. Dr. Hubertus Lutterbach, Universitätsstr. 12, D-45117 Essen;
Prof. Dr. Kurt Meier, Hoepnerstr. 4 A, D-04157 Leipzig;
Prof. Dr. Manfred Oeming, Kisselgasse 1, D-69117 Heidelberg ;
Prof. Dr. Johanna Rahner, An der Universität 2, D-96045 Bamberg;
Dr. Stefan Rau, St.-Josefskirchplatz 11, D-48153 Münster;
Prof. Dr. Graf Henning von Reventlow, Laerholzstr. 29, D-44801 Bochum;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Thomas Ruster, Brüsselerstr. 26, D-53332 Bornheim;
Dr. Christian Spieß, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Dr. Klaus Unterburger, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Martin Wichmann, Lotzbeckstr. 7, D-77933 Lahr;
Prof. em. Dr. Aloysius Winter, Haimbacher Str. 45, D-36041 Fulda;
Dr. Eckard Wolz-Gottwald, Hohenzollernring 60, 48145 Münster;
Dr. Helmut Zander, Am Wicheslhof 46, D- 53111 Bonn;
Prof. Dr. Dr. Paul Zulehner, Dr. Karl-Lugerring 1, A-1010 Wien.

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, Thorsten Schulz, Sebastian Wendel, Christine Zimmerhof
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 2007
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

© 2007 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

Klosterverlag St. Ottilien

www.eos-verlag.de | mail@eos-verlag.de
Tel. 08193 71701 | Fax 08193 71709

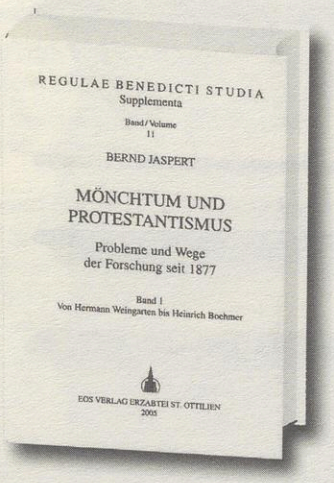
„leicht erschließbares Standardwerk" (Deutsches Pfarrerblatt)

„großangelegtes Werk" (Adamantius)

„un nuovo orizzonte che vale anche per i cattolici" (Theresianum)

„Die Darstellung nötigt dem Leser und auch dem Rezensenten hohen Respekt ab" (Theologische Literaturzeitung)

„außergewöhnlich lehrreich" (Ordenskorrespondenz)



Bernd Jaspert, Mönchtum und Protestantismus

Probleme und Wege der Forschung seit 1877

Im Vergleich von älterem und modernem Protestantismus hat sich ein Wandel von Ablehnung zur Bejahung des Mönchtums vollzogen. Mönchtum wird nicht selten als „exemplarisches Leben" (Karl Barth) verstanden. Dies ist um so erstaunlicher, als die Reformatoren noch von einem antimonastischen Konsens getragen waren. Das Werk von Bernd Jaspert zeichnet erstmals diesen programmatischen Wandel im Einzelnen nach.

Band 1: Von Hermann Weingarten bis Heinrich Boehmer
610 Seiten, gebunden, 14,8 x 21 cm,
€ 72,00, ISBN 978-3-8306-7139-8

Band 2: Von Karl Heussi bis Karl Barth
1079 Seiten, gebunden, 14,8 x 21 cm,
€ 78,00, ISBN 978-3-8306-7229-6

In Vorbereitung:

Band 3: Von Karlmann Beyschlag bis Martin Tetz
(Erscheinen vorgesehen: Oktober 2007)

Band 4: Von Ulrich Köpf bis Barbara Müller
Band 5: Positionen der Gegenwart
(Erscheinen vorgesehen: 2008)

NEUE DISSERTATIONEN THEOLOGIE

Neuerscheinungen 2007:

Michaela Christine Hastetter: „Horch! Mein Geliebter!" Die Wiederentdeckung der geistlichen Schriftauslegung in den Hoheliedvertonungen des 20. Jahrhunderts, Münchener Theologische Studien, Systematische Abteilung, 672 S., ISBN 978-3-8306-7255-5, € 60.00

Martin Grichting: Das Verfügungsrecht über das Kirchenrecht auf den Ebenen von Diözese und Pfarrei, Münchener Theologische Studien, Kanonistische Abteilung, 692 S., ISBN 978-3-8306-7279-1, € 68.00

Neuerscheinungen 2007:

Martin Rötting: Interreligiöses Lernen im buddhistisch-christlichen Dialog. Lerntheorethischer Zugang und qualitativ-empirische Untersuchung in Deutschland und Südkorea, mit Grafiken und Tabellen, 512 S., ISBN 978-3-8306-7281-4, € 38.00

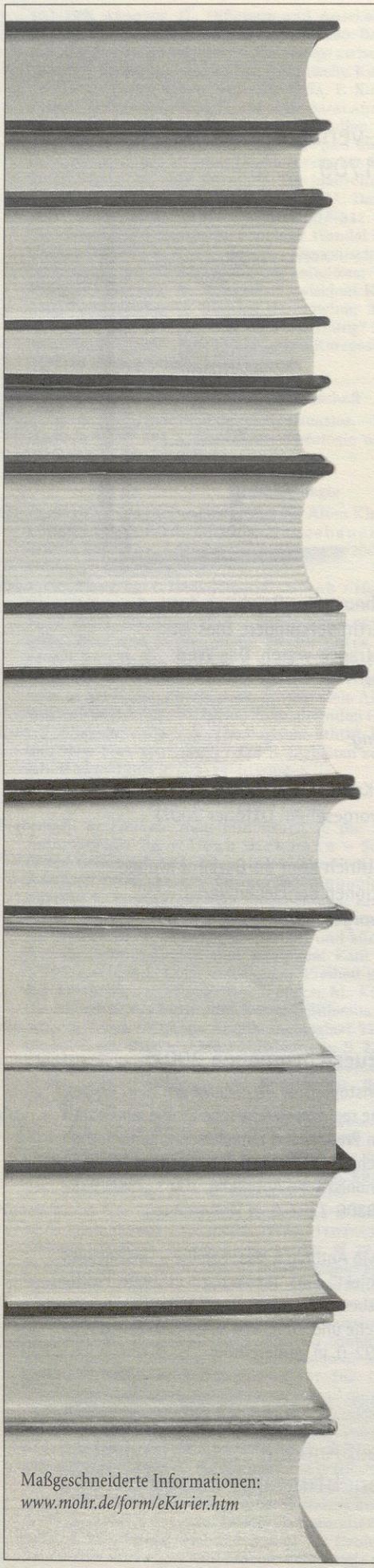
Karin Emmerich: Machtverhältnisse in einer Dreiecksbeziehung. Die Erzählung von Abigajil, Nabal und David in 1 Sam 25, Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament, 352 S., ISBN 978-3-8306-7294-4, in Vorbereitung

Neuerscheinungen 2007:

Christoph Ohly: Der Dienst am Wort Gottes. Eine rechtssystematische Studie zur Gestalt von Predigt und Katechese im Kanonischen Recht, Münchener Theologische Studien, Kanonistische Abteilung, 700 S., ISBN 978-3-8306-7297-5, in Vorbereitung

Savio Antonio F. Vaz: Familie – „als soziales Subjekt". Eine theologisch-ethische Positionsbestimmung, Pallottinische Studien zu Kirche und Welt, 416 S., ISBN 978-3-8306-7292-0, in Vorbereitung

Weitere Neuerscheinungen in unseren Katalogen, die wir auf Anfrage gerne zusenden!
www.eos-verlag.de Fachverlag für Theologie, Mönchtum und Geschichte



Neu bei Mohr Siebeck

Martin Hengel
Der unterschätzte Petrus
Zwei Studien

2. A. 2007. X, 261 S.
ISBN 978-3-16-149343-0 fBr € 24,–

Martin Hengel
Jesus und die Evangelien
Kleine Schriften V
Hrsg. v. Claus-Jürgen Thornton

2007. XII, 725 S. (WUNT 211).
ISBN 978-3-16-149327-0 Ln € 189,–

Martin Hengel / Anna M. Schwemer
Geschichte des frühen Christentums
Band I: Jesus und das Judentum

2007. Ca. 700 S. ISBN 978-3-16-149359-1 Ln ca. € 95,– (Oktober)

Rudolf Smend
From Astruc to Zimmerli
Old Testament Scholarship through Three Centuries
Transl. by Margaret Kohl

2007. VIII, 266 S.
ISBN 978-3-16-149338-6 fBr € 29,–

Jeffrey Stackert
Rewriting the Torah
Literary Revision in Deuteronomy and the Holiness Legislation

2007. Ca. 280 S. (FAT 52). ISBN 978-3-16-149298-3 Ln ca. € 75,– (August)

Bernard M. Levinson
»The Right Chorale«: Studies in Biblical Law and Interpretation

2007. Ca. 360 S. (FAT). ISBN 978-3-16-149382-9 Ln ca. € 85,– (September)

Marianne Grohmann
Fruchtbarkeit und Geburt in den Psalmen

2007. Ca. 380 S. (FAT 53). ISBN 978-3-16-149326-3 Ln ca. € 90,– (September)

Friedhelm Hartenstein
Das Angesicht JHWHs
Studien zu seinem höfischen und kultischen Bedeutungshintergrund in den Psalmen und in Exodus 32-34

2007. Ca. 420 S. (FAT). ISBN 978-3-16-148729-3 Ln ca. € 90,– (September)

Øystein Lund
Way Metaphors and Way Topics in Isaiah 40-55

2007. Ca. 360 S. (FAT II). ISBN 978-3-16-149087-3 fBr ca. € 60,– (Oktober)

Dörte Bester
Körperbilder in den Psalmen
Studien zu Psalm 22 und verwandten Texten

2007. XIII, 304 S. (FAT II/24).
ISBN 978-3-16-149361-4 fBr € 49,–

Gönke Eberhardt
JHWH und die Unterwelt
Spuren einer Kompetenzausweitung JHWHs im Alten Testament

2007. XII, 450 S. (FAT II/23).
ISBN 978-3-16-149306-5 fBr € 79,–

Josephus und das Neue Testament
Wechselseitige Wahrnehmungen. II
Internationales Symposium zum Corpus Judaeo-Hellenisticum.
25.–28. Mai 2006, Greifswald
Hrsg. v. Christfried Böttrich u. Jens Herzer unter Mitarb. v. Torsten Reiprich

2007. XVIII, 615 S. (WUNT 209).
ISBN 978-3-16-149368-3 Ln € 129,–

Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten
Hrsg. v. Martin Karrer u. Wolfgang Kraus

2007. Ca. 640 S. (WUNT). ISBN 978-3-16-149317-1 Ln ca. € 125,– (Oktober)

Matthias Konradt
Israel, Kirche und die Völker im Matthäusevangelium

2007. Ca. 480 S. (WUNT). ISBN 978-3-16-149331-7 Ln ca. € 95,– (September)

Clint Tibbs
Religious Experience of the Pneuma
Communication with the Spirit World in 1 Corinthians 12 and 14

2007. Ca. 390 S. (WUNT II). ISBN 978-3-16-149357-7 fBr ca. € 70,– (September)

Petr Pokorný / Ulrich Heckel
Einleitung in das Neue Testament
Seine Literatur und Theologie im Überblick

2007. Ca. 820 S. (UTB Kleine Reihe 2798). ISBN 978-3-8252-2798-2 Br ca. € 40,– (September)

Maßgeschneiderte Informationen:
www.mohr.de/form/eKurier.htm

Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament
Hrsg. v. Jörg Frey u. Jens Schröter

Unveränd. Studienausg. 2007. IX, 707 S. (UTB Mittlere Reihe 2953).
ISBN 978-3-8252-2953-5 Br € 29,90

Frühchristliches Thessaloniki
Hrsg. v. Cilliers Breytenbach in Verb. m. Ingrid Behrmann

2007. XV, 186 S. (STAC 44).
ISBN 978-3-16-147858-1 Ln € 99,–

Peter Gemeinhardt
Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung

2007. XII, 594 S. (STAC 41).
ISBN 978-3-16-149305-8 fBr € 89,–

Jörg Feuchter
Ketzer, Konsuln und Büßer
Die städtischen Eliten von Montauban vor dem Inquisitor Petrus Cellani (1236/1241)

2007. Ca. 630 S. (SuRNR). ISBN 978-3-16-149285-3 Ln ca. € 100,– (September)

Matthias Pohlig
Zwischen Gelehrsamkeit und konfessioneller Identitätsstiftung
Lutherische Kirchen- und Universalgeschichtsschreibung 1546-1617

2007. XIII, 589 S. (SuRNR 37).
ISBN 978-3-16-149191-7 Ln € 99,–

Reinhold Rieger
Von der Freiheit eines Christenmenschen
De libertate christiana

2007. Ca. 400 S. (KSLuth 1).
ISBN 978-3-16-149362-1 Br ca. € 45,–;
ISBN 978-3-16-149363-8 Ln ca. € 100,– (August)

Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts
Siebzehnter Band:
Baden-Württemberg III: Südwestdeutsche Reichsstädte.
1. Teilband: Schwäbisch Hall, Heilbronn, Konstanz, Isny und Gengenbach
Bearb. v. Sabine Arend

2007. XV, 615 S. ISBN 978-3-16-149311-9 Ln € 199,–

Michael Korthaus
Kreuzestheologie
Geschichte und Gehalt eines Programmbegriffs in der evangelischen Theologie

2007. Ca. 450 S. (BHTh). ISBN 978-3-16-149337-9 Ln ca. € 100,– (August)

Eilert Herms
Zusammenleben im Widerstreit der Weltanschauungen

2007. Ca. 480 S. ISBN 978-3-16-149355-3 Ln ca. € 95,– (August)

Oliver Pilnei
Wie entsteht christlicher Glaube?
Untersuchungen zur Glaubenskonstitution in der hermeneutischen Theologie bei Rudolf Bultmann, Ernst Fuchs und Gerhard Ebeling

2007. XIV, 403 S. (HUTh 52).
ISBN 978-3-16-149330-0 Ln € 99,–

Hermeneutik der Religion
Hrsg. v. Ingolf U. Dalferth u. Philipp Stoellger

2007. VIII, 295 S. (RPT 27).
ISBN 978-3-16-149316-4 fBr € 59,–

Islamischer Religionsunterricht?
Rechtsfragen, Länderberichte, Hintergründe
Hrsg. v. Wolfgang Bock

2. durchges. A. 2007. XII, 252 S. (RuA 13).
ISBN 978-3-16-149324-9 fBr € 39,–

Hubert Cancik
Römische Religion im Kontext
Kulturelle Bedingungen religiöser Diskurse. Gesammelte Aufsätze I

2007. Ca. 500 S. ISBN 978-3-16-149301-0 Ln ca. € 110,– (Oktober)

Hubert Cancik
Religionsgeschichten
Römer, Juden, Christen im römischen Reich. Gesammelte Aufsätze II

2007. Ca. 430 S. ISBN 978-3-16-149313-3 Ln ca. € 110,– (November)

Wolfgang Spickermann
Germania Inferior
Religionsgeschichte des römischen Germanien II

2007. Ca. 380 S. (RRP 3). ISBN 978-3-16-149381-2 Ln ca. € 100,– (Oktober)

Übersetzung des Talmud Yerushalmi
Hrsg. v. Martin Hengel, Peter Schäfer, Friedrich Avemarie, Hans-Jürgen Becker, Frowald Gil Hüttenmeister

Band III/5: Gittin – Scheidebriefe
Übers. v. Bill Rebiger

2007. Ca. 250 S. ISBN 978-3-16-149249-5 Ln ca. € 90,– (Dezember)

Jews and Sciences in German Contexts
Case Studies from the 19th and 20th Centuries
Ed. by Ulrich Charpa and Ute Deichmann

2007. XII, 312 S. (SchrLBI 72).
ISBN 978-3-16-149121-4 Ln € 69,–

Max Weber
Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen
Das antike Judentum
Schriften und Reden 1911-1920
Studienausgabe
Hrsg. v. Eckart Otto unter Mitw. v. Julia Offermann

2007. Ca. 580 S. (Max Weber-Studienausgabe I/21). ISBN 978-3-16-149084-2 fBr ca. € 40,– (August)

Internationales Jahrbuch für Hermeneutik
Schwerpunkt: Hermeneutik der Literatur
Hrsg. v. Günter Figal

2007. VI, 318 S. (IJH 6).
ISBN 978-3-16-149336-2 Ln € 99,–

Lorenz B. Puntel
Auf der Suche nach dem Gegenstand und dem Theoriestatus der Philosophie
Philosophiegeschichtlich-kritische Studien

2007. VIII, 314 S. (PhU 17).
ISBN 978-3-16-149328-7 Ln € 99,–

Volker Wick
Die Trennung von Staat und Kirche
Jüngere Entwicklungen in Frankreich im Vergleich zum deutschen Kooperationsmodell

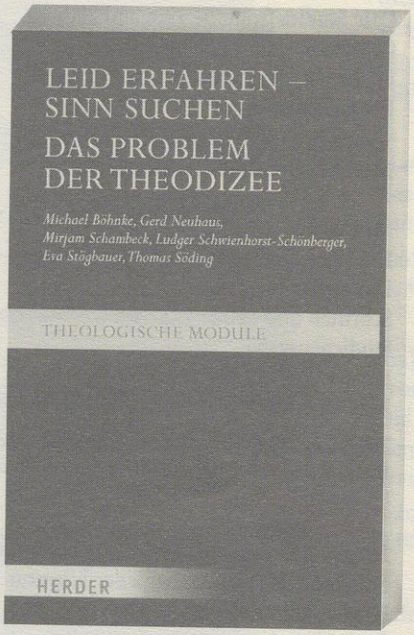
2007. Ca. 320 S. (JusEccl). ISBN 978-3-16-149342-3 Ln ca. € 70,– (August)



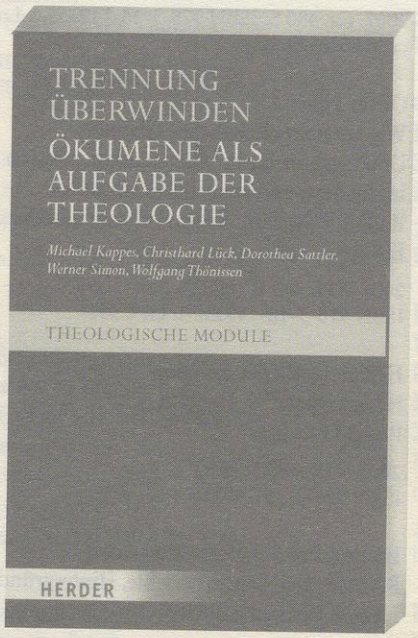
Mohr Siebeck
Tübingen
info@mohr.de
www.mohr.de

Theologische Module

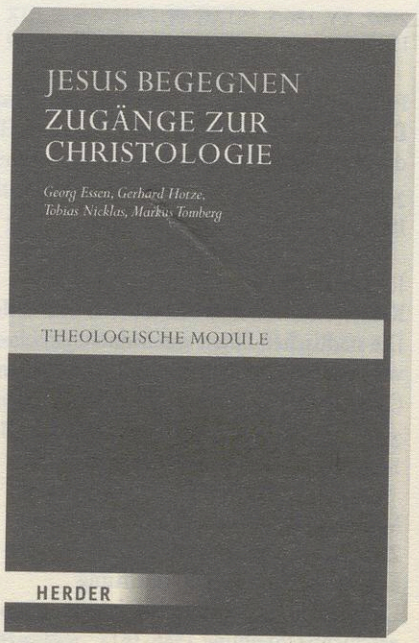
Neu für das Studium



Michael Böhnke / Gerd Neuhaus / Mirjam Schambeck / Ludger Schwienhorst-Schönberger / Eva Stögbauer / Thomas Söding
Leid erfahren – Sinn suchen
Das Problem der Theodizee
Theologische Module Band 1
ISBN 978-3-451-29376-4



Michael Kappes / Christhard Lück / Dorothea Sattler / Werner Simon / Wolfgang Thönissen
Trennung überwinden
Ökumene als Aufgabe der Theologie
Theologische Module Band 2
ISBN 978-3-451-29377-1



Georg Essen / Gerhard Hotze / Tobias Nicklas / Markus Tomberg
Jesus begegnen
Zugänge zur Christologie
Theologische Module Band 3
ISBN 978-3-451-29662-8
[Erscheint im Oktober]

Reihenherausgeber:

- ***Michael Böhnke,***
  Professor für Systematische Theologie an der Universität Wuppertal
- ***Thomas Söding,***
  Professor für Biblische Theologie an der Universität Wuppertal

Themenfelder
(jedes Themenfeld umfasst mehrere Module)

- Gott und Mensch
- Jesus, der Christus
- Kirche und Weltreligionen
- Ethik
- Zeit und Ewigkeit
- Heilige Schrift und Überlieferung

Autoren:

- Zahlreiche Fachgelehrte verschiedenster theologischer Disziplinen

Erscheinungsweise:

- Jährlich erscheinen zwischen zwei und vier Bände

Je Band: 13,9 x 21,4 cm
208 Seiten, Klappenbroschur
€ 16,90 /SFr 30.60 /€[A] 17,40

Europreis Österreich [A] = unverbindliche Preisempfehlung

Herder-Bücher erhalten Sie in jeder Buchhandlung oder unter www.herdershop24.de

HERDER

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 5 | **2007** | **103. Jahrgang**

Der Papst und der Teufel. Ein Exeget liest Joseph Ratzingers Jesus-Buch (Stefan Schreiber) . . . . . Sp. 355

Glaube, Vernunft und Willen. Anmerkungen zum Disput zwischen Papst Benedikt und Jürgen Habermas (Peter Lüning) . . . . . Sp. 361

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

Katholizismus in moderner Kultur. Festschrift für Hans Gasper zum 65. Geburtstag, hg. v. Harald Baer / Matthias Sellmann (Wolfgang Beinert)

Läpple, Alfred: Benedikt XVI. und seine Wurzeln. Was sein Leben und seinen Glauben prägte. (Wolfgang Beinert)

Passions in Economy, Politics, and the Media. In Discussion with Christian Theology, hg. Wolfgang Palaver / Petra Steinmair-Pösel (Edmund Arens)

Wohlmuth, Josef: Jerusalemer Tagebuch 2003/2004. Theologisch – spirituell – politisch. (Rainer Kampling)

Exegese / Bibelwissenschaft . . . . . Sp. 378

Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament (HGANT), hg. v. Angelika Berlejung / Christian Frevel (Hans-Georg Gradl)

Fiedler, Peter: Studien zur biblischen Grundlegung des christlich-jüdischen Verhältnisses (Hans Hermann Henrix)

Schnabel, Eckhard J.: Der erste Brief des Paulus an die Korinther (Lorenz Oberlinner)

Dogmatik . . . . . Sp. 385

Busch, Eberhard: Gotteserkenntnis und Menschlichkeit. Einsichten in die Theologie Johannes Calvins (Eva-Maria Faber)

Lochbrunner, Manfred: Hans Urs von Balthasar und seine Philosophenfreunde. Fünf Portraits (Michael Schulz)

Kirchengeschichte / Patrologie . . . . . Sp. 388

Kannengiesser, Charles: Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity, 2 Bd (Rainer Kampling)

Odenthal, Andreas / Goebel, Bernd / Disse, Jörg / Hartmann, Richard: Verspielen wir das Erbe des hl. Bonifatius? Theologische Betrachtungen aus Anlass seines 1250. Todestages (Klaus Unterburger)

Eusebius von Caesarea: Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen. Edition der syrischen Fassung mit griechischem Text, englischer und deutscher Übersetzung, hg. v. Stefan Timm (Alfons Fürst)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 391

Die diakonale Dimension der Liturgie, hg. v. Benedikt Kranemann / Thomas Sternberg / Walter Zahner (Wolfgang Steck)

Coena Domini II. Die Abendmahlsliturgie der Reformationskirchen vom 18. bis zum frühen 20. Jahrhundert, hg. v. Irmgard Pahl (Michael Meyer-Blanck)

Steger, Stephan: Der Ständige Diakon und die Liturgie. Anspruch und Lebenswirklichkeit eines wiedererrichteten Dienstes (Klemens Richter)

Philosophie . . . . . Sp. 396

Kant und der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte, hg. v. Norbert Fischer (Aloysius Winter)

Der christliche Glaube vor dem Anspruch des Wissens, hg. v. Tobias Kampmann / Thomas Schärtl (Gregor Maria Hoff)

Müller, Klaus: Glauben – Fragen – Denken. Band I. Basisthemen in der Begegnung von Philosophie und Theologie (Kurt Appel)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 403

Maier, Clemens: Kollektives Arbeitsrecht in der katholischen Kirche. Der Dritte Weg im Spannungsfeld von Dienstgemeinschaft und Leitungsgewalt (Klaus Lüdicke)

Oswald, Robert: Streikrecht im kirchlichen Dienst und in anderen karitativen Einrichtungen (Klaus Lüdicke)

Bethke, Jürgen: Das kirchenamtliche Dienstverhältnis von Laien. Die rechtliche Stellung des Laien in der Katholischen Kirche bei berufsmäßiger Ausübung von Kirchenämtern mit besonderer Berücksichtigung der Rechtslage in den bayerischen (Erz)-Diözesen (Klaus Lüdicke)

Sozialethik . . . . . Sp. 407

Fisch, Andreas: Menschen in aufenthaltsrechtlicher Illegalität. Reformvorschläge und Folgenabwägungen aus sozialethischer Perspektive (Walter Lesch)

Josef Höffner (1906–1987), Soziallehre und Sozialpolitik, „der personale Faktor …", hg. v. Karl Gabriel / Hermann Josef Grosse Kracht (Joachim Wiemeyer)

Veith, Werner: Intergenerationelle Gerechtigkeit. Ein Beitrag zur sozialethischen Theoriebildung (Matthias Möhring-Hesse)

Praktische Theologie . . . . . Sp. 412

Haslinger, Herbert: Lebensort für alle. Gemeinde neu verstehen (Siegfried Kleymann)

Schröer, Henning: In der Verantwortung gelebten Glaubens. Praktische Theolgie zwischen Wissenschaft und Lebenskunst, hg. v. Gotthard Fermor, Günter Ruddat und Harald Schroeter-Wittke (Tobias Kläden)

Theis, Joachim: Biblische Texte verstehen lernen. Eine bibeldidaktische Studie mit einer empirischen Untersuchung zum Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Detlev Dormeyer)

Spiritualität . . . . . Sp. 416

Körner, Reinhard: Weisheit. Die Spiritualität des Menschen (Karl-Friedrich Wiggermann)

Mystik – Spiritualität der Zukunft. Erfahrungen des Ewigen, hg. v. Peter Lengsfeld (Karl-Friedrich Wiggermann)

Andere Religionen / Ökumene . . . . . Sp. 418

A Dictionary of Jewish-Christian Relations, hg. v. Edward Kessler / Neil Wenborn (Rainer Kampling)

Le Saux, Henri (Swami Abhishiktânanda): Innere Erfahrung und Offenbarung. Theologische Aufsätze zur Begegnung von Hinduismus und Christentum (Michael Fuß)

Trepp, Leo / Wöbken-Ekert, Gunda: „Dein Gott ist mein Gott". Wege zum Judentum und zur jüdischen Gemeinschaft (Rainer Kampling)

Wrogemann, Henning: Missionarischer Islam und gesellschaftlicher Dialog. Eine Studie zur Begründung und Praxis des Aufrufs zum Islam (da'wa) im internationalen sunnitischen Diskurs (Hansjörg Schmid)

Theologie und Literatur . . . . . Sp. 424

Czajka, Anna: Poetik und Ästhetik des Augenblicks. Studien zu einer neuen Literaturerfassung auf der Grundlage von Ernst Blochs literarischem und literaturästhetischem Werk. Anhang mit unveröffentlichten oder verschollenen Texten von Ernst Bloch (Karl-Josef Kuschel)

Shoah in der deutschsprachigen Literatur, hg. v. Norbert Otto Eke / Hartmut Steinecke (Daniel Hoffmann)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 430

Bibliographie . . . . . Sp. 433

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

LS: Theol A 010

Der Papst und der Teufel.

Ein Exeget liest Joseph Ratzingers Jesus-Buch

Von Stefan Schreiber, Münster

Mit Joseph Ratzingers „Jesus von Nazareth“[1] liegt ein Jesus-Buch vor, dessen weite Verbreitung in katholischen Kreisen und darüber hinaus zu erwarten ist, nicht zuletzt deshalb, weil es der amtierende Papst Benedikt XVI. geschrieben hat. Darin zeichnet Ratzinger ein bestimmtes Jesus-Bild, und er fällt Urteile über diejenigen, die sich als theologische Wissenschaftler/innen mit der Jesus-Forschung beschäftigen: die Exeget/innen. Die Vorstellung, dass dieses Bild über Jesus und die Jesus-Forschung eine breite Öffentlichkeit beeinflusst, beunruhigt mich. Die folgenden Ausführungen möchten zeigen, warum.

Jesus und die historische Frage

Bereits im Vorwort (9–23) sind die Entscheidungen gefallen. R. beklagt den sich vertiefenden „Riss zwischen dem ‚historischen Jesus‘ und dem ‚Christus des Glaubens‘“ (10), der durch die Rekonstruktionsversuche der historisch-kritischen Exegese entstanden sei. Geblieben sei der Eindruck, „dass wir jedenfalls wenig Sicheres über Jesus wissen und dass der Glaube an seine Gottheit erst nachträglich sein Bild geformt habe“ (11). Sogleich tritt die spirituelle Dimension der Frage in den Blick, die das ganze Buch R.s prägen wird: „Die innere Freundschaft mit Jesus, auf die doch alles ankommt, droht ins Leere zu greifen“ (11). R.s Programm besteht demgegenüber in dem Versuch, „einmal den Jesus der Evangelien als den wirklichen Jesus, als den ‚historischen Jesus‘ im eigentlichen Sinn darzustellen“, denn dieser sei „viel logischer und auch historisch betrachtet viel verständlicher […] als die Rekonstruktionen“ der letzten Jahrzehnte (20f.).

Das Ergebnis sind zehn Kap., die dem Aufriss des Lebens Jesu in den Evangelien folgen. Es handelt sich (1) um die Taufe Jesu, (2) Jesu Versuchungen, (3) das Evangelium vom Reich Gottes, (4) die Bergpredigt (Seligpreisungen und Tora des Messias), (5) das Gebet des Herrn, (6) die Jünger, (7) die Botschaft der Gleichnisse, (8) die großen johanneischen Bilder, (9) Petrusbekenntnis und Verklärung und (10) Selbstaussagen Jesu (Menschensohn, der Sohn, „ich bin es“). Vergleicht man diese Themen mit denen geläufiger exegetischer Jesus-Bücher, zeigen sich Unterschiede darin, was den historischen Jesus ausmacht.

R. propagiert damit das Ende der historischen Fragestellung. Das bedeutet einen methodischen Rückschritt hinter 200 Jahre Jesus-Forschung. Angesprochen ist die alte Frage nach Geschichte und Deutung, Historie und Kerygma, nach Ereignis und Verstehen, *brutum factum* und Wahrnehmung bzw. Aneignung. Die heuristische Trennung dieser Perspektiven hat neue, nunmehr historisch verantwortbare Zugänge zu den Urschriften des Christentums eröffnet. Das generelle Postulat des Historischen für die Evangelien wird diesen nicht gerecht, da sie keine „historische“ Darstellung bieten wollen. Vielmehr verkörpern sie eine gelungene Synthese der vermeintlichen Gegensätze, weil sie das „Faktum“ Jesus von Nazaret, den sog. historischen Jesus, so aufgenommen und dargestellt haben, dass er innerhalb eines Sinnzusammenhangs, konkret: des Glaubens, dass er der Christus Gottes ist, verstehbar wurde. Nur in solchen Sinnzusammenhängen ist es überhaupt möglich, Geschichte aufzunehmen und weiterzugeben.[2] Und dieser Sinnzusammenhang, den die Evangelien (und zuvor schon die ersten Christen und Paulus) hergestellt haben, bildet die bleibende Grundlage für den Glauben der Kirche.

Die Aufgabe der historisch-kritischen Exegese besteht nun darin, gemäß dem modernen Verständnis von Geschichte die Frage nach dem historischen Jesus zu stellen und Kriterien zu entwickeln, um die zur Verfügung stehenden Quellen auszuwerten. Das ist wissenschaftliche Forscherarbeit, die Hypothesen zu entwerfen und zu diskutieren hat. Die Ergebnisse können sich heute, wie ich meine, durchaus sehen lassen – es handelt sich um Jesus-Bilder, die in wichtigen Zügen eine erstaunliche Übereinstimmung aufweisen.[3] Es ist weiter die Aufgabe der Exegese, die Prozesse zu erkunden, die vor und nach Ostern zu einem bestimmten Verständnis Jesu geführt haben. Statt Brüche und Risse zu konstatieren, geht es dabei um eine lebendige Entwicklung und Anwendung von Überlieferung, die für das Leben der ersten Gemeinden einen tragfähigen Sinnhorizont abgegeben hat. Unser Bild Jesu und der ersten Gemeinden gewinnt dadurch an Vielfalt, und wir können besser verstehen, was für unsere Vorfahren so wichtig am Glauben an diesen Jesus war.

Ein Beispiel: Der Kreis der Zwölf im engsten Umfeld Jesu repräsentiert, wie die historische Forschung zeigen konnte, das eschatologisch neu gesammelte Israel, in dem alle zwölf Stämme, vertreten durch einen jüdischen Mann, (nach der Zerstreuung in der Gegenwart) wieder vereint sein dürfen. Dieses Paradestück symbolischer Kommunikation bringt das Zentrum der Botschaft Jesu, die mit ihm begonnene Königsherrschaft Gottes, zum Ausdruck. Die Funktion der Zwölf ändert sich jedoch mit einer neuen urchristlichen Situation: Nachdem die (Augen-)Zeugen der ersten Generation verstorben sind und die Gründungsphase, der „Zauber des Anfangs“, vorbei ist, sucht man nach einer verlässlichen Grundlage für die christliche Überzeugung. In den Zwölf findet man nun zuverlässige Traditionsträger.[4] In diese Phase der urchristlichen Geschichte fällt die Geburtsstunde der „apostolischen Tradition“ als Grundlage des Christentums aller Zeiten. Historische Einsichten machen christliche Entwicklungsprozesse nachvollziehbar und stützen so die Glaubwürdigkeit der Botschaft!

Wie R. das Historische in seine Darstellung hereinholt, zeigt sich besonders deutlich bei der Behandlung der johanneischen Frage (260–280). Es erstaunt, wie schnell sich R. über die weithin anerkannten Ergebnisse der neueren Johannes-Forschung hinwegsetzt, wenn er einmal mehr den Zebedaiden Johannes als Verfasser postuliert (265–267)[5] und einem Presbyter Johannes „eine wesentliche Funktion bei der endgültigen Textgestaltung des Evangeliums“ zuschreibt (268). Eine Auseinandersetzung mit diesen Thesen erübrigt sich, weil die wissenschaftlichen Kommentare und Einleitungen diese zur Genüge führen. Für R. ist diese Herleitung offenbar deswegen so wichtig, weil sie in seinen Augen die „Historizität“ des Johannesevangeliums sichert. Den geläufigen Begriff von Historizität will er nicht gelten lassen (270), wenn er folgendes Verständnis ablehnt:

„Wenn man unter ‚historisch‘ versteht, dass die mitgeteilten Reden Jesu sozusagen den Charakter einer Tonbandnachschrift haben müssen, um als ‚historisch‘ authentisch anerkannt zu werden, dann sind die Reden des Johannesevangeliums nicht ‚historisch‘.“ (271)

Wieder geht es um die Deutung von Geschichte. „Historisch“ heißt ja nicht das Freisein von Deutung, aber es können sich frühere von späteren Deutungen abheben lassen. R. benutzt den Begriff der „Erinnerung“.[6] Wir wissen heute aber aus der Kulturanthropologie, dass Erinnerung nicht einfach „historisch“ ist. R. hält selbst fest: Das „Erinnern im Licht der Auferstehung lässt den Sinn des vorher unbe-

[1] *Joseph Ratzinger – Benedikt XVI.*, Jesus von Nazareth. Erster Teil. Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg / Basel / Wien 2007.

[2] Dazu z. B. *J. Schröter*, Zum gegenwärtigen Stand der neutestamentlichen Wissenschaft. Methodologische Aspekte und theologische Perspektiven, NTS 46 (2000) 262–283; *H.-J. Goertz*, Umgang mit Geschichte. Eine Einführung in die Geschichtstheorie, Reinbek 1995.

[3] Was natürlich nicht bedeutet, dass viele Fragen nicht lebhaft diskutiert würden. Ich verweise nur auf die wichtigen Jesus-Bücher von *G. Theißen / A. Merz*, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen ^{3}2001 und *J. P. Meier*, A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. I-III, New York 1991–2001, deren Ergebnisse sich z. B. vergleichen lassen mit: *M. Ebner*, Jesus von Nazaret. Was wir von ihm wissen können, Stuttgart 2007; *J. Schröter*, Jesus von Nazaret. Jude aus Galiläa – Retter der Welt (Biblische Gestalten 15), Leipzig 2006; *S. Schreiber*, Begleiter durch das Neue Testament, Düsseldorf 2006, 189–295; *L. Schenke*, Jesus von Nazaret – Spuren und Konturen, Stuttgart 2004; *J. D. G. Dunn*, Jesus Remembered, Grand Rapids / Cambridge 2003; *J. Becker*, Jesus von Nazaret, Berlin / New York 1996; *J. Gnilka*, Jesus von Nazareth. Botschaft und Geschichte, Freiburg / Basel / Wien ^{3}1995.

[4] Sowohl für die Zeit Jesu als auch für die nachapostolische Zeit ist es also ein Anachronismus, die Funktion der Zwölf darin zu sehen, „Ordnung und Gestalt“ zu geben (so R. 206).

[5] R. bezieht sich stark auf das in der Forschung umstrittene Buch von *M. Hengel*, Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch, Tübingen 1993.

[6] Dass Johannes die Synoptiker kannte, ist keineswegs „ohne Zweifel“ vorauszusetzen, wie R. meint (272); vgl. *S. Schreiber*, Kannte Johannes die Synoptiker? Zur aktuellen Diskussion, VF 51 (2006) 7–24. Zudem spricht eine solche Annahme ja gerade gegen eine Augenzeugenschaft des Verfassers!

griffenen Wortes erscheinen" (274); Ostern wird zum Verstehensschlüssel: „Die Auferstehung lehrt ein neues Sehen" (275); „erinnernd tritt der Glaubende in die Tiefendimension des Geschehenen ein und sieht, was zunächst und bloß äußerlich nicht zu sehen war" (275).[7] Von diesen Einsichten aus ist es nur mehr ein kleiner Schritt zur Anerkennung der Berechtigung, ja Notwendigkeit von (nachösterlicher) Auslegung der Überlieferung im Glauben. In diesem Sinne stimme ich den Worten zu: „Das bedeutet, dass das Johannes-Evangelium als ‚pneumatisches Evangelium' zwar nicht einfach eine Art von stenographischen Nachschriften der Worte und Wege Jesu liefert, sondern uns über das Äußere hinaus kraft des erinnernden Verstehens in die von Gott herkommende und zu Gott hinführende Tiefe des Wortes und der Ereignisse geleitet." (277)

Die richtige Methode

Es ist nun nicht so, dass R. die historisch-kritische Exegese rundweg ablehnen würde. Im Gegenteil: Unter Verweis auf die Enzyklika *Divino afflante Spiritu* von 1943, die Konzilskonstitution *Dei Verbum* des II. Vatikanischen Konzils und zwei Dokumente der Päpstlichen Bibelkommission[8] hält er diese für unverzichtbar (13f.). Aber er sieht ihre Grenzen in der Konzentration auf die Vergangenheit und auf rein menschliches Geschehen sowie im Verlust der Einheit der ganzen Schrift (15f.). Selbstkritisch muss ich gestehen, dass sich die Exegese in den vergangenen Jahren für die Bibel als Glaubensbuch für heute oft nicht interessiert hat. Andererseits zeigen etliche Strömungen heutiger Exegese ein neues Bewusstsein für Schrift-Hermeneutik und integrieren selbstverständlich das „Göttliche" als semantisches Element der Texte selbst. Und der Einbezug anderer biblischer Schriften gehört seit jeher zu den Instrumenten der Exegese, freilich nicht so, als ob diese Schriften alle auf einer Ebene lägen, sondern differenziert nach Zeit, Ort und Situation. Methodisch favorisiert R. die „kanonische Exegese" (auch als canonical approach bekannt), das „Lesen der einzelnen Texte im Ganzen der einen Schrift" (17), und er legt auch offen, warum sie ihm so hilfreich ist: Sie stellt das Prinzip einer theologischen Exegese in den Mittelpunkt, den Geist, in dem die ganze Schrift geschrieben ist (17), was die historisch-kritische Methode „organisch weiterführt und zu eigentlicher Theologie werden lässt" (18).

Ist das Ziel eine „eigentliche", und das heißt dann doch wohl: von der konkreten Situation gelöste, Theologie? Dann werden Texte ihrer kontextuellen und situationsbedingten Konturen beraubt, verlieren ihre Eigenheit und diffundieren im abstrakt-allgemeinen theologischen Substrat. Die konkrete Gegenwart als Ort von Theologie wird vernachlässigt. R. verfolgt eine „christologische Hermeneutik, die in Jesus Christus den Schlüssel des Ganzen sieht", weiß aber den dahinterstehenden Glaubensentscheid von Vernunft, sogar historischer Vernunft getragen (18).[9] Warum erfährt aber dann die Vernunft, die die historische Kritik veranlasst, solche Abwertung?

Die kanonische Interpretation, der R. folgt, hat die positive Wirkung, dass R. an vielen Stellen Bezüge zu alttestamentlichen Texten für die Auslegung fruchtbar machen kann. So stellt er z. B. bei der Seligpreisung der „Sanftmütigen" über Sach 9,9f. und Lk 19,30 eine Beziehung zum König Jesus her, der als „Friedenskönig" erscheint (110–112).[10] Der kanonische Zugang bildet auch, ergänzt durch den Reichtum der christlichen Tradition, die Grundlage für die spirituelle Dimension der Ausführungen, die besonders bei der Auslegung des Vater-Gebets (161–203) und der wichtigen Metaphern der johanneischen Christologie (Wasser, Weinstock / Wein, Brot, Hirte: 281–331) hervortritt.

Andererseits wird auch die Problematik einer kanonischen Lektüre offenkundig, wenn z. B. die Seligpreisungen mit den paulinischen Leidensaussagen und mit der johanneischen Einheit von Kreuz und Erhöhung gleichgesetzt werden (100–103). Das je Eigene der einzelnen Theologien wird dabei übersehen und aus dem Kontext gerissen: Die Seligpreisungen meinen (in der lukanischen Version) das Heilwerden bedrohten menschlichen Lebens in der Königsherrschaft Gottes; Paulus reflektiert seine Erfahrung als Verkünder des Evangeliums; Johannes verarbeitet die Kreuzeserfahrung in theologischer Perspektive.[11]

Das Jesus-Bild

Was kennzeichnet nun diesen Jesus, den uns R. vor Augen stellt? Er lässt von Anfang an keinen Zweifel darüber, dass Jesus „wirklich als Mensch Gott *war*" (21; kursiv im Original); Jesus ist der (ontologisch verstandene) Sohn Gottes und damit Gott selbst, „eines Wesens mit dem Vater" (175). Im Hintergrund steht das christologische Denkmodell des Konzils von Nizäa (325 n. Chr.), wie R. am Ende seines Buches offenlegt: Dass Jesus „wirklich ‚Gott gleich' ist, wahrer Gott vom wahren Gott", bringt dort der philosophische Begriff *homoousios* zum Ausdruck, um „die Verlässlichkeit des biblischen Wortes [sc. von Jesus als dem Sohn; S.S.] zu schützen"; die zeitgeschichtlich naheliegende mythologische bzw. politische Deutung sei damit abgelehnt.[12] Dass die neutestamentlichen Aussagen von Jesus als „Sohn" einen Sinnüberschuss enthalten, der sich, rezeptionsästhetisch betrachtet, in die Aussagen von Nizäa verwandeln lässt, ist denkbar. Aber der umgekehrte Weg, die Christologie von Nizäa in die Zeit der Evangelien zurückzuprojizieren, verlässt geschichtliche Kategorien. Es ist doch zumindest *auch* maßgeblich, wie die ersten Christen Jesus verstanden, und wenn biblische Aussagen einen Sinnüberschuss besitzen, kann dieser doch zumindest *auch* mit den zeitgeschichtlichen Modellen gefüllt werden.

Das kirchliche Bekenntnis prägt R.s Jesus-Bild durchgehend.[13] Dadurch erhält es jedoch ausgesprochen statische Züge. Da kann es keine Entwicklung des Verständnisses, keine bedeutende nachösterliche Bekenntnisbildung geben. Da spielen historische Belange im Leben des Menschen Jesus keine Rolle. So dienen Ereignisse im Leben Jesu allein zur Darstellung seines göttlichen Wesens und verlieren ihre historische Eigenberechtigung.

Bei der Darstellung der Taufe Jesu wird dies exemplarisch sichtbar. Zunächst bedeutet die Taufe des Johannes keine Neuorientierung der bisherigen sündigen Existenz, wie R. meint (41f.), sondern die letzte, drängende Chance vor dem Endgericht, das unmittelbar bevorsteht, sich zu reinigen – weil die Zeit so kurz ist, fungiert sie als *Ersatz* für die eigentlich notwendige Umkehr. Johannestaufe, Kreuz Jesu und christliche Taufe fließen bei R. förmlich ineinander (44–47). Wenn Jesus aber in seiner Taufe schon alle Schuld getragen hat, wozu dient dann noch das Kreuz? Die historisch spannenden Fragen nach dem Verhältnis Jesu zu Johannes dem Täufer, ob Jesus vielleicht zeitweise sein Schüler war, nach einer möglichen Berufungsvision Jesu (angesichts Lk 10,18) oder nach den Bemühungen späterer Jesus-Anhänger, das Verhältnis Jesu zum Täufer ins rechte Licht zu rücken, finden kein Interesse.

Doch was bedeutet eigentlich diese Rede vom „Sohn", die sprachlich eine Metapher darstellt? Entscheidend ist, dass zur Zeit Jesu und der ersten Christen die Denotation des Titels noch nicht ontologisch bestimmt war. „Sohn Gottes" wurden der König von Israel (Ps 2,7; 2 Sam 7,14) und der erhoffte Messias (4Q174 III 10–13) genannt; hellenistische Wundermänner konnten so bezeichnet werden und sogar (seit Augustus) der römische Kaiser (*dei filius*) (vgl. 386–389). Semantisch tragend ist die besondere Nähe und Unmittelbarkeit des Titulierten zu Gott, die ihn als erwählten und vollmächtigen Repräsentanten Gottes auszeichnet.

Die Unterschiede zeigen sich z. B. bei der Beurteilung des Verhältnisses Jesu zur Tora. Richtig ist, dass Jesus keine Aufhebung der Tora intendierte, eine Einsicht, die für R.s ausgesprochen verantwort-

[7] Auch in Bezug auf Jesu Basileia-Verkündigung differenziert R. zwischen der vorösterlichen Predigt Jesu vom Reich Gottes und der Christologie der nachösterlichen apostolischen Predigt (77).

[8] Die Interpretation der Bibel in der Kirche (Stimmen der Weltkirche 115), Bonn 1994; und: Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel (Stimmen der Weltkirche 152), Bonn 2001.

[9] Auch der ethischen Vernunft gegenüber ist R. zuversichtlicher: „Die Dynamisierung der konkreten Rechts- und Sozialordnungen, die Jesus damit [sc. mit der Differenzierung von grundlegenden und praktischen Normen; S.S.] vollzieht, ihr Herausnehmen aus dem direkten Gottesbereich und das Übertragen der Verantwortung an eine sehend gewordene Vernunft, entspricht der inneren Struktur der Tora selbst" (159). Freilich versteht Jesus alle soziale Ordnung aus der Perspektive der angebrochenen eschatologischen Königsherrschaft Gottes, die so zu einer gerade „unvernünftigen" größeren Gerechtigkeit motiviert.

[10] Die Beispiele ließen sich leicht vermehren, vgl. nur zum Terminus „reinen Herzens" 124f.

[11] Andere Beispiele: R. beginnt die Tora-Frage von Paulus aus, obgleich sie dort in einem ganz anderen Kontext (Zusammenleben von Juden- und Heidenchristen; bei Jesus auf Juden beschränkt) steht (131); Verbindung von Johannesprolog und Bergpredigt (143); Zitatenreihe (383f.).

[12] 369; vgl. 406f. Dass dies keine Hellenisierung des Glaubens bedeute (407), wird man verschieden beurteilen können.

[13] Vgl. 65.92.137.141.148.175.310.345.350f.353.383 u. ö. Die Proklamation bei der Taufe betreffe das „Sein" Jesu: „Er ist der geliebte Sohn" (50); dies wird kritisch, wenn man es gegen Jesu Menschsein ausspielt (51).

lichen Dialog mit dem Judentum steht.[14] R. sieht das Neue der Tora in den Antithesen der Bergpredigt in Jesu Anspruch, „selbst auf der Höhe des Gesetzgebers – auf der Höhe Gottes – zu stehen" (134); den Kernpunkt des Sabbatkonflikts verortet R. auf der christologischen Ebene: „Jesus versteht sich selbst als die Tora – als das Wort Gottes in Person" (143). Eine historische Auslegung wird demgegenüber den sozialgeschichtlichen Aspekt berücksichtigen, dass nämlich eine Gruppe auf Wanderschaft den Sabbat gar nicht in gleicher Weise halten konnte wie eine Dorfgemeinschaft, und dass in dieser sozialen Differenz Zündstoff für Konflikte geradezu programmiert sein musste. Dass Jesu Praxis einer neuen Auslegung oder Anwendung der Tora in seiner Vollmacht als Repräsentant der Königsherrschaft Gottes gründete, ergibt ein stimmiges Bild.

Im Hintergrund steht bei R. eine einfache Hermeneutik: Was der Gottessohn einst sagte, ist weitgehend zeitlos und spricht daher auch die Existenz heute an. Eine historische Hermeneutik ist komplexer: Sie sucht zuerst die Verankerung der Botschaft Jesu in seiner Zeit, dann erfolgt die Applikation dieses Gesamtgefüges aus Situation und Botschaft in die Gegenwart. Wird dieses Vorgehen nicht der Komplexität eines nun bereits fast 2000 Jahre dauernden Glaubensprozesses eher gerecht?

Das Zentrum der Verkündigung Jesu

R. postuliert, „dass das tiefste Thema von Jesu Verkündigung sein eigenes Geheimnis war" (227); das Zentrum und Neue der Botschaft Jesu sei seine eigene Gottheit gewesen (350). So versteht R. auch die Reich-Gottes-Verkündigung Jesu: „Jesus verkündet, indem er vom Reich Gottes spricht, ganz einfach Gott" (85); und weiter: „Die neue Nähe des Reiches, von der Jesus spricht [...] besteht in ihm selbst" (90). Nun handelt es sich aber bei „Reich Gottes" um eine Sprechweise, die eine zeitgenössische Konzeption im Frühjudentum wachruft. Eine eschatologische Erwartung richtete sich auf eine heilvolle Durchsetzung Gottes zugunsten seines Volkes mit politischen und gesellschaftlichen Auswirkungen. Und dazu gehören Friede und Gerechtigkeit, die dem Willen Gottes entsprechen und so das Handeln der Menschen schon jetzt herausfordern. Es geht um Gottes Zuwendung zu den Menschen! Sollte dazu eine Mittlergestalt notwendig sein, ist sie nicht mit Gottes Reich zu identifizieren, sondern agiert als endzeitlicher Repräsentant Gottes. Genau diese Semantik trägt der Christus-Titel.[15]

Dann ist es im Blick auf den historischen Jesus auch zu weit gegriffen, die Universalität als „eigentliche Mitte der Sendung Jesu" (49) zu bezeichnen. Im Mittelpunkt seines Auftretens stand Israel, das er in Gottes Königsherrschaft endzeitlich sammeln wollte.[16] Der Zwölferkreis gibt dieser Absicht symbolisch Ausdruck. Dass Jesu Auslegung der Tora, die bestimmte identitätsbestimmende Gebote wie Sabbatobservanz oder Reinheitsvorschriften relativierte, die Tür öffnete für eine Verkündigung, die in einem schwierigen Lernprozess Heiden in die Gemeinschaft integrierte, ohne von ihnen die Übernahme jüdischer Identitätsmerkmale zu verlangen, zeigt die urchristliche Geschichte, beginnend mit den Jerusalemer „Hellenisten" um Stephanus und natürlich wirkungsgeschichtlich bedeutend in Paulus.

Mensch, Gesellschaft, Politik – Randgrößen?

Zu kurz kommt bei R. der *Mensch* Jesus. Und mit ihm gerät das Geschichtliche, das Menschliche, die gesellschaftliche und politische Wirklichkeit weitgehend aus dem Blick. Die christologische Lehre wird abstrakt und zeitlos gültig. Der konkrete Mensch in seiner konkreten Situation stellt kein integrales Element der Christologie dar.

Ich erkenne bei R. erhebliches Misstrauen gegenüber den sozialen Dimensionen der Botschaft Jesu: „Die Nachfolge Jesu bietet keine politisch konkret realisierbare Sozialstruktur" (146); R. betont das „Fehlen der ganzen Sozialdimension in Jesu Predigt" (151) und den „an sich unpolitische[n] Glaube[n] der Christen" (390). Dies übersieht, wie substantiell das soziale Anliegen in Jesu Botschaft von Gottes Königsherrschaft eingebunden ist – man denke nur an die lukanischen Seligpreisungen. Mir scheint es heute wichtiger denn je, dass Christen politisch Farbe bekennen, die Option der Deklassierten hörbar vertreten und die Lebenschancen der sozial und ökonomisch Schwachen einklagen.

So bleibt z. B. die Auslegung der Landverheißung in der Seligpreisung Mt 5,5 bei R. merkwürdig unkonkret (112–114). Mir fehlt die klare Zusage, dass Gottes Herrschaft eine wirkliche, auch gesellschaftlich-politische Veränderung der Welt intendiert und eben nicht nur religiös bleibt (vgl. den Verweis auf die „Eucharistie").[17] Wenn im Gleichnisse vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25–37) der von Räubern ausgeplünderte und halb totgeschlagene Mann allegorisch ein Bild „für den Menschen überhaupt" (239) sein soll, tritt gegenüber anthropologischen und theologischen Theorien der ganz konkrete, leidende Mensch in den Hintergrund. Doch genau *diesen* als meinen Nächsten akzentuiert das Gleichnis!

Mir fällt auf, wie stark R. in theologischen Kategorien denkt und dabei basale menschliche Existenzfragen übergeht. Er neigt dazu, die *faktische* Armut zugunsten einer geistigen Haltung auszublenden (106f.). Sicher geht es beim Gleichnis vom armen Lazarus (Lk 16,19–31) „nicht um eine billige, aus dem Neid geborene Verdammung des Reichtums und der Reichen" (255). Aber das Gleichnis zielt zweifellos auf soziale Gerechtigkeit für die wirklich Armen und Unterdrückten. Und wenn R. christologisch „hinter der Gestalt des Lazarus [...] das Geheimnis Jesu" erblickt (257), bleibt zu bedenken: Weil Jesus den denkbar niedrigsten Tod gestorben ist, hat er gezeigt, dass Gott kompromisslos auf der Seite der Entrechteten und Armen steht. Der Glaube kann nur glaub-würdig sein, wenn er menschliche Erfahrungen ernst nimmt.[18] Wenn Gottes Wille auf eine gerechte Welt zielt, sind wir als Christen als erste auf eine entsprechende Praxis verpflichtet.

Vielleicht hängt mit diesem Problemkreis (in welcher Kausalität auch immer) das negative Menschenbild zusammen, das R.s Ausführungen prägt. Immer wieder sieht R. den Menschen in der Gefahr, sich selbst emanzipieren, so von Gott lösen und nur noch sich selbst folgen zu wollen.

Der Mensch lebt in „Verhaftung an das Ich und das Man" (233). Entsprechend sei „das bloß Eigene" im Wir (des Gebets) abzustreifen (175). Neu sei „eine Freiheit, die nichts mit bloßer Beliebigkeit zu tun hat" (375). Der „verlorene" Sohn erscheint mit den Vätern als „Bild des Menschen überhaupt" (246), und sein Verhalten als „radikale Freiheit", „radikale Willkür des bloß eigenen Wollens und Weges", was „den Geist der neuzeitlichen Rebellion gegen Gott und Gottes Gesetz" (244) spiegelt. Doch das Thema des Gleichnisses bildet weniger die Freiheit des Menschen als vielmehr die Erfahrung des Lebens, zu der Gott-Ferne und Scheitern notwendig dazugehören. Zur Einsicht in diese Bedürftigkeit will das Gleichnis führen, und zwar gerade die vermeintlich Gerechten, wie die Gestalt des älteren Sohnes demonstriert.

Der Verkündigung Jesu ist eine solch negative Sicht des Menschen fremd. Sein Aufruf zur Entscheidung für das angebrochene Reich Gottes nimmt den Menschen als fähig zu Verantwortung und freiem Handeln ernst. R. sucht eine „letzte Verbindlichkeit" (340). Er traut dem Menschen nicht. Doch ist Glaube Beziehung und so immer subjektiv, an den einzelnen gebunden, den er ganz fordert. Und so fordert der Glaube auch gerade kein Aufgeben des Eigenen, sondern ermöglicht ein Finden der eigenen Überzeugung, des eigenen Wertes.

Jesus verstehen

Im Grunde müssen wir uns heute eingestehen, dass wir über die eigentliche Beziehung Jesu zu Gott, so wie er sie selbst für sich verstand, nichts wissen. Wir sind tatsächlich auf die Deutungen der ersten christlichen Generation angewiesen. Daher müssen wir auch der gläubigen Reflexion der Urkirche, der urchristlichen Interpretationsleistung das Gewicht einräumen, das sie verdient.

R. postuliert die Unmöglichkeit wissenschaftlicher Rekonstruktionen historischer Begebenheiten im Leben Jesu und lehnt daher die These einer nachösterlichen Entwicklung des Verständnisses Jesu kategorisch ab (350); für ihn steht „das Große am Anfang" (21;

[14] So ist es gut, dass R. beim Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11–32), das faktisch auch auf das Verhältnis von Juden und Heiden hin ausgelegt wurde (was der Text durchaus ermöglicht), hinzufügt: „Falsch wird die Auslegung dann, wenn man daraus eine Verurteilung der Juden macht, von der im Text keine Rede ist" (251).

[15] Zu diesem Themenkreis vgl. *S. Schreiber*, Gesalbter und König. Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbtenerwartung in frühjüdischen und urchristlichen Schriften (BZNW 105), Berlin / New York 2000. Ein anderes frühjüdisches Deute-Modell nennt R. selbst: das eines eschatologischen Propheten wie Mose gemäß Dtn 18,15.18 (26–31).

[16] Gleiches gilt für Jesu Tora-Auslegung, vgl. 149.

[17] Vgl. die Spiritualisierung der „Traurigkeit" von Mt 5,4 (116).

[18] Ohne Bezug zu konkreten Lebenssituationen verfällt die Sprache schnell in theologische Floskeln (z. B. 126.130).

vgl. 373). Dass die historische Gestalt Jesu deutungsbedürftig war und mit zeitgeschichtlich geläufigen Deute-Modellen (z. B. dem des Messias) interpretiert wurde, gerät dabei ebenso aus dem Blick wie die umwälzende Erfahrung derer, denen Erscheinungen des auferstandenen Jesus zuteil wurden. Dabei ist es gerade die Implikation dieser Erfahrungen, dass mit Ps 110 eine Erhöhung Jesu zu Gott, sein Sitzen zur Rechten Gottes, erfasst und beim Verhör Jesu (Mt 26,64) als vorbildhaftes Bekenntnis narrativ vermittelt werden konnte (ohne diese Deuteebene, 382).

Warum darf es diese Entwicklung nicht geben? Dabei ist die (methodische!) Differenzierung zwischen dem historischen Jesus und der Deutung Jesu gerade deswegen spannend, weil so die Bedeutung Jesu schärfer in den Blick kommt. In der Jesus-Gruppe beginnt ein Verstehensprozess, der die Kirche bis heute prägt. Freilich müsste man dann auch heute solche Verstehensprozesse in größerem und freierem Umfang zulassen. Vielleicht liegt hier das Problem.

Verteufelungen

Allmählich beginnt man bei der Lektüre zu verstehen, warum R. die historische Exegese verteufeln muss. Sie lässt nicht ab, die biblischen Texte historisch zu lesen und die geschichtliche Wirklichkeit aller Theologie – damals wie heute – zu akzentuieren. Die mythologische Figur des Teufels wird ihm zur Chiffre für den Ausleger der Schrift (in der Versuchungsgeschichte erweist sich der Teufel als Kenner der Schrift – in Mt 4,6 zitiert er Ps 91,11f.):[19]

„Bibelauslegung kann in der Tat zum Instrument des Antichrist werden. ... Aus scheinbaren Ergebnissen der wissenschaftlichen Exegese sind die schlimmsten Bücher der Zerstörung der Gestalt Jesu, der Demontage des Glaubens geflochten worden." (64)

Solche Polemik strapaziert sehr jenen „Vorschuss an Sympathie", um die R. seine Leser/innen anfänglich bittet (22). Zur Erläuterung fügt R. an, dass die Bibel dem „Grunddogma" des modernen Weltbilds unterworfen werde, „dass Gott in der Geschichte gar nicht handeln kann" (64); „mit der Gebärde hoher Wissenschaftlichkeit" werde Gott aus dem Diskurs verbannt (65).[20] Damit verzeichnet er die ernsthaften Bemühungen so vieler Exeget/innen, den Text auch in seinen *theologischen* Aussagen zu verstehen. Es geht der Exegese um ein echtes Ringen um das Gottesbild, das sie freilich an den Texten selbst gewinnt, indem sie diese in ihren zeitgeschichtlichen Denkmöglichkeiten und in ihrem sozio-kulturellen Milieu liest. Daher kann das „exegetische" Gottesbild auch in Konflikt mit traditionellen Gottesbildern geraten. In einem guten Sinne geschieht dadurch ein Gespräch zwischen Bibelauslegung und Traditionsauslegung, das beide bereichert und die Tradition vor Erstarrung und Selbstzufriedenheit bewahren kann. Verteufelungen sagen meist etwas über den Verteufelnden, über seine unbewusste Angst vor dem anderen und seiner Attraktivität oder erdrückenden Übermacht. Dagegen muss die Exegese als Wissenschaft per se dialogisch orientiert sein, sie kann nicht verfügen, sondern nur vorschlagen und anbieten. Um ihren Beitrag zu leisten, muss sich die Exegese freilich dringend bemühen, den Ort ihrer wissenschaftlichen Isolation zu verlassen und diskursiv die Vermittlung ihrer Ergebnisse zu betreiben.

Zum Schluss: Freundschaft mit Jesus

Auch wenn der Titel diesen Eindruck erweckt: R.s Buch ist kein Buch über den historischen Jesus. Daher fehlt vieles, was bei einer historischen Fragestellung wichtig wäre. Das müssen die Leser wissen. Es handelt sich um ein Buch über den Jesus des Glaubens, eine Gestalt, die in der Lehrtradition der katholischen Kirche gründet. R. markiert dabei ein drängendes Problem: Jesus noch heute als Grundlage des persönlichen Glaubens zu finden. Wenn sich Glaube und Vernunft nicht ausschließen, muss dieses Bemühen rational verantwortet sein. Dazu zählt ein historischer Zugang zu Jesus. Die historische Perspektive der Exegese nimmt die Ursprünge, die ersten Ausprägungen und Beschreibungen und so die Wurzeln des Glaubens wahr, in dessen Licht die Schriften des Neuen Testaments Jesus verstehen. Dieser Glaube (und nicht die Exegese!) wird zur Grundlage für den je neuen hermeneutischen Prozess, der die aktuelle Sprache und Gestalt kirchlichen Glaubenslebens prägt. Die hermeneutische Distanz, die wir dabei zur Person Jesus von Nazaret empfinden, ist heilsam: Sie zwingt uns, ihn auch als Fremden wahrzunehmen, den man nicht unmittelbar versteht, mit dem man sich auseinandersetzen muss und der so zu einem echten Gegenüber wird. Auf dieser Basis kann eine erwachsene „Freundschaft" mit Jesus entstehen, die keinem Idol nachläuft, sondern den eigenen Weg des Glaubens in Auseinandersetzung mit der maßgeblichen Gestalt Jesus findet.

[19] R. greift dabei auf eine Erzählung von *Wladimir Solowjew*, Kurze Erzählung vom Antichrist, übers. und erläutert von L. Müller, München ^{6}1986, zurück.

[20] Vgl. später den Vorwurf, sich „mit gelehrten Kommentaren aus dem Ernst des Anrufs" zu stehlen (109).

Glaube, Vernunft und Willen.

Anmerkungen zum Disput zwischen Papst Benedikt und Jürgen Habermas*

Von Peter Lüning

1. Glaube und Vernunft: Wesentliche Einheit oder „Prästabilierte Harmonie"?

Die Ansprache, die Papst Benedikt XVI. am 12. September 2006 in der Aula Magna der Universität Regensburg gehalten hat[1], scheint einer Zäsur nicht nur im interreligiösen Gespräch, sondern auch im Dialog über das Verhältnis von Glaube und Vernunft zu entsprechen. Zwar hatte sich Benedikt auch schon in seiner Zeit als Theologieprofessor und Präfekt der Glaubenskongregation des Themas ‚Glaube und Vernunft' angenommen. Allerdings führt die nun von ihm als Papst vorgetragene Vorlesung in Regensburg in beinah nicht mehr steigerbarer Klarheit die zentralen Desiderate theologischer Rede vor Augen. Das Verhältnis des christlichen Glaubens und der Vernunft ist nicht nur wesentlich für eine theologische Selbstbestimmung, quasi im binnentheologischen Raum, sondern erhebt eben aus sich selbst heraus zugleich den Anspruch auf universale, weltbildübergreifende Geltung, insbesondere angesichts des interreligiösen Gesprächs und der globalen Pluralisierungstendenzen.

Es mag bereits jetzt als ein Verdienst Benedikts gelten, dass er mit dem pointierten Aufgreifen dieser Thematik jedem Versuch einer sich genügsamen Selbstabschließung von Theologie und Kirche wehren will: Die für ihn wesentlichen Themen der Theologie lassen sich nicht ausschließlich binnentheologisch klären. Seine Gespräche mit Vertretern anderer, „weltlicher" Wissenschaftsbereiche, hier ist besonders an den Diskurs mit dem Philosophen Jürgen Habermas in der Münchener „Katholischen Akademie in Bayern" 2004 zu erinnern[2], geben davon beredtes Zeugnis.

Damit setzt sich Benedikt nicht nur zum Ziel, das Grundanliegen des Zweiten Vatikanums, die Öffnung von Glaube und Kirche auf die Welt hin, aufzugreifen und mit Blick auf den Vernunftbegriff theologisch wie religionsphilosophisch zu vertiefen. Benedikt ergreift zugleich Partei gegen einen theologischen Fideismus, der in einem blinden, die Vernunft nicht integrierten Sich-bestimmen-Lassen das Gott-Mensch-Verhältnis wesentlich charakterisiert sieht. Nach Benedikt weiß vernunftgemäße Gottesrede um das „logische" Wesen des Glaubens und bedenkt deshalb die Vernunft als wesensgemäße Entsprechung und Entfaltung des Glaubens trotz oder gerade angesichts der

* Dieser Text ist eine überarbeitete Fassung der Antrittsvorlesung des Vf.s vom 11. Juni 2007 als Privatdozent an der Univ. Münster.

[1] Benedikt XVI., Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung. Vollständige Ausgabe, kommentiert von Gesine Schwan, Adel Theodor Khoury und Karl Kardinal Lehmann, Freiburg i. Br. u. a. 2006, 11–32. Die Unterschiede zur gesprochenen Rede in Regensburg sollen hier außer Acht bleiben.

[2] Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates. Gesprächsabend in der Katholischen Akademie in Bayern am Montag, 19. Januar 2004, in: Zur Debatte 34 (2004) 1–7.

von ihm konstatierten neuzeitlichen Krankheitsbilder sowohl der Religion – Benedikt erinnert hier selbstkritisch an einen die Vernunft verengenden religiösen Subjektivismus – als auch der Vernunft in Gestalt des Szientismus. Deshalb ist es für ihn notwendig, dass beide „auf neue Weise zueinanderfinden".[3] Dieser Ansatz einer ursprünglichen wechselseitigen Verwiesenheit von fides und ratio bzw. logos liegt dabei für Benedikt in der Logos-Struktur Gottes selbst begründet, insofern sich diese eine analoge Entsprechung in der rationalen Grundstruktur des Menschen selbst geschaffen hat.

In der jüngsten Zeit haben sich aber durchaus kritische Stimmen nicht nur aus säkularwissenschaftlichem Umfeld, sondern auch aus christlich-protestantischer Theologie zu Wort gemeldet, die in Benedikts Ansatz eine platonisierende Tendenz, ja sogar eine „metaphysische Theologie" zu entdecken glauben, die die *Geschichtlichkeit* des Glaubens ebenso wie der Vernunft nicht hinreichend würdigt.[4] Zudem wird angefragt, ob gerade die von Benedikt so hervorgehobene *hellenistische* Gestalt der Vernunft die einzige bzw. die für den Glauben einzig bedeutsame sei. Insbesondere wird dabei an die Bedeutung Israels für die Geistesgeschichte des Christentums[5] und die des Islams für die europäische Geistesgeschichte[6] erinnert.

Es ist zwar offensichtlich, dass sich manche Theologen – in Analogie zu säkularwissenschaftlichen Kritikern – die Überzeugung Benedikts nicht zu eigen machen wollen oder können, gerade weil sie die vom Papst beschworene wesensgemäße Einheit von Vernunft und Glauben aus unterschiedlichen Gründen nicht erkennen. Dennoch ist ihnen mit Benedikt gemeinsam, dass es angesichts zunehmender Pluralisierung in allen Lebensbereichen und der Begegnung des Christentums mit den Weltreligionen – was nicht einfach auf die Frage nach dem Verhältnis zur Gewalt reduziert werden kann –, einer Klärung des Verhältnisses von Glaube (Religion) und Vernunft (Welt) bedarf. Die bisweilen grundsätzliche Kritik, die Benedikts Verhältnisbestimmung von Glauben und Vernunft erfahren hat, lässt deutlich werden, dass diese nicht einen Schlusspunkt, sondern einen Auftakt zu einer noch intensiveren Beschäftigung mit dem Verhältnis von fides und ratio bzw. logos darstellt.[7]

Dabei scheint sich angesichts der bisherigen öffentlichen Diskussion folgende alternative Frage aufzutun: Entspringen Glaube und Vernunft einem gemeinsamen Grund, den es wieder neu zu entdecken gilt, wie es Papst Benedikt einfordert, oder gehören beide, gleichwohl sie am gesellschaftlichen Diskurs über „unaufgebbare semantische Gehalte" gemeinsam beteiligt sind, letztlich unterschiedlichen Bereichen an, die im Sinne ihrer „friedlichen Koexistenz" voneinander unabhängig zu verstehen sind, wie dies Jürgen Habermas postuliert?[8]

Seine pointierte Kritik an der Zuordnung von Glaube und Vernunft, wie sie der Papst vornimmt, liegt bei Habermas darin begründet, dass es „für die in der europäischen Neuzeit faktisch eingetretene Polarisierung von Glauben und Wissen gute Gründe" gibt.[9] Dabei ist bei ihm ausschließlich in einem vordergründigen Sinn an die Bedeutung von Recht und Demokratie sowie an die Fortschritte der Naturwissenschaften als solche „guten Gründe" zu denken. Denn diese könnten sich ja gleichsam als geschichtliche Beiprodukte der neuzeitlichen Auseinanderdifferenzierung von Glauben und Wissen ergeben haben, ohne damit einen möglichen gemeinsamen *transzendenten* Grund von Wissen und Glauben leugnen zu müssen. Eine solche Leugnung ist jedoch letztlich der tiefere Sinn der Kritik des sich selbst als „religiös unmusikalisch" bezeichnenden Habermas an Benedikt, der in dieser Haltung Max Weber folgt.[10]

Erinnert damit aber nicht Habermas' Grundunterscheidung von Glauben und Wissen an die leibnizsche Vorstellung einer „prästabilierten Harmonie"[11] von zwei nur scheinbar wechselseitig aufeinander bezogenen Einheiten? Letztere sind für Leibniz tatsächlich als parallele Größen und folglich als voneinander unabhängig in ihrem Selbstvollzug zu denken. Dabei gilt es jedoch zu berücksichtigen, dass für Leibniz trotz seines solipsistischen Monadendenkens Gott als der Grund und Urheber dieser „prästabilierten Harmonie" zu gelten hat. Gerade darin unterscheidet sich aber Habermas, der trotz des Wissens um die Notwendigkeit einer wiederum vernunftgemäßen Selbstaufklärung der Aufklärung ihr religionskritisches Erbe nicht hinter sich zu lassen beabsichtigt. Habermas sieht deshalb Glauben und Wissen letztlich keinem gemeinsamen *transzendenten* Grund entspringen. Er nimmt lediglich einen gemeinsamen Ursprung von Philosophie und Religion aus der „Weltbildrevolution der Achsenzeit" wahr.[12]

Dabei ist es unerheblich, ob sich seine Grundhaltung einem restnominalistischen Agnostizismus oder einem wohlmeinenden Atheismus verdankt, der sich der Grenzen radikalaufklärerischer Religionskritik bewusst ist. Habermas verbleibt im Modus des distanzierten Sprechens über eine Sache (die Sache des Glaubens). Gleichwohl hält er sie diskursethisch für notwendig, weil (lediglich) die *praktische* Vernunft „ohne geschichtsphilosophischen Rückhalt an der motivierenden Kraft ihrer guten Gründe verzweifelt". Mit dem postmodernen bzw. wissenschaftsgläubigen „Vernunftdefaitismus" kann jedoch nach Habermas „das nachmetaphysische Denken alleine fertig werden."[13]

Aber kann es das wirklich? Lässt sich wirklich die Notwendigkeit einer Fremdaufklärung über die konstatierten Erkrankungen neuzeitlicher Vernunft ausschließlich auf den Bereich ihrer praktischen Betätigung beschränken? Braucht nicht die sich als „nachmetaphysisch" erklärende Vernunft auch eine *grundsätzliche Aufklärung* über sich selbst durch das *Gegenüber* eines *vernunftgemäßen* Glaubens? Hat nicht gerade eine die Einheit und Wahrheitsfähigkeit der Vernunft verabschiedende Postmoderne in die von Habermas erkannten Aporien geführt?[14]

Wir sollten uns deshalb nicht einfach mit dem Konstatieren anscheinend unüberbrückbarer religionsphilosophischer Unterschiede zwischen Benedikt – stellvertretend für die Vorstellung einer göttlich grundgelegten Einheit von Glauben und metaphysischer Vernunft – und Habermas – stellvertretend für die Vorstellung einer sich vom Glauben aus „gute[n] Gründen" emanzipierten und auf sich selbst gestellten „nachmetaphysischen" Vernunft – begnügen. Insbesondere katholische Theologie weiß um die in einen schöpfungstheologischen Rahmen eingebundene wesentliche Vernunftgemäßheit des Glaubens, aber auch zugleich um die „dem Willen des Schöpfers" entsprechende „Autonomie der irdischen Wirklichkeiten".[15]

Deutet sich damit nicht bereits an, dass sich Papst Benedikt und Jürgen Habermas als sehr wohl ungleiche Partner und mit unterschiedlichen Motiven dennoch in einem Boot wissen, das gegen den Strom einer vernunftvergessenen Postmoderne und ihres Neostrukturalismus anschwimmt? Aber reicht die Einsicht in die Unaufgeb-

[3] Benedikt, Glaube und Vernunft, 29.

[4] F. W. Graf, Eine Wissenschaft, die sich für das Ganze zuständig weiß, in: SZ, 6.12.2006, 16.

[5] J. B. Metz hat dies bereits 1989 getan; ders., Anamnetische Vernunft. Anmerkungen eines Theologen zur Krise der Geisteswissenschaften, in: Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung (FS J. Habermas), Frankfurt a. M. 1989, 733–738; hier: 734.

[6] R. Esterbauer, Christliche Vernunft als Seele Europas? Bemerkungen zur Regensburger Vorlesung Papsts Benedikts XVI., in: StZ 132 (2007) 147–160; hier: 154f.

[7] Vgl. etwa die Aussage von C. Markschies „Jedenfalls lohnt die Diskussion", in. Ders., Gott braucht keine Tempel. Interview im Rheinischen Merkur vom 1. März 2007.

[8] J. Habermas, Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 1988; auch ders., Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Laudatio Jan Philipp Reemtsma, Frankfurt a. M. 2001.

[9] Ders., Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Über Glauben und Wissen und den Defaitismus der modernen Vernunft, in: Neue Zürcher Zeitung, 10. Februar 2007; auch ders., Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 2005; ders./J. Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg i. Br. 2005.

[10] Der sich in Weberscher Diktion als „religiös unmusikalisch" bezeichnende Habermas gibt zwar einerseits zu erkennen, dass das Wissen im Glauben einen Bündnispartner finden kann, wenn es darum geht, „die moderne Vernunft gegen den Defaitismus, der in ihr selber brütet, zu mobilisieren" (Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Über Glauben und Wissen und den Defaitismus der modernen Vernunft, in: Neue Zürcher Zeitung, 10. Februar 2007). Jedoch bedeutet dies für ihn gerade nicht, nach einem gemeinsamen transzendenten Grund von Glauben und Wissen (Vernunft) Ausschau zu halten. Zur soziohistorischen Einordnung der Religionskritik von Weber, siehe u. a. Th. Nipperdey, Religion im Umbruch. Deutschland 1870–1918, München 1988.

[11] Leibniz hat die Vorstellung von der „prästabilierten Harmonie" ursprünglich im Zusammenhang des Leib-Seele-Problems entwickelt; s. dazu G. W. Leibniz, Monadologie und andere metaphysische Schriften. Franz.-dt., übers. und hrsg. V. U. J. Schneider, Hamburg 2002.

[12] Habermas, Ein Bewusstsein von dem, was fehlt, in: Neue Zürcher Zeitung, 10. Februar 2007.

[13] Ebd.

[14] Vgl. bereits Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt a. M. 1985.

[15] Zweites Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution Die Kirche in der Welt von heute (Gaudium et spes), Art. 36.

barkeit der Vernunft für die Bestimmung des Menschen als kleinster gemeinsamer Nenner bereits hin, einen hierauf aufbauenden tragfähigen theologischen Brückenschlag zwischen beiden zu wagen? Ein solcher Brückenschlag sollte sowohl eine vorschnelle theologische Vereinahmung neuzeitlicher Vernunft als auch einen theologischen Rationalismus bzw. Reduktionismus meiden.

In der folgenden Argumentation soll der Versuch unternommen werden, „gute Gründe" für eine Bestimmung des Verhältnisses von Glauben und Wissen bzw. Vernunft zu finden, die sowohl dem Anliegen ihrer wesensgemäßen Zusammengehörigkeit als auch ihres notwendigen geschichtlichen Gegenübers Rechnung tragen.

Dazu ist es zuvor notwendig, an ein Erbe zu erinnern, dass unser Verständnis des Menschen entscheidend geprägt hat. Es hat im augustinischen Ternar memoria[16], intellectus und voluntas seinen prägnanten Ausdruck gefunden und verweist in einem zunächst einmal sehr allgemeinen Sinn neben der Vernunftverfasstheit des Menschen auf den Willen als Fähigkeit zur Selbstbestimmung wie zur konkreten heilsgeschichtlichen Bestimmung des gott-menschlichen Verhältnisses. Diesem anthropologischen wie soteriologischen *Wirkprinzip* des Willens, das sich für Augustinus als grundlegende und alles bestimmende Transformationskraft des göttlichen Willens im menschlichen artikuliert, soll im weiteren Verlauf besondere Aufmerksamkeit gewidmet werden. Es soll zur weiteren Klärung des Verhältnisses von Vernunft und Glauben dienen. In einem weiteren Schritt ist dann angesichts einer säkular gewordenen Vernunft der Glaubensbegriff selbst zu skizzieren, bevor eine Verhältnisbestimmung von Glauben und neuzeitlicher Vernunft erfolgen kann. Doch zuvor sind Vernunft und Willen auf ihre zunächst einmal historisch zu ermittelnde Relevanz für den Glauben zu befragen.

2. Vernunft und Wille

Die europäische Geistesgeschichte, insbesondere die westliche Theologiegeschichte, zeugt von großen denkerischen Versuchen, christlichen Glauben (in vorläufiger Bestimmung als zugleich Akt und Inhalt) und Vernunft aufeinander zu beziehen. An dieser Stelle braucht nicht in extenso darauf eingegangen zu werden. Es genügt, sich die denkerischen Versuche sowohl der Patristik als auch des anselmischen „fides quaerens intellectum" und des differenzierten Zueinanders von Glaube und Vernunft im Sinne ihrer widerspruchsfreien gegenseitigen Ergänzung bei Thomas von Aquin bis hin zur Vorstellung eines die „inneren Dinge der Wahrheit" durchschauenden „natürlichen Lichtes der Vernunft" des Ersten Vatikanums ins Gedächtnis zu rufen. Die Geistesgeschichte Europas ist immer zugleich auch eine Geschichte des christlichen Glaubens gewesen, der nach Einsicht in den Grund seiner selbst und der Welt gesucht hat.

Sie ist aber ebenso wenig denkbar ohne das stete Ringen um ein *konkretes* Verhältnis des Menschen gegenüber der Vernunft und gegenüber dem göttlichen Willen. Dieses doppelte Verhältnis wird dabei von der facultas des menschlichen *Willens* bestimmt, da dieser das *„Organ" der Selbstaneignung* eben jener ihm grundsätzlich geltenden Bezüge zu Gott und zur Vernunft darstellt.

Deshalb soll ein Erbe aufgegriffen werden, mit dessen Inhalt sich bereits die griechische Antike im Zusammenhang mit dem Problem der Diskrepanz zwischen vernunftgemäßem Handlungsgebot und der Willensschwäche des Menschen beschäftigt hat. Dieses Problem findet im christlichen Kontext bei Paulus und Augustinus seine Wendung ins Innerliche des Menschen. Dabei stellt der umfassendere Rahmen dieser Wendung eine Theologie der freien Schöpfung aus dem Nichts dar.

In diese wird die Vorstellung von Sünde und göttliche Gnade eingezeichnet: Der praktische Vollzug der tatsächlichen Erkenntnis des Guten und Wahren leidet deshalb nach Paulus (vgl. Röm 7) und Augustinus beim Menschen unter einem Konflikt in seinem Willen selbst. Es ist der (für uns heute bisweilen mythologisch anmutende) Konflikt zwischen mehreren inneren Willen, die sich als gute und böse (sündige) kontrastierend gegenüberstehen.

Diese Vorstellung erlaubt noch keinen Begriff eines einheitlichen Willens als innerstes Selbst des Menschen. Ein solcher Begriff ist erst seit Duns Scotus und in Anknüpfung daran im Deutschen Idealismus entwickelt worden. Aber bereits Augustinus entfaltet den Willen als ein radikal kontingent tätiges Handlungsvermögen auf schöpfungstheologischer Grundlage. Er sieht jedoch jenes durch Sünde und Gnade näher bestimmt (nicht aber unbedingt eingeengt).

Bei Thomas von Aquin tritt zwar die soteriologische Argumentation des Augustinus scheinbar in den Hintergrund, um den Willen als rationales Strebevermögen zu begreifen, das durch eine natürliche Ausrichtung gekennzeichnet ist. Dennoch ist beiden, Augustinus und Thomas, eine Einbindung des Willens in eine vorgegebene metaphysisch-ontologische (insbesondere teleologische) und dadurch zugleich theologische Ordnung gemeinsam.

Diese Ordnung scheint bereits mit Duns Scotus im Spätmittelalter in einem voluntaristischen Sinn zu zerbrechen. Dies ist aber nur scheinbar der Fall, da es für Scotus zum Willen als Selbstbestimmungsvermögen wesentlich hinzugehört, sich von der Vernunft bestimmen zu lassen. Erst in den Spätformen des Deutschen Idealismus (vor allem F. W. J. Schelling) sucht sich der Wille als Grund der Vernunft ganz aus sich heraus zu verstehen und hervorzubringen. Alles Sein ist für Schelling letztlich als Wollen zu verstehen. Dieses Denken schlägt konsequenterweise bei Nietzsche in *den* (nach W. Müller-Lauter[17] als Plural zu fassenden) gegeneinander stehenden und sich widerstreitenden „Willen zur Macht" in einer Welt ewigen Chaos um.[18]

Damit soll nun nicht der Versuch unternommen werden, den modernen Voluntarismus theologisch einzuholen bzw. ihn zu vereinnahmen und dadurch zu legitimieren. Ebenso wenig soll der Idee eines falsch verstandenen „protestantischen Willensgott[es]" (Habermas[19]) nachgegangen werden, dessen Erbe Bischof Wolfgang Huber vor Versuchen in Schutz nimmt, in diesem bereits Anklänge an den modernen Voluntarismus zu sehen.[20] Stattdessen kann der Blick auf die Geschichte des theologischen und religionsphilosophischen Umgangs mit der menschlichen Willensverfasstheit wichtige Einblicke in die Bedeutung neuzeitlicher Freiheit für Glauben und Theologie geben. Dies gilt insbesondere angesichts des von Habermas als notwendig erachteten Bewusstseins einer vernunftgemäßen (Selbst-) Aufklärung aufgeklärter Freiheit.

Bereits im Neuen Testament und in der Alten Kirche setzt die Erkenntnis ein, dass die innere und damit willentliche Selbstentschließung des Menschen zu Gott das notwendige konkret-geschichtliche Vollzugsmedium seiner kreatürlichen, d.h. seiner vernunftgemäßen Bestimmung darstellt. Gleichwohl ist wiederum der Wille auf das Erkenntnisvermögen der Vernunft angewiesen. Ihre Bestimmung bestand darin, den göttlichen Logos analog abzubilden. Allerdings wussten das christliche Altertum und Mittelalter nicht nur um die erkennbar vorgegebene „metaphysische" Ordnung, sondern darin zugleich um die heilsgeschichtliche Geltung einer existentiellen Gefallenheit des Menschen vor Gott. Diese Gefallenheit erforderte für den konkreten menschlichen Willen ein (freies), den Willen transformierendes göttliches Gnadenhandeln, damit der Wille seiner grundsätzlichen schöpfungstheologischen Bestimmung überhaupt entsprechen kann. Ohne göttliche Gnade konnte niemand der vorgegebenen Ordnung entsprechen. Dieses zugleich metaphysische wie soteriologische Korrelat bildete den notwendigen Bezugsrahmen einer solchen Willensvorstellung.

Dabei zeigt sich, dass es sowohl bei einer eher anthropologisch-optimistischeren Sicht auf den Menschen wie etwa in der spätmittelalterlichen Franziskanertheologie als auch bei der augustinistischen Hervorhebung der Verderbnis menschlicher Freiheit durch die Sünde bei der gemeinsamen Einsicht in die Notwendigkeit einer ohne die Gnade Gottes nicht denkbaren willentlichen Aneignung der eigenen kreatürlichen Bestimmung blieb.

Erst eine spätere aufklärerisch-idealistische Theologie erklärte diese Gefallenheit als „Fall nach oben" zu wahrer Erkenntnis und Freiheit des Menschen (und nicht als „Fall nach unten" in die

[16] Dabei ist die memoria weniger anthropologisch bestimmend geworden, gleichwohl sie bei Augustinus die Fähigkeit zu tiefer Selbstreflexion bezeichnet, die bis zur Frage eines transzendenten Grundes reicht. Dennoch bleibt die memoria bei Augustinus zu sehr theologisch bestimmt und individuumsbezogen, als dass sie grundsätzlich anthropologisch hätte prägen können; vgl. dazu C. Müller, Die augustinische „memoria" als Ort der Vermittlung von Welt, Selbst und Gott. Vortrag im Haus der Begegnung, Ulm, 13. Oktober 2003.

[17] W. Müller-Lauter: Über Werden und Willen zur Macht. Nietzsche-Interpretationen I. Berlin, New York 1999; Über Freiheit und Chaos. Nietzsche-Interpretationen II. Berlin, New York 1999; Heidegger und Nietzsche. Nietzsche-Interpretationen III. Berlin, New York 2000.

[18] Th. Möllenbeck, Nicht vernunftgemäß handeln ist dem Wesen Gottes zuwider. Eine Rückbesinnung auf die Handlungstheorie im Goethe-Jahr, in: ThGl 97 (2007) 188–208; hier: 199–201, weist daraufhin, dass nicht nur der Voluntarismus, sondern auch ein deistischer, bisweilen pantheistischer Rationalismus für die moderne Säkularisierung in Anschlag zu bringen ist.

[19] Habermas, Ein Bewusstsein von dem, was fehlt, in: Neue Zürcher Zeitung, 10. Februar 2007.

[20] W. Huber, Glaube und Vernunft, in: FAZ, 31. Oktober 2006.

Sünde). Sie durchstieß damit die vorgegebene metaphysische Ordnung. Sünde galt fortan nur noch als Erkenntnismangel. Dadurch entstand zwar zugleich ein Begriff des Willens, der sich als inneres Selbst des Menschen im Sinne des Selbstbewusstseins zu begreifen lernte. Mit dem Spätidealismus vermeinte dieser Wille sich jedoch als Grund der Vernunft wie der Welt zu erkennen. Er setzte sich dadurch voluntaristisch absolut.

In dieser neuzeitlich ambivalenten Dialektik des Willens und der Vernunft liegt einerseits das für den Glauben bedeutsame Potential der Aufklärung – das vermittels eines bestimmten Willensbegriffes zu sich selbst kommende Bewusstsein des vernunftbegabten Menschen. Dieses ist die Möglichkeitsbedingung für die Aufklärung der Rationalität gläubigen Bewusstseins. Andererseits kommt zugleich dem sich seiner Rationalität bewusst werdenden Glauben die Aufgabe zu, die neuzeitliche Vernunft über die kreatürlichen Grenzen des Erkennens wie Wollens aufzuklären. Dies erfordert eine Näherbestimmung der inneren Rationalität des Glaubens angesichts der neuzeitlich emanzipierten Vernunft und eines sich selbst bewusst gewordenen Willens.

3. Glaube als Modus der Vernunft?

Aus dem Vorangegangenen wird ersichtlich, dass die Frage, wie sich nun zur notwendigen Bestimmung des Glaubensbegriffes der christliche Glaube zur neuzeitlichen Vernunft aus theologischer Perspektive verhält, nicht einfach zu beantworten ist. Dies liegt daran, dass sich dabei zwei theologische Grundentscheidungen gegenüberstehen, die jede für sich genommen ihre eigenen Schwierigkeiten mit sich bringen: Wird eine grundlegende Harmonie von Glauben und Vernunft postuliert, erscheint ein säkularisierter Vernunftbegriff wie ein Abfall vom Glauben, der eine Rückkehr der Vernunft in eine solche Urharmonie beider erforderlich werden ließe. Wird hingegen ein säkularer Selbststand der Vernunft vorausgesetzt, scheint die dennoch behauptete Rationalität des Glaubens einen zweiten, mit dem säkularen nicht identischen Vernunftbegriff zu implizieren.

Wie auch immer das Verhältnis von christlichem Glauben und klassisch griechischer Kultur zu bewerten sein mag[21], eine Erkenntnis Benedikts ist von christlicher Theologie grundsätzlich nicht in Abrede zu stellen: Die notwendige Erhellung des christlichen Glaubensaktes und -gehaltes über sich selbst und seinen göttlichen Grund mit dem Anspruch auf universale und verbindliche Geltung konnte sich nur mit Hilfe des griechischen Logos-Denkens bis heute so wirkungsvoll vollziehen. Gleichwohl brachte diese Erhellung zugleich ihre Schattenseiten in Form eines Vorrangs des Geistes vor dem Leib und der Wesensnatur vor der Geschichte mit sich. Trotzdem hat zu gelten: Wenn der sich selbst bewusste Mensch, der in klassisch philosophischer Tradition seit Seneca als „animal rationale" bezeichnet wird, der bewusst Angesprochene der göttlichen Offenbarung in Wesen und Gestalt des Logos sein soll und tatsächlich ist, dann kann dies nur unter der Voraussetzung denkbar sein, dass dem Menschen eine Logoshaftigkeit zukommt, die das wesenhafte Logossein Gottes abbildhaft widerspiegelt. Diese Grundüberzeugung kommt bei Benedikts theologischem Ansatz zum Ausdruck.[22]

Grundlegend ist für ihn dabei sowohl ein schöpfungstheologischer als auch ein inkarnationstheologischer Begründungszusammenhang. Gott als Schöpfer hat sich in seinem Wesen als Logos der Schöpfung entsprechend seinem Wesen eingeprägt. Letztere trägt deshalb Sinn und Bedeutung in sich, die die menschliche Vernunft auf jenen transzendenten Urgrund der Schöpfung zurückverweisen. Diese Rückverweise sind für Benedikt trotz des Phänomens der Sünde nicht aufgehoben oder unkenntlich geworden, wenngleich die einzelne willentliche Tat und der vorgegebene Tatzusammenhang der Gottwidrigkeit das Bildsein der menschlichen Vernunft entstellen können und dies tatsächlich tun.

Hieran knüpft vor allem Benedikts inkarnationstheologische Begründung des Bildseins der menschlichen Vernunft an. Sie betont die Notwendigkeit einer neuen und vertieften Bildwerdung des Wesens Gottes als Logos im Menschen. Zwar weiß Benedikt um den Vorbehalt der Analogie, d.h. der Geltung einer größeren Unähnlichkeit in allen Ähnlichkeitsaussagen im Verhältnis von Gott und Mensch. Er betont jedoch, dass mit einer solchen Geltung Ähnlichkeitsaussagen nicht grundsätzlich unmöglich werden, sondern im Begriff der „Liebe des Gottes-Logos"[23] ihren Sinn er- und behalten.

[21] Siehe dazu weiter unten.
[22] Benedikt, ebd., 20; 21f.
[23] Ebd., 22.

Für das Verhältnis von Glauben und Logos bedeutet dies nun, dass der christliche Glaube des Menschen einen von Gottes Liebe frei begründeten und getragenen Modus der einen schöpfungstheologisch gegebenen Vernunft darstellt. *Glaube ist demnach heilsgeschichtlich transformierte Vernunft.* Gläubige Vernunft erkennt auf Grund dieser (existentiell umfassenden) Transformation durch Gott den ursprünglichen Grund ihres eigenen Abbildseins und anerkennt wie bekennt ihn als ihr bestimmendes Letztziel. Die willentliche existentielle Bejahung Gottes deckt aber keineswegs das logische Denken und die eigenständige Urteilskraft der zum Glauben gekommenen Vernunft zu. Stattdessen deckt das Bekenntnis zum Mensch gewordenen Sohn Gottes den Ursprung von Logik und Urteilskraft gerade auf, denn das analoge Urbild menschlicher Vernunft ist das wesenhafte Logossein Gottes, das die menschliche Vernunft in der Logosgestalt Jesu Christi auf- und angenommen hat.

Die entscheidende theologische Schwierigkeit besteht aber nun darin, diesen Grundgedanken mit der Geschichtlichkeit menschlicher, insbesondere säkularer Vernunft zu vermitteln. Gerade der inkarnationstheologische Begründungsansatz macht zwar auf die grundlegende Dimension der Geschichtlichkeit von Welt und Mensch aufmerksam. Es braucht aber weitere Präzisierungen, um den christlichen Glauben als heilsgeschichtlichen Modus der Vernunft angesichts einer selbständigen und säkular gewordenen ratio bestimmen zu können.

Dazu ist es notwendig, sich sowohl auf *analoges* als auch *dialektisches* Denken einzulassen und beides in einer bestimmten Weise miteinander zu vermitteln. Erst dann kann die innere Rationalität des Glaubens angesichts geschichtlicher Widersprüche zwischen Glauben und säkularer Vernunft widerspruchsfrei gedacht werden. Weder ein harmonisch undialektisches Heilsdenken noch ein ebenfalls für Harmonien anfälliges traditionelles analoges Denken sind dazu in der Lage.

Die grundsätzliche Aufgabe der Vermittlung von Offenbarungsdenken und einer weltlich gewordenen Welt gestaltet sich umso schwieriger, als die Vernunft bisweilen in kalter Rationalität eines logischen Positivismus oder naturalistischen Empirismus erstarren oder vom Machtkalkül eines sich selbst absolut setzenden Willens instrumentalisiert wird.

Religionsphilosophisch analoges Denken behauptet nun, dass die Vernunft grundsätzlich fähig ist, an sich selbst und an der Welt transzendente Sinnstrukturen zu erkennen, die auf ein Absolutes hinweisen. Theologisch dialektisches Denken sucht hingegen geschichtliche *Widersprüche* zwischen Gott und Welt, zwischen Glauben und Vernunft, aber auch zwischen verschiedenen Rationalitätsgestalten der Vernunft zu erkennen, ohne unbedingt die grundsätzliche Einheit der Vernunft aufgeben zu müssen.[24] Beide Denkweisen, die analoge und die dialektische, haben insofern ihre theologische Berechtigung. Es stellt sich aber die Frage, in welchem Verhältnis sie zueinander stehen müssen, damit der Glaube als heilsgeschichtlicher Modus der Vernunft in einem neuzeitlichen Horizont gedacht werden kann.

Ein erster Anlauf zur Beantwortung dieser Frage hat das sachlich unhintergehbare offenbarungstheologische Grunddatum der göttlichen Inkarnation in Jesus Christus in den Blick zu nehmen. In Entsprechung zu einer inkarnationstheologischen Begründungsfigur haben sich die Heilsgeschichte und die darauf antwortende Glaubensgeschichte nicht vor oder außerhalb, sondern in konkreter Geschichte zu ereignen, um wirklich Heils- und Glaubensgeschichte sein zu können. Heil lässt sich aber dem ursprünglichen Wortsinn nach nur in der Dialektik von Heil und Unheil denken und nicht einfach im Sinne einer fortschreitenden Vollendungskontinuität der Welt auf Gott hin.

Der *Sache* nach hat damit innerhalb theologischer Rede dialektisches Denken Vorrang vor analogem Gott-Mensch-Denken. *Formallogisch* kann aber nicht von Heilsangebot und Glaubensantwort gesprochen werden, ohne dass zuvor menschliche Vernunft von Gott einen Begriff gewinnen kann. Der notwendige formale Ausgangspunkt für die Gewinnung eines Gottesbegriffes ist deshalb die auf einen absoluten Horizont hin gerichtete Vernunft des Menschen. Damit wird gerade die göttliche Offenbarung nicht aus den Erkenntnisbedingungen menschlicher Subjektivität konstruiert oder uminterpretiert. Die Offenbarung ist kein Konstruktionsprodukt menschlicher Vernunft. Die Vernunft ist lediglich, aber zugleich notwendi-

[24] Wer allerdings von einem grundsätzlichen Plural an „Vernünften" ausgeht, entbindet die Rationalität des Glaubens gerade von ihrem eigenen universalen Wahrheitsanspruch; so bei M. Schuck, Glaube und Vernunft. Eine evangelische Sicht, in: MD 58 (2007) 24–28; hier: 28.

gerweise geschöpfliche Möglichkeitsbedingung des Glaubens an die Offenbarung. Darüber hinaus stellt sie zugleich innerhalb der leib-seelischen Verfasstheit des Menschen ein entscheidendes „*Empfangsorgan*" für die sachlich primäre göttliche Anrede dar. Vernunft vor Gott gestellt ist wesentlich *vernehmende* Vernunft.[25] Aber sie bleibt dabei Vernunft und „erblindet" nicht fideistisch wie etwa im Kreationismus.[26]

Heilsgeschichtliche Dialektik weist nun zu Recht darauf hin, dass es eine „neutrale" Vernunft und einen „neutralen" Willen vor Gott nicht gibt. Der Adressat der göttlichen Anrede sind deshalb nicht einfach die Vernunft und der Wille, sondern die in verschiedenen Rationalitätsgestalten, seien diese auch noch so antimetaphysisch verzerrt, *faktisch* vorfindbare Vernunft des Menschen, einschließlich seines Willens. Das Wirksamwerden der göttlichen Anrede angesichts dieser Faktizität zeigt sich darin, dass sie die Vernunft zu einer vom Willen getragenen existentiellen Antwort auf den Anruf ihres transzendenten Grundes innerlich zu transformieren vermag. Dann wird dieser transzendente Grund zur heilsfaktischen Grundbestimmung der konkreten Vernunft und des Willens. Erst ein zum Wollen gebrachter Wille will den göttlichen Grund menschlicher Vernunft erkennen, anerkennen und bekennen.[27]

Damit zeigt sich eine Interdependenz von dialektischem und analogem Denken gerade dann, wenn analoges Denken nicht als ein metaphysischer „Vorhof" vor einer dialektischen Offenbarungsordnung verstanden, sondern in diese wesentlich integriert wird.[28]

Dies bedeutet für die Bestimmung des Glaubens im Verhältnis zur Vernunft: So wie analoges Denken erst durch dialektisches Denken die notwendige Differenz des Anspruchs des Glaubens gegenüber neuzeitlichen Vernunftansprüchen benennen kann, so vermag wiederum dialektisches Denken erst durch analoges Denken die grundlegende und ursprüngliche Einheit von säkularer Vernunft und gläubiger Rationalität in ihrem gemeinsamen transzendenten Grund wahrzunehmen. Wenn die formal vorauszusetzende analoge Rede deshalb in eine der Sache nach primäre Offenbarungsdialektik von Heil und Unheil integriert wird, gibt sich der eine gemeinsame Grund und Ursprung von heilsgeschichtlich transformierter (gläubiger) und nichttransformierter (säkularer) Vernunft nicht trotz, sondern gerade angesichts seiner geschichtlichen Infragestellungen bzw. Verneinungen zu erkennen. Denn gläubige Vernunft kann selbst noch in den Geltungsansprüchen einer höchst säkularen Rationalität die ursprüngliche Güte der göttlichen Gabe einer (relativ, da relational) *selbständigen* und darin *kreativen* Vernunft wieder finden. Diese schöpfungstheologische Erkenntnis und der Vorbehalt vor einem letzten Urteil Gottes verbieten es deshalb dem Glauben, schlichtweg *jedwede* Gestalt nichttransformierter Vernunft undifferenziert mit Sünde (Gottwidrigkeit) gleichzusetzen und sich selbst dann als theologisch einzig legitimen Modus von Vernunft zu verabsolutieren. Der Glaube ist lediglich *ein* (wenngleich heilsgeschichtlich entscheidender) Modus der Vernunft und nicht ihr Modus schlechthin.

Diesem Glauben ist es durch seinen ihm eigenen Anspruch auf universale Geltung aufgegeben, seinem (transformierten) rationalen Wesen geschichtliche Gestalt in den jeweiligen Kulturräumen zu geben. Dadurch vermag er jeder Kultur den Blick auf den einen transzendenten Grund von Glauben und Vernunft zu eröffnen, ohne die vorgefundene Kultur vereinnahmen zu müssen. Dazu ist es erforderlich, dass der Glaube, der sich in der geschichtlichen Gestalt der Kirche als koinonia artikuliert, auf die in den betreffenden kulturellen Kontexten jeweils geltenden verschiedenen Rationalitäten eingeht. In diesen kann und soll er sich gerade in seinem universalen Anspruch gestalterisch ausprägen. Dabei darf der Glaube nicht die jeweilige geschichtliche Rationalitätsform in ihrer (relativen) Eigenständigkeit aufzuheben versuchen, da er sonst der schöpfungstheologischen Geltung einer relativen Selbständigkeit der Welt insgesamt widerspräche. Vielmehr hat der Glaube die theologische Bedeutsamkeit einer selbständigen Vernunft sowohl in ihrem schöpfungstheologischen Eigenwert als auch in ihrer Gestalt prägenden Rückwirkung auf ihn selbst wahr- und anzunehmen. Dies soll anhand der Rationalitätsgestalt aufklärerischer Vernunft gezeigt werden.

4. Die Notwendigkeit wechselseitiger Aufklärung von Glauben und Vernunft

Theologisch bedeutsam wie brisant ist das Potential der säkularen Aufklärung dadurch geworden, dass der christliche Glaube auf Grund der Dialektik seiner Inkulturationsoffenheit und -notwendigkeit eine bestimmte Rationalitätsgestalt im feudalistischen Spätmittelalter angenommen hatte, die es ihm unmöglich machte, das Freiheitspotential, das in ihm selbst enthalten ist, wirksam zu bergen. Zwar konnte das griechische Logos-Denken die innere Rationalität des Glaubens zu erhellen helfen, aber es blieb in seiner Allgemeinheit anfällig für politische Vereinnahmungen.

Die Aufklärung erinnerte folglich an etwas, das der Glaube auf Grund seiner ihm eigenen Rationalität selbst hätte wissen müssen (und dies grundsätzlich auch weiß), die Freiheit menschlicher Vernunft. Nicht das metaphysische Denken als solches, sondern seine konkrete gesellschaftsphilosophische Gestalt, in die sich der Glauben inkulturiert, behindert(e) diesen nicht selten, die ihm wesensgemäße Vorstellung einer dem Bild des Schöpfers entsprechenden vernunftgemäßen Freiheit zu allgemeiner wie darin zu eigener Geltung zu bringen.[29]

Der bleibende Grundgedanke der zeitgeschichtlichen Aufklärung, die Selbstbestimmtheit der Vernunft, war und ist deshalb ebenso notwendig für den Glauben wie das griechische Logos-Denken. Im Erkennen und Einfordern dieser Selbstbestimmung vermag die Aufklärung das grundlegende anthropologische Freiheitspotential immer wieder in der Geschichte geglückter und weniger geglückter metaphysischer Inkulturationen des Glaubens aufzudecken. Gerade dadurch kann sie an die ursprüngliche und allgemeine Vernunftverfasstheit des Glaubens erinnern. Im Durchbrechen der jeweiligen Inkulturationsgestalt metaphysischer Vernunft legt die Aufklärung gewollt oder ungewollt die ursprüngliche schöpfungstheologische Dimension selbsttätiger Vernunft frei. Insbesondere die französische Aufklärung stellt mit ihren Prinzipien der Liberté, Egalité und Fraternité einen (wenngleich verzerrten) Spiegel des *ursprünglichen*, letztlich an keine *bestimmte* Rationalitätsgestalt gebundenen Freiheits- und Vernunftpotentials des Glaubens dar.[30] Selbst angesichts der radikalsten Gestalt der sich nachmetaphysisch begreifenden Vernunft wird der Glaube noch an sein ihm wesentlich *eigenes* Freiheits- und Vernunftpotential erinnert.

Die von Ratzinger kritisierte „*Enthellenisierung*" des Christentums muss deshalb nicht unbedingt als eine beklagenswerte subjektivistische „Verengung" eines allgemeinen Vernunftanspruchs des Glaubens verstanden werden. „Enthellenisierung" kann auch bedeuten, dass sich der Glaube seiner eigenen Vernünftigkeit bewusst wird. Die Vernünftigkeit des Glaubens ist an keine bestimmte geschichtliche Rationalitätsform exklusiv gebunden. Diese Einsicht muss keineswegs die besondere und auch bleibende Bedeutung des griechischen Logos-Denkens für den Glauben schmälern. Konnte das griechische Logos-Denken dem Glauben seinen *universalen* Vernunftanspruch bewusst machen, so vermochte die Vernunft der Aufklärung dem Glauben die *Freiheit* eben dieser Vernunft als auch theologisch höchst bedeutsam aufzuzeigen.

Da eine selbsttätige Vernunft (das war auch das griechische Denken!) den in geschichtlichen Metaphysikgestalten inkulturierten Glauben an sein grundsätzlich vernunftgemäßes Wesen erinnern *kann*, muss folglich ein *Gegenüber* (nicht Gegeneinander) von Ver-

[25] Sie auch K. Hübner, Wissenschaftstheorie und Theologie, in: ThPh 82 (2007) 46–64; hier: 57ff.

[26] Die Problematik eines kreationistischen Fideismus besteht gerade darin, dass die Vernunft nicht angemessen in die Ganzheit der leib-seelischen Existenz des Menschen „coram Deo" integriert ist, sondern in ihr wie ein „Fremdkörper" verbleibt.

[27] Vgl. hier auch M. Bongardt, Einführung in die Theologie der Offenbarung, Darmstadt 2005, 133; 139.

[28] Vgl. dazu die theologischen bzw. religionsphilosophischen Ansätze von E. Przywara und Hans Urs von Balthasar; s. hierzu P. Lüning, Der Mensch im Angesicht des Gekreuzigten. Untersuchungen zum Kreuzesverständnis von Erich Przywara, Karl Rahner, Jon Sobrino und Hans Urs von Balthasar (Münsterische Beiträge zur Theologie 65), Münster 2007, 29–11; 258–356.

[29] Es lohnte zu untersuchen, warum gerade die USA so anfällig für ein Freiheitspathos sind, das sich aber mit Blick auf den Vernunftbegriff subjektivistisch einengt bzw. sich biblizistisch-autoritär einem allgemeinen Vernunftanspruch widersetzt.

[30] Vgl. hierzu Th. Eggensperger, Menschenrechte. Gesellschaftspolitische und theologische Reflexionen in europäischer Perspektive (Kultur und Religion in Europa 1), Münster u.a. 2004; Th. Hoppe, Menschenrechte im Spannungsfeld von Freiheit, Gleichheit und Solidarität. Grundlagen eines internationalen Ethos zwischen universalem Geltungsanspruch und Partikularitätsverdacht, Stuttgart 2002. Zum Verhältnis von französischer und deutscher Aufklärung, siehe V. Knapp, Der Einfluss der französischen Spiritualität auf das deutsche Geistesleben des 18. Jahrhunderts, in: K. Gründer, Religionskritik und Religiosität in der deutschen Aufklärung, Heidelberg 1989, 25–42.

nunft und Glauben auch vom Glauben her grundsätzlich *denkbar* sein.

Folglich gehört es auch aus dieser Perspektive zur Vernünftigkeit des Glaubens, eine relative, da (vom Letzten begrenzte und in Geltung gesetzte) vorletzte Autonomie menschlicher Vernunft bzw. weltlicher Wirklichkeiten anzuerkennen. Gerade dadurch kann der vernunftgemäße Glaube das eigene wesentliche Bestimmtsein durch das Letzte (Gott selbst) in und gegenüber allen geschichtlichen Rationalitätsformen *wahren*, in die er sich inkulturiert, seien sie staatsautoritär, subjektivistisch oder szientistisch.

Es ist hingegen fragwürdig, die Vernünftigkeit des Glaubens an eine bestimmte geschichtliche Inkulturationsgestalt metaphysischer Vernunft zu binden, in der etwa die Freiheit des Denkens und Handelns des einzelnen Menschen nicht unmittelbar erkennbar oder tatsächlich gegeben bzw. gewollt war (wie etwa in feudalistischen Gesellschaften). Eine krankhafte Lust an der Unterwerfung liegt dabei nicht im Willen zum Glauben als solchem begründet, wie es der Philosoph Peter Sloterdijk mutmaßt.[31] Eine solche Lust charakterisiert eher einen Willen, der sich durch eine bestimmte gesellschaftlich dominante (z. B. vordemokratische) Rationalitätsgestalt hat prägen lassen.

Der Glaube braucht deshalb die Urteilskraft selbstbestimmter Vernunft, die Schwächen, Verdunkelungen und Krankheitsbilder in der jeweiligen geschichtlichen Rationalitätsgestalt des Glaubens aufzudecken vermag. Dazu ist vorauszusetzen, dass die Vernunft analog zum Glauben die Fähigkeit zur eigenen Inkulturation in bestimmte Rationalitätsgestalten als auch zur *Transzendenz* dieser Gestalt(en) hat, will sie die notwendige Distanz vorgeschichtlichen Vereinnahmungen ihrer selbst wie des Glaubens erkennen und wahren können.

Die Fähigkeit der Vernunft zur Wahrnehmung und Selbstüberschreitung ihrer jeweils begrenzten Rationalitätsgestalt auf einen *unendlich offenen Horizont* hin (der als solcher noch nicht identisch ist mit einem *konkreten* und *realen* Begriff Gottes)[32] ist ein „Faktum der Vernunft". Dies gilt ironischerweise auch dann, wenn die sich diesem Horizont verschließende sogenannte nachmetaphysische Vernunft selbst mit metaphysischem Anspruch auftritt, wie dies etwa bei Gianni Vattimos Philosophie eines „schwachen Denkens" der Fall ist.[33]

Trotz ihrer grundsätzlichen, über die physis hinausgreifenden Fähigkeit kann die Vernunft eine *unmittelbare* und *letzte* Aufklärung über den Grund ihrer selbst nicht erreichen. Sie vermag zwar im Ausgreifen über ihre begrenzten Rationalitätsgestalten hinaus ihr eigenes Ausgerichtetsein auf einen ersten Ursprung und ein letztes Ziel spekulativ zu erkennen, wenn sie denn will. Ihr bleibt aber ein *konkreter* Begriff davon versagt. Dann erscheint es als beinahe folgerichtig, dass der (Neo-)Pragmatismus des Philosophen Richard Rorty eine öffentliche Rationalität einfordert, die sich weder entschließen soll, Transzendenz zu bejahen noch sie zu verneinen. Sie soll überhaupt keine öffentliche Stellung zur Sinnfrage mehr beziehen wollen.[34] Hieraus spricht die Einsicht, dass häufig vergangene Metaphysikgestalten des Glaubens die Freiheit der Vernunft behindert haben. Zudem erschließt sich die *existentielle* Bedeutsamkeit des einen erkennbaren transzendenten Grundes nicht von selbst.

Soll deshalb der eine erkennbare Grund der Vernunft als bedeutsam für diese aufgezeigt werden, ist die emanzipierte Vernunft auf die Fremdaufklärung des aus dem unendlichen Horizont einen klaren Begriff gewinnenden Glaubens angewiesen.[35] Dieser Glaube sollte auch für säkulare Vernunft letztlich nichts Fremdes sein, insofern er von sich beansprucht, nichts anderes als ein (heilsgeschichtlich) transformierter Modus der *grundsätzlich einen* Vernunft zu sein. Dies gilt auch dann, wenn sich im Laufe der Zeit die moderne Rationalitätsform dieser einen Vernunft vom Glauben emanzipiert hat. Vielmehr macht dies ein kritisch erhellendes Urteil des Glaubens über Verkürzungen der Vernunft in bestimmten neuzeitlichen Rationalitätsgestalten (wie etwa bei einer Instrumentalisierung der Vernunft im modernen Voluntarismus) umso nötiger.

Die nicht nur von Habermas konstatierten Krankheitsbilder neuzeitlicher Vernunft stammen letztlich aus einer spätidealistischen Vorstellung des sich absolut setzenden Willens. Dieser vermeint in sich selbst den Grund der Vernunft und der Welt zu erblicken. Er entvertikalisiert auf diese Weise den unendlichen Horizont. An diesem Anspruch hat sich allerdings der die Vernunft instrumentalisierende Wille der Neuzeit verhoben und daran krankt die Moderne.

Diese Einsicht hat bereits ihre ersten fatalen Ausblicke in der „Fröhlichen Wissenschaft" von Nietzsche[36], in der dieser den von den Menschen herbeigeführten (vermeintlichen) „Tod Gottes" beobachtet. Für Nietzsche zeichnet sich aber zugleich die Unmöglichkeit des bisherigen Menschen ab, sich an seine Stelle zu setzen. Ein „neuer" Mensch, der dies könnte, ist jedoch meiner Überzeugung nach nicht in Sicht und wird auch nicht in Sicht kommen, weil gläubige Vernunft eine kategoriale Grunddifferenz zwischen der „Stelle" Gottes und der des Menschen erkennt.

Wo sich deshalb ein spätaufklärerischer Wille dadurch der Vernunft bemächtigt, dass er sich ihrer Grundstruktur des offenen Horizonts (und nicht bloß einer bestimmten Rationalität) entledigt und die Vernunft voluntaristisch selbst zu bestimmen sucht, verkennt dieser Wille seine und die der Vernunft selbst mit gegebenen geschöpflichen Grenzen. Diese Grenzen kann die Vernunft von sich aus nur im Denken in den faktisch vorfindbaren offenen Horizont hinein überschreiten ohne sie aber jemals hinter sich zu lassen.

Allerdings sollte der Glaube auch nicht „falschen Freunden" erliegen. Die postmoderne Kritik an der Aufklärung steht in bloß scheinbarer Nähe zur Einsicht des Glaubens in die Begrenztheit aller Vernunftansprüche. Die Postmoderne sucht letztlich die Einheit der Vernunft hinter sich zu lassen. Sie stürzt dadurch rationales Denken in neue Aporien. Weder die heutige Rationalitätsform zynisch-taktischer und machtbesessener Vernunft, die für Peter Sloterdijk die polemische Bewusstseinsform der zwielichtigen Aufklärung"[37] darstellt, wird der Transzendenzverfasstheit der Vernunft gerecht, noch eine (neo-)pragmatische, ironische, bisweilen melancholische oder aber ideologische Selbstbeschränkung des öffentlichen wie privaten Erkennen Wollens auf das empirisch Wirkliche. Deshalb verlangen die Aporien und Krankheitsbilder der modernen Vernunft, jedoch auch die von der Postmoderne vorgenommenen Verschleierungen Aufklärung durch die helle Kraft der Rationalität des Glaubens. Die säkulare Vernunft ist zur unmittelbaren und letzten Selbstaufklärung über ihren transzendenten Grund nicht in der Lage, auch wenn sie es wollte, obwohl sie einen vorläufigen Gottesbegriff spekulativ gewinnen könnte. Sie vermag zu dieser letzten Aufklärung allein durch den Anderen ihrer selbst zu kommen. Dieser Andere ist der vernunftgemäße Glaube.

Analog dazu muss auch der geschichtliche Glaube die säkulare Vernunft in ihrem kreatürlichen Eigenstand respektieren, um mit ihrer kritischen Hilfe den einen göttlichen Grund des Glaubens und der Vernunft von seinen konkreten, bisweilen krankhaften geschichtlichen Rationalitätsgestalten (wie etwa dem neuzeitlichen Subjektivismus, aber auch einem traditionalistischen Objektivismus) unterscheiden und vergewissern zu können. Allerdings bleibt in dieser Analogie die größere Differenz zu beachten: Der christliche Glaube ist seinem eigenen Selbstverständnis nach ein (von Gott frei begründeter und getragener) Modus der Vernunft, die Vernunft aber aufgrund ihrer relativen Eigenständigkeit nicht unbedingt ein Modus des Glaubens. Deshalb bedarf es einer vom Glauben notwendig anzuerkennenden (relativen) Autonomie der Welt, einschließlich der Vernunft.

5. Göttliche Liebe und Autonomie des Menschen

In einem letzten Schritt sind die Überlegungen auf einen offenbarungstheologischen Begriff Gottes zu beziehen. Gott hat sich der Welt nicht aus absoluter Willkür erbarmt, eine Heilsordnung für den

[31] www.petersloterdijk.net/french/kunst/kunst.html

[32] Vgl. hierzu Karl Rahners, von ihm aber später selbst kritisierten Versuch mit seinen Werken „Geist in Welt" und „Hörer des Wortes" aus der vorgegebenen offenbarungstheologischen Faktizität des Christusereignisses seine vermeintlichen religionsphilosophisch-anthropologischen Möglichkeitsbedingungen zu extrahieren, die einen transzendentalen „Vorgriff" des Menschen auf das „reine Sein" postulieren, das von einer „absoluten leeren Ungegrenztheit" gekennzeichnet ist; s. Lüning, Der Mensch im Angesicht des Gekreuzigten, 139–151.

[33] G. Vattimo, Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott? München u. a. 2004; auch ders., Abschied. Theologie, Metaphysik und die Philosophie heute, Wien 2003.

[34] R. Rorty, Kontingenz, Ironie und Solidarität, Frankfurt a. M. 1989. Wo dieses Wollen aber normativ für die Öffentlichkeit gesetzt wird, unterläuft Rorty seinen eigenen Pragmatismus.

[35] Siehe auch Enzyklika Fides et ratio von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe der katholischen Kirche über das Verhältnis von Glaube und Vernunft, 14. September 1998 (VdAS 135), 77f.

[36] Siehe F. Nietzsche, Die Fröhliche Wissenschaft (La gaya scienza), 1882 [neue Ausgabe 1887], KSA 3, 343–651; hier: Aphorismus 125; auch 108 und 343.

[37] P. Sloterdijk, Kritik der zynischen Vernunft, 2 Bde, Frankfurt a. M. 1983; hier: Bd 2, 659f.; 949..

gefallenen Menschen zu erlassen. Stattdessen sind Gottes Wesen und Willen mit seiner Liebe in freier Notwendigkeit identisch.[38] In dieser göttlichen Selbstbestimmung als Liebe liegt der Grund für die kreatürliche Freiheit des Menschen. Die unendlich schöpferische Liebe Gottes schafft in ihrer Freiheit endliches Leben aus sich heraus als dem kreatürlich Anderen ihrer selbst. Die die göttliche Freiheit und Vernunft *grundsätzlich* abbildende geschöpfliche Vernunfttätigkeit des Menschen erhält dadurch einen relativen Eigenstand wie –wert. Letzterer besteht trotz und in der Gefallenheit der Welt weiter. Diese schöpfungstheologische Erkenntnis kommt im II. Vatikanum zum Tragen, das von einer „Autonomie der irdischen Wirklichkeiten"[39] bzw. der Kultur[40] spricht.

Der theologisch bedeutsame Eigenstand der Welt und der Vernunft darf deshalb nicht vorschnell vom Glauben abgebrochen, vereinnahmt oder sakralisiert werden, gerade weil und nicht obwohl der Glaube seinem Wesen nach einen Modus der Vernunft darstellt. Das Gewähren-Lassen menschlicher Vernunft hat selbst dann für den Glauben zu gelten, wenn in concreto die geschichtliche Rationalität aus welchen Gründen auch immer ihren transzendenten göttlichen Grund nicht erkennen können *will* oder sich nicht entschließen will, hierzu überhaupt Stellung zu beziehen.

Dieses Gewähren-Lassen ist nicht einfach der Preis der Freiheit, den die göttliche Liebe bzw. der Glaube für die in die Freiheit entlassene Schöpfung zu zahlen hat. Die Liebe Gottes schafft zwar nicht nur einfach Leben, sie lässt auch leben. Damit ist aber nicht eine bloße „permissio" gemeint. Denn dies könnte deistisch missverstanden werden, als ob sich Gott aus dem Weltenfortgang heraushielte. Dem Wesen Gottes als Liebe widerspricht es jedoch, sich vom Weltgeschehen zu distanzieren. Die göttliche Liebe will den Anderen, Mensch und Welt, zurückgewinnen. Diese Rückkehr vollzieht Gott in, mit und unter den von ihm respektierten menschlichen bzw. weltlichen Eigenwirklichkeiten, einschließlich der säkularen Vernunft.[41] Das bedeutet aber nichts anderes, als dass Gott im Respektieren selbständiger Vernunft diese als sie selbst zu sich zu ziehen sucht. Dieses Ziehen kann und soll in der Ausdrücklichkeit des gnadenhaften Zum-Glauben-Kommens der Vernunft geschehen. Es ist aber nicht auszuschließen, dass Gott bisweilen auch jenseits der (kirchlichen) Ausdrücklichkeit des christlichen Glaubens, etwa in der Verborgenheit weltlicher Humanität, die heilvolle Rückkehr der Schöpfung in ihn hinein bewirken kann und bewirkt. Deshalb braucht Gott die säkulare Gestalt der Vernunft als *ganze* im Vorletzten nicht aufzuheben. Der Glaube sollte sich folglich davor hüten, ein solches Aufheben einzufordern oder selbst in die Hand zu nehmen.

Dies bedeutet aber nicht, dass der Glaube nicht kritisch erhellende Kraft für die in der postmodernen Verschleierung die Grundorientierung verlierende Vernunft zu sein hat, um sie im offenen Diskurs wie im gelebten Zeugnis beständig daran zu erinnern, ihren transzendenten Grund selbst erkennen zu wollen. Dies bedeutet jedoch auch nicht, dass wiederum der Glaube der neuzeitlichen Vernunft nicht mehr bedürfte, da diese von Aporien gezeichnet dem Willen wie der Erkenntnis ihres göttlichen Grundes verlustig gegangen zu sein scheint.

Das kritische Gegenüber von säkularer Vernunft und vernunftgemäßem Glauben ist für beide notwendig, da der Glaube der memoria neuzeitlicher Vernunft bedarf. Diese hat ihn an die Notwendigkeit seiner weder zu überspringenden noch absolut zu setzenden Inkulturation in vorletzte Rationalitätsgestalten zu erinnern. Die neuzeitliche Vernunft braucht wiederum die memoria des Glaubens, um sich dadurch an ihren göttlichen Grund erinnern zu lassen. Denn allein dieser göttliche Grund ist in der Lage, angesichts eines zugleich auch pervertierten Vernunftgebrauchs begründete Hoffnung auf eine letzte Gerechtigkeit für alle Opfer menschlicher Selbstanmaßungen zu geben.

Wo deshalb im eschatologischen Schauen dieser göttlichen Gerechtigkeit vernunftgemäßer Glaube und säkulare Vernunft im Letzten eins sind und werden, da dürfen und sollen sie im Vorletzten in ein sich *wechselseitig kritisch erhellendes Gegenüber* treten. Aber wollen sie es auch?

[38] Vgl. hierzu die Enzyklika Deus caritas est von Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Liebe (VdAS 171), 25. Dezember 2005, Bonn 2006, vor allem Nr.9-Nr.18.

[39] Gaudium et spes, Art. 36.

[40] Ebd., Art. 56.

[41] Dieses Ziehen Gottes ist etwas anderes als bloß eine „regulative Idee" christlicher Existenz; so aber Möllenbeck, Nicht vernunftgemäß handeln ist dem Wesen Gottes zuwider, in: ThGl (2007) 207.

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Katholizismus in moderner Kultur. Festschrift für Hans Gasper zum 65. Geburtstag, hg. v. Harald Baer / Matthias Sellmann. – Freiburg: Herder 2007. S. 318, geb. € 34,00 ISBN: 978–3-451–29285–9

Als theologischer Referent im Dienst der Deutschen Bischofskonferenz hat Hans Gasper wesentlich Anteil gehabt an der offiziellen Wahrnehmung der gegenwärtigen religiösen Pluralität – und das nicht nur auf kirchlichem, sondern auch auf politischem Gebiet: Er hat zwischen 1996 und 1998 wesentlich für die Bundesregierung in einer Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen" mitgearbeitet. Anlässlich seiner Verabschiedung aus dem aktiven Dienst haben 12 Freunde und Wegbegleiter so etwas wie eine rückblickende Tour d'horizon veranstaltet, um die Bedeutung nicht nur des Geehrten, sondern v.a. der Sache selber publik zu machen. Dazu gesellen sich ein Vorwort der Hg. und ein sehr persönlich gehaltenes „Grußwort" von Friderike Valentin, als Leiterin des Referats für Weltanschauungsfragen in der Erzdiözese Wien eine der engsten Kolleginnen Gaspers als Mitherausgeberin des inzwischen in mehreren Auflagen erschienenen Standardwerks „Lexikon neureligiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen" (so der Titel der jüngsten Edition 2005). Ein Autorenverzeichnis beschließt das Werk.

Je drei bis vier Aufsätze sind unter die Großthematik „Katholizismus in moderner Kultur – mystisch interpretiert", „– theoretisch problematisiert", „– ökumenisch reflektiert" und „– interreligiös engagiert" subsumiert. Die Grenzen der Abteilungen werden sehr locker gehandhabt, doch die Überschriften umreißen recht genau die Lebens- und Interessengebiete des Jubilars. Er gehört zur „Gesellschaft der Freunde der christlichen Mystik", so dass es angemessen ist, gerade auch in einem Buch, das der Auseinandersetzung des Katholizismus mit modernen religiösen Strömungen dienen soll, die Grund- und Wesenszüge der viel berufenen, aber meist doch sehr skeptisch betrachteten Mystik gleich zu Beginn herauszuarbeiten. Das tun *Alfred Singer* („Mystik – personal – transpersonal – apersonal?"), *Marianne Tigges* („Geistliche Gemeinschaften – Königsweg eines mystisch neu entdeckten Katholizismus?"), *Bernhard Wenisch* („Überlegungen zur ‚Gotteserfahrung' im Anschluss an Karl Rahner"), *Joachim Müller* („Neue Faszination für Dämonen und Exorzismen – Rückkehr zum Irrationalen") und *Eckhard Türck* („Im ganz Kleinen schwingt das ganz Große. Mystik, Glaube und Vernunft"). Eine Reihe der Bedenken und Argumentationen kehrt in den Artikeln der Sektion III, aber auch anderswo unter der Perspektive der Ökumene wieder, wo mit besonderer Akzentuierung das Fundamentalismusproblem ventiliert wird (besonders bei *Hansjörg Heminger*, „Die Enquete-Kommission ‚Sogenannte Sekten und Psychogruppen'", *Reinhard Hempelmann*, Geistliche Bewegungen und die Suche nach Gemeinschaft", *Hans-Joachim Höhn*, „Den Relativismus relativieren? Religiöse Gewissheiten und die Gefahr des Fundamentalismus" sowie bei *Lutz Lemhöfer*, welcher sich der dornenreichen Frage stellt: „Gibt es einen katholischen Fundamentalismus?"). Die Autoren versuchen, den neuen Phänomenen gerecht zu werden, gelegentlich mit Begeisterung (*M. Tigges*), meist mit sehr gerunzelter Stirn. Die letztlich fürs Christentum lebensbedrohliche Gefahr des Irrationalismus unter der Maske tiefer Frömmigkeit in den meisten dieser Bewegungen wird mutig ins Profil gesetzt. Damit ist alles andere als ein strikter Konfrontationskurs verbunden. Ökumenismus ist nach wie vor eine Basisoption der Religion, wie überzeugend (allerdings unter Aussparung der rigiden Positionen von „Christus Dominus") *Wolfgang Thönissen* („Anwalt des Dialogs aus Überzeugung. Plädoyer für eine ökumenische Denkform der Komplementarität") und *Ulrich Dehn* („Ökumene und Dialog als Beziehungsbildung") plausibel zu machen verstehen. Zu erwähnen sind zwei eher philosophisch meditierende Autoren: *Ottmar John* schreibt über „Glaube und Kultur" als Grundlagenproblem des christlichen Missionsverständnisses, *Matthias Sellmann*, einer der Hg., setzt sich mit den Einwänden N. Luhmanns gegen die „Ordnungstheorie" auseinander („Religio ordinat hominem solum ad Deum"). Die eher theoretischen Reflexionen der ersten drei Abteilungen münden in die Sektion IV, deren Beiträger die Fragen erörtern, die die massive Anwesenheit der Fremdreligionen in Deutschland (und Europa) mit sich bringt: Mit den Muslimen befasst sich *Werner Höbsch*, mit den Juden der emeritierte Bonner Dogmatiker *Wilhelm Breuning*. „Können Hindus bei uns heimisch werden?" zweifelt der zweite Hg. *Harald Baer*. Die Esoterik wird noch einmal aufgerufen durch *Michael Fuss* („Operation Kybele: Wettstreit um die Katholizität von Esoterik und Kirche").

Die momentane Lage in Europa ist bestimmt durch eine noch nicht gebremste Erosion des institutionalisierten Christentums auf der einen, eine neu erwachende, aber sehr indefinite Religiosität auf der anderen Seite.

Die Festschrift bietet nicht nur Diskussionsanregungen für die zahlreichen Knoten, die sich für die Kirchen bilden, sie ist auch in sich eine überzeugende Argumentation für die Bedeutung, die die kirchlichen Beratungsstellen für Weltanschauungsfragen im Bereich der Bischofskonferenzen besitzen. Aus deren Vertretern rekrutieren sich die Vf. der instruktiven und anregenden Essays, die Hans Gasper verdienter- und gelungenermaßen ehren.

Pentling Wolfgang Beinert

Läpple, Alfred: **Benedikt XVI. und seine Wurzeln.** Was sein Leben und seinen Glauben prägte. – Augsburg: Sankt Ulrich 2006. 159 S., geb. € 16,90 ISBN: 3–936484–79–1

In einer Regensburger Buchhandlung habe ich jüngst 50 Titel, je in beachtlichen Stapeln, gesehen, auf denen mit oder ohne weitere Komposita *Benedikt XVI.* oder *Joseph Ratzinger* steht. Sie teilen sich in Abhandlungen *von* ihm, in Bilderbücher *mit* ihm und in Werke *über* ihn. Von der dritten Gruppe eines der seltsamsten dürfte das Buch des hochbetagten ehemaligen Salzburger Hochschullehrers sein.

Die indirekte Frage im Untertitel beantwortet es mit entwaffnender Schlichtheit: Neben ein paar anderen Geistern des frühen 20. Jh.s wie Guardini (6 Zeilen) oder Ferdinand Ebner (ohne Zitate knapp zwei Seiten) war es vor allem der Autor, Ratzingers Freisinger Präfekt und Dozent. Die Photo-Legende stellt klar (95): „Dr. Joseph Ratzinger, von 1952 an Nachfolger Alfred Läpples als Dozent in Freising". Wenn es ihn nicht gäbe, hätte der Nachfolger vielleicht nie Lubac kennen gelernt: L. hat ihm eines seiner Bücher geschenkt. Und auch sonst wäre wohl manches anders gelaufen: „Ratzinger übersetzte, ich korrigierte" (56). Nicht zuletzt: Sie haben auch ihre Diss. am gleichen Schreibtisch gefertigt (Bild 97)! Der Bd enthält (einschl. Schutzumschlag) sieben Bilder des Vf.s und vier Auszüge aus seinen Privatbriefen an Ratzinger, dazu viele andere Eigen-Texte (so wird auf 13 S. sein erstes literarisches Produkt für die Nachwelt gerettet). Auf acht S. schildert er die eigene Primiz. Joseph war dabei der Zeremoniar, immerhin.

Die Schrift will die Geschichte einer Freundschaft sein – und in wohliger Andacht sonnt der verdiente Vf. vieler kompilatorischer Bücher sich im Glanz des großen Freundes. Obwohl er doch beinahe selber Bischof geworden wäre (103). Was wir vom Freund ansonsten erfahren, hält sich in Grenzen. Die Professorentätigkeit Ratzingers wird mit ganzen acht Zeilen gewürdigt; selbst das schicksalhafte Tübingen bleibt in der Darstellung blass (143–145). Dafür kann man ausführlich Informationen bekommen über das Adventsingen im Freisinger Seminar, die bayerischen Gebirgsschützen und die Inkulturationsprobleme in Sri Lanka. Die Zeit als Präfekt der Glaubenskongregation bleibt ebenso unbeschrieben wie seine Lehrtätigkeit und seine Theologie. Seltsam verlegen wirkt die Erwähnung des Falles Balasuriya (1997), die einzige über die Präfektenzeit: Erst bescheinigt L. eine Amtsführung des Kardinals „aus einer inneren spirituellen Mitte", dann stellt er leidenschafts- und kommentarlos fest, der Oblatenpater sei der erste Theologe nach dem Konzil gewesen, der „ohne fairen, offenen Prozess" exkommuniziert worden sei. Nur nebenbei erfährt man, dass Ratzinger Papst geworden ist – was er seitdem getan hat: Schweigen.

Das Buch gehört zur Literaturgattung „Helden und Heilige". Jeder Ansatz einer kritisch-distanzierten Betrachtungsweise ist ihm fremd. In einer oft holperigen Sprache (Der Freisinger Spiritual Graf Tattenbach „machte aus seinem ‚blauen Blut' als Adeliger kein Aufsehen": 100), mit vielen salbungsvoll-frommen Betrachtungen wird nostalgische Rückschau auf frühe Jahre gehalten. Der Leser lernt manches durchaus Sympathische aus L.s Leben kennen. Der Wurzeln Benedikts wird er nur mühsam ansichtig, die der Relation zum Autor ausgenommen.

Pentling Wolfgang Beinert

Passions in Economy, Politics, and the Media. In Discussion with Christian Theology, hg. v. Wolfgang Palaver / Petra Steinmair-Pösel. – Wien: LIT 2005, 524 S. (Beiträge zur mimetischen Theorie, 17), kt € 34,90 ISBN: 3–8258–7822–8

Das Werk basiert auf einem internationalen Kongress des „Colloquium on Violence & Religion", welcher 2003 an der Univ. Innsbruck stattfand unter Beteiligung europäischer und anglo-amerikanischer WissenschaftlerInnen aus den Fächern der Ökonomie, Soziologie, Philosophie, Literatur- und Religionswissenschaften sowie der Theologie. Der Bd beschäftigt sich mit der brisanten und hoch aktuellen Frage nach der Bedeutung der Leidenschaften im menschlichen Leben, im sozialen Zusammenleben und zugleich im religiösen Leben. In den drei Teilen des Buches werden die drei für die gegenwärtige Gesellschaft zentralen Bereiche der Ökonomie, der Politik sowie der Medien thematisiert. Jeder Teil bietet zunächst eine versierte Einführung: eine höchst erhellende empirische in die Rolle, welche Leidenschaften, Begierde, Neid und Streben nach Status in der Ökonomie spielen (S. Gächter / C. Thöni), eine brillante ideengeschichtliche Studie, die aus augustinischer Perspektive die Rolle des Begehrens in der Politik beleuchtet (J. Bethke Elshtain) sowie eine aufschlussreiche Behandlung jener Leidenschaften, die das Internet auf den Weg gebracht haben und sich seither in ihm niederschlagen (R. Capurro).

Auf die einleitende Absteckung des Terrains und der Thematik durch die Hg. folgen in Teil I diverse Einzelstudien zum jeweiligen Feld, welche zumeist auf der Basis von R. Girards mimetischer Theorie argumentieren und von daher etwa das Paradigma des angeblich (zweck)rational handelnden „homo oeconomicus" kritisieren (P. Steinmair-Pösel), die Sündenbockmechanismen des modernen Marktes aufdecken oder essentialistische Auffassungen des Neides, wie sie H. Schoeck entwickelt hat, zurückweisen (P. Dumouchel). Daran schließen sich Ausführungen an, die A. Smiths mit Blick auf die Rolle der Emotionalität ambivalente ökonomische und ethische Auffassungen analysieren (W. Guggenberger), gefolgt von Texten, welche die religiöse und theologische Relevanz der Leidenschaften aus dem Blickwinkel der Katholischen Soziallehre oder der Ordensregel des Heiligen Benedikt behandeln. M. Beaudin und J.-M. Gauthier problematisieren die sakrifizielle Soteriologie, deren christlich-theologische Wurzeln und politische wie ökonomische Folgen bis hin zum neoliberalen Kapitalismus sie aufzeigen, um jener dann eine den Kreislauf der Gewalt durchbrechende sakramentale Soteriologie entgegenzustellen.

Der Teil II umfasst im Anschluss an die Skizze einer augustinisch imprägnierten politischen Theorie bemerkenswerte Ausführungen über die politisch-ökonomische Rolle der Panik (J.-P. Dupuy), einen Vergleich von Nietzsches und Girards Begriff des Ressentiments (S. Tomelleri), eine Girardsche Lektüre von Rousseaus Bemühen, die „passion" in „compassion" zu transformieren (B. Ward), eine von Girard inspirierte Untersuchung von F. S. Fitzgeralds Roman „Der grosse Gatsby" sowie eine von der mimetischen Theorie geleitete Analyse des israelisch-palästinensischen Konflikts, in welchem sich die Beteiligten jeweils zu Opfern der Aggression der anderen Seite stilisieren (R. Schwager). Diesen Teil beschließt eine ebenso eigenwillige wie faszinierende Studie von G. Ward über den Leib der Kirche und deren „erotische", nämlich fundamental auf die „enmattered soul" (308) sowie das Berührtwerden und Berühren bezogene Politik.

Der den Medien gewidmete Teil III untersucht neben dem Internet, das zu einer „cyber-gnosis" (331) verleite, wiederum mit den Mitteln der mimetischen Theorie ein Theaterstück A. Millers, Filme von Hitchcock, Cacoyanni und Pasolini, Werbung und Werbekampagnen, sodann virtuelle Welten als verführerische „alternative Universen", denen das christliche Universum liturgischer Wirklichkeit kontrastiert wird (M. Jindra). Zugleich wird auf bemerkenswerte Parallelen zwischen der Kommunikationstheorie V. Flussers und Girards Denken aufmerksam gemacht (F. Helm) und von dessen Unterscheidung zwischen „Mythos" und „Offenbarung" her die postmoderne Medienreligion als mythisch kritisiert (T. Böhm).

Der Bd beginnt mit einer Studie R. Girards zu Shakespeares „Romeo und Julia", in der er an Hand zahlreicher „passionierter" Oxymora die mimetische Struktur menschlicher Leidenschaften einschliesslich der angeblich „reinen" Liebe der beiden Protagonisten aufzeigt. Das Buch endet mit einer scharfen, geradezu manichäischen theologischen Kritik der modernen Massenmedien durch J. Niewiadomski, der den „leeren" und unwirklichen Versprechungen des Cyberspace die wirkliche menschliche Kommunikation und Begegnung in konkreten Gemeinschaften, wie sie die Kirche darstellt, konfrontiert.

Die 24 Beiträge bieten einen hervorragenden Einblick in den aktuellen Diskurs über die Rolle und Relevanz der Leidenschaften in zentralen Bereichen menschlichen Lebens und gesellschaftlichen Zusammenlebens. Sie belegen an instruktiven Beispielen die immense Bedeutung, die Emotionen wie Begehren, Neid, Statusstreben bzw. Statusangst, Rivalität etc. auf ökonomischer, gesellschaftlicher, politischer, kultureller, medialer und auch religiöser Ebene haben. In verschiedenen Aufsätzen kommt überzeugend zum Ausdruck, dass die Tragweite der Leidenschaften in der klassischen Theorie der Ökonomie (etwa bei A. Smith) abgewertet bzw. ausgeblendet wird, während sie in klassischen Positionen der Philosophie und Theologie (besonders bei Augustinus und Thomas) sehr wohl reflektiert wird. Zugleich legt der Bd auf nachvollziehbare Weise dar, dass und wie mit dem Instrumentarium der mimetischen Theorie Girards der Realität und Aktualität der Leidenschaften in den Bereichen Wirtschaft, Politik, Medien und Religion Rechnung getragen werden kann. Welche bisweilen bedrohliche Kraft den Leidenschaften innewohnt, zeigt sich gerade auch am Phänomen unversöhnlicher bzw. terroristisch werdender Politik und Religion. Darum bedürfen die Leidenschaften mit ihrem einerseits destruktiven, andererseits Leben fördernden Potenzial der differenzierten Analyse, Kritik und Reflexion. Das Werk verbindet in gelungener Form empirische Analyse, ideen- bzw. theoriegeschichtliche Rekonstruktion, anthropologische Untersuchung und philosophisch-theologische Reflexion. Es leistet, weil es sowohl thematisch als auch inhaltlich enorm breit angelegt ist, eine äußerst hilfreiche Erschließung eines ganzen Spektrums von Passionen und bietet geradezu ein Panorama aktueller Diskussionen über den Status, die Relevanz und Reichweite der Leidenschaften.

Das Buch ist im Aufbau überzeugend, in der Gliederung anschaulich und mit Blick auf seine Beiträge (von Ausnahmen abgesehen) beeindruckend. Es enthält eine Fülle von Einsichten in die verheerende wie förderliche Rolle und Kraft der Emotionen im menschlichen und gesellschaftlichen Leben. Es weist insbesondere auf die religiösen und theologischen Ressourcen und Perspektiven zu einem menschenwürdigen Umgang mit den Leidenschaften hin und stellt Möglichkeiten zu ihrer humanen Kultivierung mitsamt ihrer gottbezogenen Gestaltung und ekklesialen Verleiblichung heraus. Dem Bd haftet eine gewisse Einseitigkeit an, die sich daraus ergibt, dass Girards Ansatz sozusagen zum Universalschlüssel zur Aufdeckung der Grundstrukturen und Grundorientierungen menschlicher und gesellschaftlicher Existenz gemacht wird. Gleichzeitig verleiht der in drei Viertel der Beiträge zum Zuge kommende quasi-kanonische Bezug auf die mimetische Theorie dem Werk eine beträchtliche Kohärenz. Unbestreitbar wird deutlich, dass und inwiefern dieser Ansatz in verschiedenen Wissenschaften mit Erfolg zur Analyse anthropologischer Strukturen, gesellschaftlicher Orientierungen und kultureller Hervorbringungen verwendet wird, wobei immer auch deren religiöse Dimension im Blick ist und sich von daher weiterführende theologische Perspektiven ergeben.

Luzern Edmund Arens

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

„Jerusalem / Gott baute aus Seinem Rückgrat: Palästina / aus einem einzigen Knochen: Jerusalem" So beginnt das Gedicht „Jerusalem" der großen Else Lasker-Schüler. Wenn es hier zu Beginn einer Besprechung zitiert wird, dann nicht nur deswegen, weil die Dichterin selbst im vorliegenden Buch erinnert wird, sondern um anzudeuten, dass dieses Buch, dem man an anderem Ort bereitwillig das Wort „schön" zugestünde, sich von Anlage, Inhalt und Sprache als so außergewöhnlich erweist, dass es quer steht zur Gattung „Besprechung".

Es handelt sich um Aufzeichnungen, die der Vf. als Dekan des 30. Theologischen Studienjahres in Jerusalem vom 1. September 2003 bis zum 16. April 2004 verfasste. Doch entbirgt das Buch mehr, als diese Beschreibung erraten lässt. Deutlich wird das in der Einführung: „Wie immer: Jerusalem ist ein außergewöhnlicher Ort. Über ihn kann man nicht schweigen, wenn man dort nicht nur kurz absteigt, sondern über Monate lebt. Allerdings drängt sich zugleich das Problem auf, dass Jerusalem zum Schweigen zwingt, sobald wir davon sprechen oder schreiben. Beinahe wäre ich versucht, mit Jacques Derrida die Frage zu stellen: ‚Wie nicht sprechen?' Ich versuche jedenfalls, eine literarische Form zu finden, die sprechen lässt, ohne nichts zu sagen, aber auch nicht mehr zu sagen, als zu glauben oder zu wissen ist. Insofern ist mein Tagebuch kein Bericht. Wird es sich in approximativen Annäherungen erschöpfen, bei Negationen stehen bleiben?" So wie der Vf. sich auf einen außergewöhnlichen Ort einlässt, so der Leser auf eine außergewöhnliche Lektüre, die ihn durch viele Stationen führt, aber immer wieder zur Grabeskirche, zum Ort des Innewerdens des Mysteriums, zurückführt. Weitere Konstanten sind die Lyrik, gegenwärtig durch Elazar Benyoëtz, die Musik der Harfe und die Katzen, die bisweilen durch das Buch huschen. Der Untertitel des Buches beschreibt genau die drei Dimensionen des Tagebuches. Zur Theologie findet sich viel Kluges – die Bemerkungen zur Kanonischen Exegese, zu Paulus und, wie bei diesem Autor nicht anders zu erwarten, zum Judentum als Volk der Erwählung sind wertvoll und anregend. Über die politischen Äußerungen wird man streiten können. Doch das spirituelle Element berührt durchgehend. Das Stundengebet, der Psalter, die Gebete der Religionen werden so unmittelbar zum Wort gebracht, so unmittelbar als Gerüst und Rüstzeug des Tages dargelegt, dass man sich ihnen nicht entziehen kann und will. Man kann dieses Buch sehr wohl als eine Studie über die Kraft des Gebetes lesen. Es ist im besten Sinne des Wortes ein frommes Buch, weil es bezeugt, dass „fromm" nicht ‚einfältig' bedeutet, sondern eine Haltung, die in stetiger theologischer Reflexion ein Ja zu sagen vermag. Wenn dieses Tagebuch zur Reiseliteratur zu zählen sein sollte, so ist es doch nicht die Reise an einen bekannten Ort, sondern eher die Reise zu den Fragen, die loszulassen einem, der sie gestellt hat, nicht gegeben ist. Josef Wohlmuths Jerusalemer Tagebuch hat alles, um ein großes Werk der spirituellen Literatur zu sein. Man wünscht ihm viele Leser, die das entdecken, wenn sie Jerusalem suchen. Oder um es nochmals mit Else Lasker-Schüler zu sagen: „Ich suche allerlanden eine Stadt, / Die einen Engel vor der Pforte hat."

Berlin Rainer Kampling

Exegese / Bibelwissenschaft

Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament (HGANT), hg. v. Angelika Berlejung / Christian Frevel. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006. XII, 468 S., geb. € 119,00 ISBN: 3–534–15138–0

Alles fließt, sagte Heraklit. In der Tat: Die Welt verändert sich, und mit ihr wandelt sich die Wissenschaft, wandeln sich die Fragen der Theologie und – in konsequenter Fortführung – die Anforderungen, die heute an ein theologisches Handwörterbuch gestellt werden. Bibeltheologische Nachschlagewerke sind keine Rarität. Wer ihrer Serie ein weiteres Exemplar hinzuzufügen plant, tut gut daran, sich des Bedarfs zu vergewissern und einen besonderen Beitrag unter Beweis zu stellen.

Die Notwendigkeit des umfangreichen Werks begründen die beiden Hg. – Angelika Berlejung, Prof.in für Alttestamentliche Theologie an der Evang.-Theol. Fak. der Univ. Leipzig, und Christian Frevel, Prof. für Altes Testament an der Kath.-Theol. Fak. der Ruhr-Univ. Bochum – mit der veränderten Landschaft der Exegese und dem immer stärkeren Bezug der Bibelwissenschaft zu ihren Nachbardisziplinen: „Auf dem aktuellen Stand der Forschung" soll „das von Altertumswissenschaften, Sozialgeschichte, Philologie, Religionsgeschichte, Ikonographie und Exegese in den letzten Jahrzehnten Erarbeitete einbezogen und verständlich dargestellt" (VII) werden. Alles fließt. Die Originalität des Werks wurzelt in seiner innovativen Konzeption: Anlage und Gestalt des Handbuchs versuchen, „hauptamtlich in der Seelsorge Tätigen, Religionslehrerinnen und -lehrern, Studierenden der Theologie sowie allen theologisch Interessierten und auch Fachkolleginnen wie -kollegen [...] den neuesten Stand der Exegese in ansprechender und verständlicher sprachlicher Form zu erschließen" (VII). Um eine methodisch praktikable, pädagogisch sinnvolle und theologisch verantwortete Aufbereitung der einzelnen Inhalte zu erzielen, untergliedern die Vf. ihr Werk in zwei Teile: Anhand zentraler Begriffe und Themen bietet der erste Teil (1–72) in Form von zwölf „Dachartikeln" „ein kurz gefasstes Lehrbuch der Biblischen Theologie" (VIII). Den einzelnen Artikeln ist „ein geschlossenes Set [...] Begriffsartikel zugeordnet" (VIII), die im ausführlichen zweiten Teil (73–438) lexikalisch strukturiert behandelt werden und in ihrer Summe „ein biblisches Fachwörterbuch" (VIII) entstehen lassen. Eine Lemmaliste am Beginn (XI–XII) bietet zwar – als eine Art Inhaltsverzeichnis – einen ersten Ausblick auf die behandelten Themen und Stichworte, verzichtet allerdings aus unerfindlichem Grund auf die Angabe von Seitenzahlen und lässt selbige doch schmerzlich vermissen. Der praktischen Verwendung, der inhaltlichen Klärung und der gezielten wissenschaftlichen Recherche durchwegs dienlich sind dagegen das Glossar (439–444), das Autoren- (445) und sinnvoll gegliederte Abkürzungsverzeichnis (446–451) sowie das Namens- (452–454) und Sachregister (455–468).

Bereits die thematische Auswahl der Dachartikel spiegelt das besondere Gepräge des Handbuchs wider. Inhalts- und verbindungsreich werden alle wesentlichen Themenfelder biblischer Theologie behandelt. Wer die Artikel in ihrer Länge und Zusammengehörigkeit durchmisst, sieht sich in der Tat in die aktuellen Fragestellungen der Bibelwissenschaft eingeführt und über den derzeitigen Forschungsstand informiert. Neben der Anthropologie (1–7), Eschatologie (7–12), Soteriologie (48–53) und Ethik (12–17) tragen die Artikel zu den Gottesvorstellungen (25–31), zum Kult (31–35), zur Kultur und Mentalität (35–42), zum Sozialstatus, zur Gesellschaft und Institution (53–60), zur Weisheit und zum Gesetz (60–65) sowie zum Weltbild und zur Kosmologie (65–72) besonders kultur- wie mentalitätsgeschichtlichen Einsichten Rechnung. Eine hermeneutische Reflexion strengen die Abhandlungen zur Geschichte und Geschichtsdarstellung (17–25) mit der Verdeutlichung einzelner Gattungen antiker Historiographie (23) und die synthetischen Ausführungen zur Schrift und zum Schriftverständnis (42–48) mit Blick auf die Einheit, Auslegung und „theologische Dignität der Schrift" (42) an.

Die Begriffsartikel des zweiten Teils zielen neben der Untersuchung der einzelnen Lexeme und deren Verwendung v. a. auf die Darstellung der theologischen Entwicklungsstadien ab und berücksichtigen konsequent eine „gesamtbiblische übergreifende Konzeption" (VIII). Altes und Neues Testament werden zwar im Falle der knapp 200 behandelten Vokabeln und Wortfelder meist gesondert voneinander behandelt, bleiben jedoch durch Vorbemerkungen und Querverweise stets aufeinander bezogen (vgl. besonders den verdeutlichten Bezug zwischen AT und NT im Kontext der Eschatologie: 10–12). Die Zusammenstellung der einzelnen Begriffe ist umfassend, grundlegend wie originell

gleichermaßen. Besonders hervorzuheben sind – allein schon von der Tatsache ihrer Aufnahme in den Katalog der behandelten Themen wie von der Erarbeitung ihrer gesamtbiblischen Bedeutung her – folgende Wörter und Themenkreise: Alter / Jugend (81–83), Gemeinschaft / Individuum (207–210), Gestirne (217–219), Gewalt (220), Hermeneutik (245–246), Intertextualität (256–258), Körper (280–284), Macht / Ohnmacht / Vollmacht (311–313), Meer / Flut / Urflut (314–315), Sexualität (367–370) und Staat (374–377).

Kritisch fällt am Werk zunächst ein formaler Gesichtspunkt auf: Obgleich der Drucksatz zweispaltig gestaltet ist, erfolgt die Zählung nach Seiten. Im Hinblick auf die Zitiermöglichkeit und die Auffindbarkeit der einzelnen Zitate wäre eine Spaltennummerierung angebracht. Sodann befremdet die schon andernorts bemerkte[1] Auswahl der zahlreichen Bilder und Graphiken, die zum einen beinah ausschließlich den – freilich fundierten – Büchern Othmar Keels entnommen sind[2] und zum anderen hauptsächlich den alttestamentlichen und religionsgeschichtlichen Hintergrund ausleuchten. Hier bleiben eine dem innovativen Gepräge des Werks angepasste Einarbeitung nicht nur schon vorhandener Illustrationen sowie ein stärkerer Bezug auf den Kontext des Neuen Testaments wünschenswert. Es versteht sich von selbst, dass angesichts der Vielzahl der Beiträge wie auch angesichts der fünfzehn unterschiedlichen Autoren Stil und Qualität der einzelnen Artikel differieren. Grundsätzlich wurde von der Konzeption des Werks her – auch im Vergleich zu anderen Kompendien bibeltheologischer Grundbegriffe[3] – auf eine kompakte Darstellung geachtet, die sich besonders im zweiten Teil deutlich zeigt. Dem anvisierten Leserkreis dürfte dies sicherlich entgegenkommen. Komprimiert und schnell verhelfen die einzelnen Artikel zu einem Überblick, der jedoch der Gefahr einer zu generellen und teils etwas fahrig wirkenden Darstellung unterliegt. So harrt etwa die Bemerkung, dass „die Wunder-Erzählungen des NT […] von der Forschung fast durchweg als fiktiv eingestuft" (429) werden, gerade angesichts der Komplexität des Forschungsfeldes einer weiteren Klärung und differenzierteren Fassung. Ebenso bleibt die Thematik Essen / Trinken (170–171) auf einer anthropologischen und phänomenologischen Ebene stehen. Neben dem Hinweis auf die „Mahlgemeinschaften Jesu mit Zöllnern und Sündern" (171) und einer kurzen Bezugnahme auf Jesus als Brot des Lebens im Johannes-Evangelium fehlt der Verweis auf das Abschiedsmahl Jesu und damit ein entscheidend neutestamentlicher und theologischer Inhalt der Begriffe.

Kurzum: das Handbuch setzt Schwerpunkte und stattet den Leser mit einem komprimierten Einblick in die einzelnen Themen aus. Das Anliegen hat seine Berechtigung und macht doch gleichzeitig die Konsultation zusätzlicher Literatur unumgänglich – zumal in einem dezidiert wissenschaftlichen Kontext. In dieser Hinsicht erscheinen die Literaturangaben am Ende der jeweiligen Artikel durchwegs gewinnbringend, vielseitig, aktuell und zur weiteren Beschäftigung anregend. Anerkennung verdient das hermeneutische Interesse, das sich v. a. in den ausführlich gestalteten Dachartikeln zeigt (vgl. beispielhaft die Ausführungen zur Ethik: 17). Die Sprache und die Darstellung sind durchwegs verständlich und erfreulich eingängig. Den Anspruch des Handbuchs gewährleisten die Bandbreite der behandelten Themen und die enorme Fülle der gespeicherten Inhalte. Ein eigenes Profil ergibt sich gerade durch die dezidiert nachbarwissenschaftliche Ausrichtung und durch die aktualisierte Wiedergabe der Forschungsgeschichte. Alles fließt. Das respektable Werk bündelt die Fließrichtungen, bleibt wohltuend konzentriert auf die Flussmündungen, benennt Nebenflüsse und Hauptadern der exegetischen Wissenschaft und trägt so dem Wandel der Zeiten Rechnung.

München Hans-Georg Gradl

Fiedler, Peter: **Studien zur biblischen Grundlegung des christlich-jüdischen Verhältnisses.** – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2005. 291 S. (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände NT, 35), kt € 48,00 ISBN: 3–460–06351–3

Drei Schwerpunkte haben sich für den Freiburger Neutestamentler Peter Fiedler in seinem langjährigen Bemühen, die Vorgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils zum Verhältnis der Kirche zum jüdischen Volk und Judentum in seiner bibeltheologischen Arbeit hermeneutisch im Blick zu behalten, eingestellt: Jesus, Paulus und Matthäus. Die im vorliegenden Bd gesammelten Aufsätze entstammen einem Zeitraum von mehr als zwanzig Jahren und sind von einer bemerkenswerten Konsistenz in den Argumenten und Thesen.

Auf Kontinuität und weniger auf Antithese lautet F.s exegetische Grundeinschätzung des vom Neuen Testament grundgelegten Verhältnisses der Kirche zum Judentum und der Kirche: Die Reichs-Gottes-Botschaft Jesu ist grundsätzlich auf dem Boden der Tora verankert. Paulus hat nach der Selbstkorrektur seiner äußerst polemischen Aussagen im Galaterbrief mit dem Römerbrief (besonders 9,4f. und 11,29) die ausschließlich negative Beurteilung der Tora widerrufen und die Antithese „Werke des Gesetzes" versus „Christusglaube" als theologisch unhaltbar anerkannt. Die Angriffe auf Pharisäer und Schriftgelehrte haben bei Matthäus ihren entscheidenden Bezug im Christusglauben bzw. in der Ablehnung Jesu als Messias durch Pharisäer und Schriftgelehrte, ohne dass dabei die jüdische Identität des Matthäus aufgegeben ist; für diese stehen besonders Mt 5,17–20 und Mt 23,2.3a.

Dem Themenfeld „Jesus" sind besonders die Beiträge „Probleme der Abendmahlsforschung" (1982; 22–69), „Sünde und Sündenvergebung in der Jesustradition" (1996; 70–87), „Die Tora bei Jesus und in der Jesusüberlieferung" (1986; 103–119) und „‚… gekreuzigt durch Pontius Pilatus' Erwägungen zum Problem der Verantwortung für den Tod Jesu" (2000; 232–255) zuzuordnen. F. exegetisiert Paulus besonders in seinen Arbeiten „Israel und unsere Hoffnung" (1986; 88–102), „‚Das Israel Gottes' im Neuen Testament – die Kirche oder das jüdische Volk?" (1990; 120–144) und „Antijudaismus als Argumentationsfigur" (1999; 145–176). Aussagen und Texte des Matthäus-Evangeliums werden vorrangig in den Studien „‚Der Gottesknecht': Israel (Jes 42,1–4) und Jesus (Mt 12,18–21)" (1997; 193–208), „Das Matthäusevangelium und ‚die' Pharisäer" (1994; 209–231) und „Kultkritik im Neuen Testament?" (2002; 256–291) behandelt. Die weiteren Beiträge „Zum theologischen Gebrauch von ‚Bund' (b^{e}rit) in der Hebräischen Bibel" (1981; 1–21), „‚Geh ins Land Israel!' (Mt 2,20)" (1995; 177–192) und „Kultkritik im Neuen Testament?" (2002; 256–291 beziehen die genannten Themenfelder ein und schreiten dabei den Radius auf andere biblische Themen und Texte aus.

Dem fundamentaltheologisch orientierten Ökumeniker scheint der Beitrag zum Israel Gottes im Neuen Testament (120–144) besonders aussagekräftig für die Exegese und Hermeneutik F.s. Die Frage, ob die Kirche oder das jüdische Volk „das Israel Gottes" ist, stellt sich F. mit folgender Spannung: Einerseits betont die nachkonziliare Kirchenlehre in päpstlichen und bischöflichen Erklärungen besonders unter Heranziehung von Röm 9,4f und 11,1f.11ff die Gültigkeit des von Gott mit dem jüdischen Volk geschlossenen Bundes und verzichtet auf „Bestreitungen des jüdischen Selbstverständnisses" (120f). Andererseits enthält die neutestamentliche Erzähltradition „eindeutig negative Aussagen über die Heilsaussichten des jüdischen Volkes" (z. B. Lk 14,24; Apg 13,46; 28,25–28; Mt 21,33–46; Mk 12,1–12) (121ff). Lässt sich z. B. das im Winzergleichnis begegnende Verdikt über Israel (Mk 12,9) „von Röm 11,18b.29 (oder auch vom irdischen Jesus) aus infrage […] stellen" (123)? Mit dem einfachen Appell an Paulus ist dieses Vorgehen nicht zu rechtfertigen, denn: „Derselbe Paulus, der Röm 9,4f und 11,1ff geschrieben hat, äußert sich bekanntlich an mehreren Stellen so über sein nicht an Jesus Christus glaubendes jüdisches Volk, dass die Heidenkirche daraus immer wieder das Recht ableitete, sich als das neue, das wahre Israel zu sehen" (124). F. zeichnet an Stellen wie 1 Thess 2,14–16; 2 Kor 3,6ff und Gal 4,21–31 den paulinischen Bruch mit dem jüdischen Selbstverständnis nach; dieser läuft sachlich darauf hinaus, dass „das Israel Gottes" von Gal 6,16 „nicht für seine Stammesgenossen stehen [kann], die an Beschneidung und Tora festhalten" – auch nicht für jene Judenchristen, welche die Heidenmission des Paulus als Verrat am Judentum betrachteten, sondern allein für die wenigen Judenchristen, die seine Position teilten, und die Heidenchristen (127). Solche Aussagen bilden „ein schweres Hindernis" für eine heutige Ekklesiologie, welche das theologische Existenzrecht des Judentums des Zweiten Tempels und der Gegenwart nicht länger bestreiten möchte. Wenn nun „der kanonische Autor Paulus – offenbar, weil er widersprüchliche Antworten bietet – sowohl für als auch gegen die neue Haltung der Kirche[n] gegenüber Juden und Judentum beansprucht wird", bedarf es zur Behebung des Dilemmas der ausdrücklichen hermeneutischen Besinnung. Hier trifft F. den Grundentscheid: „Grundanliegen der exegetischen Arbeit ist es, Paulus als Menschen einer bestimmten Zeit und kirchengeschichtlichen Situation ernst zu nehmen. Das schließt aus, dass wir uns so auf ihn berufen, als spräche er direkt zu uns heute. Vielmehr ist sorgfältig zu prüfen, was die apostolische Verkündigung des Paulus an seine Gemeinden damals für das Verhältnis Israel – Heidenchristen beinhaltet. Erst dann können Folgerungen gezogen oder ausgeschlossen werden, die das heutige Verhältnis des Heidenchristentums bzw. der Heidenkirche(n) zu den Juden und zum Judentum betreffen" (128). Zwei Annahmen sind F. bei seiner Analyse der paulinischen Schriften wichtig: Paulus bietet keine Systematik (und auch keine Rechtfertigungs*lehre*, wohl eine Rechtfertigungs*botschaft*). Und: es gibt bei ihm eine Entwicklung bezüglich seines Verständnisses der Tora und des Heilsstatus „seiner nicht an Jesus als Messias glaubenden Stammesgenossen" (129). Paulus war seit dem Antiochenischen Zwischenfall (Gal 2) wegen seiner Angriffe gegen das jüdische Selbstverständnis Anfeindungen sowohl durch Juden als auch durch Judenchristen ausgesetzt. Wenn Paulus mit seiner Kollekte für die Jerusalemer Gemeinde (Röm 15,25ff) die „Annahme durch die judenchristliche Muttergemeinde" nicht gefährden wollte, dann musste er „eine deutliche Korrektur an seinen bisherigen Auffassungen vornehmen" (131). Diese findet sich in Röm 9–11, spannungsreich, ja widersprüchlich genug. F. bleibt in seiner Exegese nicht bei einer bloßen „Nacherzählung der widersprüchlichen Gedankenführung des Paulus in Röm 9 – 11" stehen. Vielmehr hält er die Frage für unabweisbar, ob man nicht, „wenn man mit Paulus die ‚heilsmittlerische Funk-

[1] Vgl. die Rezension von B. Schwank, in: EuA 82 (2006) 470–471.

[2] Vgl. dazu etwa 20, 25, 26, 27, 56, 79, 83, 110, 115, 128, 138, 177, 180, 217, 218, 267, 282, 303, 319, 320, 331, 337, 347, 363, 379, 386, 388, 397, 400.

[3] Vgl. etwa für das Neue Testament: Coenen, L. – Haacker, K. (Hrsg.), Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, Wuppertal 1996.

tion Israels für die Welt' als bleibend gültig erachtet, an entgegenstehenden Aussagen desselben Paulus Sachkritik üben" muss (142). F. bejaht die Frage. Aber er bejaht sie nicht dahingehend, dass er ein Paulus oder dem Neuen Testament gegenüber externes Kriterium zur Norm erhebt, sondern Sachkritik in einer NT-immanenten Lektüre treibt. Hier wird die alte hermeneutische Weisung, die Schrift durch die Schrift auszulegen, pointiert zur Kritik der Schrift durch die Schrift. Mit Franz Mussner, Michael Theobald, Peter von der Osten-Sacken u.a. sieht er besonders in Röm 9,4f; 11 und 15,6–13 die Erwählung Israels durch die Verweigerung des Glaubens an Jesus als Messias nicht aufgehoben. Diese Erwählung ist für F. von bleibender Qualität; das Nebeneinander von Israel und Kirche ist von theologischer Bedeutung. Die Themenfrage des Einzelbeitrags wird dahingehend beantwortet, dass „das (heiden-)kirchliche Selbstverständnis als ‚Volk Gottes' und ‚sacramentum mundi' mit Röm 9,4f und 11,28b.29 mit der *vorgängigen* Berufung des jüdischen Volkes in Verbindung zu bringen" ist (144).

F. will die vom Zweiten Vatikanischen Konzil angestoßene Erneuerung des Verhältnisses zum Judentum von den neutestamentlichen Wurzeln aus stützen. Er weiß sehr wohl, dass er bei der einen oder anderen Frage eine eher singuläre Position in der exegetischen Diskussion vertritt. Er tut dies aber stets in argumentativer Auseinandersetzung mit der je anderen Meinung. Und darin erscheint er dem Nichtexegeten meist plausibel und überzeugend, in jedem Fall aber diskussionswürdig – etwa bei seiner Erwägung, bei Jesus statt von einem Verständnis seines Sterbens als heilsnotwendig von einer Todesbereitschaft auszugehen (42ff) oder seiner These, dass Jesu Soteriologie sich innerhalb des biblisch-jüdischen Rahmens bewegt (73ff) und es „keine sündenvergebende Tätigkeit Jesu" gab (82ff), oder bei seiner Feststellung, dass der Glaube „der Heilsweg für Juden wie für alle Nichtjuden, die sich dem biblischen Gott zuwenden," ist; das jüdische Volk verwirkliche diesen Glauben „in der Ausrichtung des Lebens durch [die] und an der Tora" und der Christ „in der Ausrichtung des Lebens eben am ‚Gesetz Christi' (Gal 6,2)" (175). Manchmal verblüfft F., etwa mit seiner Gewissheit, dass Paulus die Jakobusklauseln missachtet habe (157ff), oder wenn er aus Röm 9,4f nicht wenige Bezüge zur Land-Thematik herausliest (179ff) oder wenn er meint, Jesus hatte beim Pessachfest in Jerusalem „wohl die Absicht, nach dem Fest nach Galiläa zurück zu gehen", und rät, die herkömmliche Anschauung aufzugeben, „Jesus habe bei seiner Jerusalem-Reise die feste Absicht gehabt, in der Stadt den stellvertretenden Sühne-Tod zu sterben" (253).

Der Sammelband hätte eine aufmerksamere Korrekturlesung verdient, sind doch ärgerliche Halbzeilenverdoppelungen (so z.B. bei den Seiten 146f, 191f oder 209f) oder eine Unzahl von überflüssigen Trennungsstrichen im Zeilenlauf stehen geblieben. Bei manchen Positionen erhofft man sich vom Autor weiteren Aufschluss. Was besagt z.B. seine Position, „dass [...] unser Christusglaube (der gewiss nicht mehr der jüdische Glaube Jesu ist) die Geltung der Zusage des Landes an das jüdische Volk durch seinen Gott einschließt", wenn damit ein Mehr als eine wohlwollende Kenntnisnahme der religiösen Beziehung der Juden zu ihrem Land gemeint ist (192)? Zum Weiterdenken regt auch seine Forderung einer Hinordnung des Gottesdienstes der Kirche auf den jüdischen Gottesdienst an, wenn dieser „Gottesdienst des Gottes Israels sein und bleiben will" (291). Dahinter mag die Forderung einer klaren Theozentrik des gemeindlichen Gottesdienstes stehen, aber auch eines intensiveren Rückgriffs gottesdienstlicher Leseordnung auf die Bibel Israels. Und in der Tat ist eine stärkere Berücksichtigung der bleibenden Verbundenheit der Kirche zum jüdischen Volk und Judentum in Gebet und Fürbitte und erst recht im Liedgut ein Desiderat des Gottesdienstes der Kirche. Wird solchem Desiderat entsprochen, dann wäre nicht nur ein Weg aus einer „schuldhaften Verstrickung in fast zweitausendjährige Judenfeindschaft" (V) beschritten, sondern eine exegetisch gestützte Lehre des Respekts, der F.s Studien erklärtermaßen dienen wollen, geistlich verankert.

Aachen Hans Hermann Henrix

Schnabel, Eckhard J.: **Der erste Brief des Paulus an die Korinther.** – Wuppertal: R. Brockhaus 2006. 1134 S. (Historisch Theologische Auslegung – Neues Testament), geb. € 49,90 ISBN: 3–417–29724–9

Ausgehend von der Feststellung, dass kein anderer neutestamentlicher Text „die konkrete Wirklichkeit einer christlichen Ortsgemeinde so deutlich [zeigt] wie die Briefe des Paulus an die Christen in Korinth, und kaum ein anderer Text des Neuen Testaments die Verbindung zwischen apostolischer Lehre und den lokalen gesellschaftlichen Gegebenheiten so deutlich [demonstriert] wie der Erste Korintherbrief", widmet sich Schnabel in der Einleitung (13–54) in mehreren Schritten einer Charakterisierung der Stadt Korinth, der Situation der christlichen Gemeinde und der Skizzierung der Reaktion des Paulus. Sch. unterstreicht den Charakter der Stadt als „römische Kolonie" (seit 27 v. Chr. „Verwaltungszentrum der senatorischen Provinz Achaia") und den durch den Handel bedingten wirtschaftlichen Wohlstand (vgl. 15–17). Somit sei für die Interpretation der Korintherkorrespondenz des Paulus stärker als bisher zu beachten, dass „römische Traditionen wichtiger [sind] als griechische" (16; vgl. u.a. 600: „Die Stadt war römische Kolonie und ist deshalb als römische, nicht als griechische Stadt zu behandeln"). Korinth bilde für Paulus aufgrund der bevorzugten Lage (zwei Häfen), ihrer Bedeutung und ihres Charakters „ein strategisches Zentrum für die Evangelisierung Griechenlands" (26).

Der durch zwei Informationsquellen – schriftliche Anfragen der Korinther und Berichte der Leute der Chloë – veranlasste Brief ist inhaltlich von den in den korinthischen (Haus-)Gemeinden aktuellen Themen bestimmt. Diese werden von Sch. doppelt abgeleitet: aus den die Christen von ihrer nichtchristlichen Vergangenheit her prägenden Lebensformen und von Konflikten, die sich durch die Annahme des christlichen Glaubens ergeben haben. So unterscheidet der Vf., aus verschiedenen Einzelthemen zu „Clustern" zusammengefügt, sechs „Konfliktsituationen": „Spaltungen in der Gemeinde" (1,10–4,21), „Prozessieren von Gemeindegliedern" (6,1–11), „Missstände beim Herrenmahl" (11,17–34), „Gaben des Geistes" (12–14); und sieben „Kompromisssituationen", das sind Bereiche, „in denen die korinthischen Christen Kompromisse mit den Werten und Traditionen der römischen Gesellschaft und Kultur geschlossen hatten": die „wilde Ehe eines Gemeindemitglieds" (5,1–13), „Ehe und Verlobung" (7,1–40), „Götzenopferfleisch und Götzentempel" (8,1–11,1), „Kopfbedeckungen im Gottesdienst" (11,2–16), „der Alltag und die Auferstehung" (15,1–58) (3f; vgl. 32f; 47). Paulus aber habe diese „konkrete[n] Schwierigkeiten" aus gesellschaftlichen Bedingungen und religiösen und ethischen Traditionen nicht nur mit praktischen Ratschlägen abgetan, sondern unter den „Horizont des Evangeliums von Jesus Christus", d.h. „unter den Horizont des Kreuzes", gestellt. Das führt Sch. zur These, dass in 1 Kor wie im Röm „das Kreuz Jesu Christi und die Gnade Gottes und die Bedeutung beider für den Gläubigen" zentrale Themen sind; „der Unterschied ist die Anwendung dieser Themen auf verschiedene konkrete Lebensbereiche der Gemeinde und des einzelnen Gläubigen" (35).

In der umstrittenen Frage der literarischen Integrität von 1 Kor entscheidet sich Sch. nach Vorstellung der verschiedenen Teilungshypothesen gut begründet für die Einheitlichkeit. Eine Aufteilung in mehrere, ursprünglich selbständige Briefe sei „unnötig" (39–42).

Dem Miteinander von geschichtlich-konkreten Weisungen und grundsätzlich-theologischer Normierung in 1Kor trägt der Vf. in der Struktur der exegetischen Analyse Rechnung. Auf eine eigenständige Übersetzung (I) folgen (II) Bemerkungen zu Kontext, Aufbau, literarischer Form bzw. Gattung, zum theologischen und historischen Hintergrund, sowie textkritische Anmerkungen; nach der Einzelversexegese (III) schließt (IV) eine Zusammenfassung mit der Bestimmung des Ziels des jeweiligen Abschnitts, z.T. seiner Wirkungsgeschichte, sowie seiner Bedeutung für die Gegenwart, die Textanalyse ab.

Zwischen dem einleitenden Abschnitt zur Auslegung von „Gruß und Danksagung" 1,1–9 (55–79) und dem „Briefschluss" 16,1–24 (996–1036) folgt der Vf. der vorgestellten Charakterisierung der Abschnitte mit der wechselnden Bezeichnung „Konflikt" bzw. „Kompromiss". Der Kommentarteil (55–1036) wird ergänzt durch vier Abbildungen zu Korinth, Verzeichnissen zur Literatur (1041–1093), zu Autoren (1094–1114) und griechischen Wörtern (1115–1116) sowie einem Stichwortverzeichnis (1116–1134).

Die Überschriften zu den Einzelabschnitten machen bereits deutlich, wie Sch. den 1 Kor versteht. Es ist gleichsam eine auf Lösung zielende Situationsbeschreibung der christlichen Gemeinde. Damit ist der Grundcharakter der Kommentierung vorgezeichnet.

Paradigmatisch seien einige Abschnitte angesprochen, die nach Sch. für das Leben der Gemeinde und für das Evangelium des Paulus zentral sind: die mit der Kreuzesbotschaft verknüpfte Kritik an „Spaltungen in der Gemeinde" in Kap. 1–4; die Diskussion um „Ehe und Verlobung" in Kap. 7; die Fragen zu „Götzenopfer und Götzenopferfleisch" in Kap. 8–10; die Anweisungen zum Verhalten von Männern und Frauen im Gottesdienst in 11,2–16; schließlich Kap. 15 als „Höhepunkt des Briefes" mit der Beschreibung der Auferstehung als „Triumph Jesu Christi über alle feindlichen Mächte und als endgültige Umwandlung unserer vergänglichen menschlichen Natur in eine Natur, die Gottes Herrlichkeit in einer vollkommenen Weise widerspiegelt" (47f).

Sch.s Grundverständnis der Lebensbedingungen der christlichen Gemeinde in Korinth prägt gleich die Bestimmung des den Kap.n 1–4 zugrunde liegenden Konflikts (79–270). Für die von Paulus kritisierten Auseinandersetzungen sieht Sch. „nicht primär theologische, sondern in erster Linie sozioökonomische und philosophisch-rhetorische Ursachen" (81). Das sind einerseits Auswirkungen der gesellschaftlichen Strukturen, die durch die römische Institution des *patronus* und der von ihm politisch und wirtschaftlich abhängigen *clientes* bedingt sind; andererseits stehen im Hintergrund „Statusfragen", die in der Entscheidung v.a. gebildeter Christen für „rhetorische Eloquenz" und dem davon abgeleiteten „herausragenden Status eines bestimmten Lehrers" begründet waren (vgl. 90–92; 95; 106–108; auch [zu 3,1–17] 185f; 188f; 208; 216f; u. ö.). Den an „Statusfragen und Loyalitätsbegründungen gegenüber prominenten Lehrern" orientierten Christen (122; vgl.135f) stelle Paulus die Botschaft vom Kreuz als dem „Ort der sühnenden Gegenwart Gottes" gegenüber (vgl. 114f), „eine Verkündigung, die weder durch rhetorische Eloquenz noch durch argumentative Stringenz einleuchtend und überzeugend ‚gemacht' werden kann" (158). Mit guten Gründen wird die „Parole" ἐγὼ δὲ Χριστοῦ in 1,12 nicht als Beleg für eine „Christus-Partei in der korinthischen Gemeinde" ausgewertet, sondern (mit Verweis auf 3,21–23) als „Korrektiv", um die Absurdität des Streites um Personen aufzuzeigen (vgl. 80; 95f). – In der Auslegung dieses für

das paulinische Evangelium zentralen Textes vermag der Vf. ein lebendiges, bisweilen vielleicht zu detailreich rekonstruiertes Bild von einer Gemeinde zu zeichnen, die unter den Bedingungen ihrer traditionellen Sozialstrukturen und Wertmaßstäbe das Evangelium zu leben versucht. Sie muss sich aber von Paulus belehren lassen, dass Gottes Offenbarung in Jesus, dem Gekreuzigten, „die in der römischen Gesellschaft gültigen Maßstäbe zur Beurteilung von Verkündigern außer Kraft [setzt]" (270).

Die Orientierung vieler, v.a. wohlhabender Christen an den „Werte[n] der römischen Gesellschaft und Kultur" sieht Sch. durch die in 6,1–11 geschilderten Prozesse von Gemeindemitgliedern vor heidnischen Gerichten, die sich in der Regel nur die „gesellschaftlich Höherstehenden" leisten konnten, bestätigt (vgl. 301–326). Ähnliches gilt für die in 11,17–34 angesprochenen, die Mahlgemeinschaft belastenden Spannungen, die im „rücksichtslosen Verhalten von wohlhabenden Gemeindemitgliedern" gegenüber „bedürftige[n] Mitchristen" beim Herrenmahl ihren Grund hatten (vgl. 625–675). Für Paulus liege der Akzent in 11,17–34 nicht auf der Feier des Abendmahls im engeren Sinn und damit verknüpften Fragen, etwa zu den Einsetzungsworten, sondern auf der Forderung nach einer „Korrektur gemeinschaftsschädigender Missstände in der korinthischen Gemeinde, die auch bei der Feier des Herrenmahls soziale Ursachen haben" (673f).

1Kor 7 („Ehe und Verlobung"), eine Antwort des Paulus auf schriftliche Anfragen, rechnet Sch., wie auch den Abschnitt 5,1–13 (270–301), zu den Texten, „in denen es um Kompromisse geht, die Christen mit Werten der römischen Gesellschaft eingehen [können]" (350f; vgl. 348–426). V.7,1b sei „Zitat eines korinthischen Mottos", welches Paulus in den folgenden Versen kommentiere. Zur Erklärung dieser Position korinthischer Christen hält Sch. aus der Fülle der in der Forschung vorgeschlagenen, kontroversen Auslegungen (der Vf. zählt 12 auf) Beeinflussung durch kynische und stoische Philosophie, aber auch durch jüdische Askese bzw. durch eine Hungersnot ausgelöste eschatologische Spekulationen für „plausibel" (354–357; vgl. auch 363; 423). Paulus konzentriere sich in Kap. 7 auf zwei Themen: sexuelle Enthaltsamkeit von Eheleuten und Vorteil der Ehelosigkeit. – Da die Position einiger Christen (V.1b) und die Kommentierung des Paulus durch aktuelle Verhältnisse bedingt sind, insbesondere eine „intensive Naherwartung" oder die in V.26 angesprochene „gegenwärtige Notlage", hält Sch. (mit H. Merklein) eine allgemein gültige Übertragung der Position des Paulus, nämlich die vom Apostel favorisierte Ehelosigkeit, für problematisch (423–426; vgl. 350; 354: keine „systematische und umfassende Lehre über die christliche Ehe").

Im Hintergrund der Kap. 8–10 steht nach Sch. mit dem Thema „Götzenopferfleisch und Götzentempel" ein weiterer Bereich, in welchem Christen „Kompromisse mit den säkularen Werten und Verhaltensweisen der Umwelt" eingegangen sind (426; 426–587). Die kompromissbereite Haltung der „Starken" bzw. „Progressiven" könnte begründet sein im Anspruch der „Erkenntnis" (8,1) (vgl. 439f) bzw. in der Devise „alles ist erlaubt" (10,23) (vgl. 565); oder dahinter steht das von Paulus nachdrücklich anerkannte theologische Argument, dass es „keine Götzen in der Welt" gibt (8,4–6; der Abschnitt zählt nach Sch. zu den „theologisch wichtigsten Texten in den Paulusbriefen", behandelt er doch die zentralen Fragen „nach der Existenz der vielen heidnischen Götter", der „Existenz des einen wahren Gottes" und der „Beziehung zwischen dem einen wahren Gott und Jesus Christus, dem auferstandenen Herrn" [434; vgl. 431; 584]). Paulus betont nach Sch. in diesen Kapiteln die Unvereinbarkeit des christlichen Glaubens mit dem Besuch von Götzentempeln und der Teilnahme an dort veranstalteten Festmählern; die seien als „Götzendienst" (10,7.14) und „Sünde" (vgl. 8,7–13) zu verurteilen (vgl. 431f; 580–583). – Während üblicherweise, m. E. vom Text her gestützt, das innergemeindliche Problem des Verhältnisses von „Starken" und „Schwachen" im Mittelpunkt gesehen wird, meint Sch., Paulus sehe die Gefährdung der korinthischen Christen in der Teilnahme an Götzenmahlzeiten und den bei diesen Gelegenheiten angebotenen „sexuellen Vergnügungen" (vgl. 580f). Es ist aber doch auffallend, dass diese Thematik in den Kap.n 8–10 nicht angesprochen wird. Auch die Warnung vor dem πορνεύειν in 10,8 ist wohl nicht von den Kap.n 5 und 6 her zu interpretieren; die V.7 voranstehende Warnung vor Götzendienst (Zitat aus Ex 32,6) legt es vielmehr nahe, „Unzucht" hier als „Metapher für Götzendienst" (H. Merklein, 1 Kor II 249) zu deuten.

Die Anweisungen zum Verhalten von Männern und Frauen im Gottesdienst 11,2–16 (587–625) sind nach Sch. wiederum aus zeitgenössischen römischen Konventionen zu erklären. Die Kopfbedeckung, d. i. die über den Kopf gezogene Toga oder das *pallium*, galt bei Männern als Zeichen eines besonderen, elitären Anspruchs; beim Gebet und bei prophetischer Rede in der Gemeinde würde damit, so die Kritik des Paulus, an Stelle der Ehre Jesu Christi die herausgehobene gesellschaftliche Stellung des Verkünders betont. Umgekehrt galt die Kopfbedeckung der Frau, die über den Kopf gezogenen Stola oder *palla*, in der römischen Welt als „Symbol für Sittsamkeit und Keuschheit"; die christliche Frau, die ohne diese übliche Kopfbedeckung in der Gemeinde auftrat, gab mit diesem „Tabubruch" das Signal, dass für sie „die traditionellen Werte der treuen Ehefrau" keine Gütigkeit mehr besaßen (622f). Ausdrücklich verweist Sch. dabei auf einen ihm „wichtig" erscheinenden Punkt, dass nämlich Paulus „ganz selbstverständlich" davon spreche, „dass Frauen in der Gemeindeversammlung beten und prophetisch reden" (625; vgl. 605).

Das als „längste Behandlung eines Einzelthemas" einzustufende Kap. 15 ist nach Sch. veranlasst durch die in V.12 zitierte Meinung einiger Gemeindemitglieder, es gebe „keine leibliche Auferstehung" (912; vgl. 862–866; 869f; 909–912; 953); und diese Einstellung sei verknüpft gewesen mit einer „hedonistischen Lebensweise", die der Vf. immer wieder als Einstellung v.a. wohlhabender Kreise voraussetzt (vgl. 864f; 870; 949f; 952; 954). – Die auf 15,32b gestützte Behauptung, es habe „offensichtlich [!] ein Zusammenhang zwischen der Leugnung der Auferstehung der Toten und der permissiven Lebensweise [bestanden], die einige Korinther praktizierten" (950), erscheint allerdings recht gewagt.

Abschließend ist festzuhalten:

Es handelt sich um eine im besten Sinn des Wortes historisch-kritische Auslegung, mit dem Ziel, einerseits auf der Basis einer soliden einzelexegetischen Analyse die Situation der Gemeinde von Korinth unter den weithin noch bestimmenden „säkularen Werten der römischen Gesellschaft" (216; vgl. 268) zu beschreiben; andererseits unterstreicht der Vf. immer wieder die zentrale Bedeutung der Botschaft vom gekreuzigten und auferweckten Messias Jesus, in dessen Dienst Paulus sich gestellt sieht.

Mit dem Hinweis auf den von Paulus betonten, „für Christen einzig gültigen Maßstab", nämlich „den Kreuzestod Jesu, der alles christliche Denken und Handeln bestimmt", verknüpft Sch. die Frage nach der bleibenden Relevanz der paulinischen Botschaft. Da Paulus in Korinth bei der „Verkündigung des Gekreuzigten" nicht nur den Inhalt, sondern auch „die Form der Verkündigung" anmahnt, sei zu fragen, ob nicht mit dem Einsatz „zeitgenössischer Kommunikationsstrategien" im Urteil des Paulus die Gefahr gegeben sei, dass, anstatt das „Wirken Gottes" im Kreuzestod Jesu zur Sprache zu bringen, im Vordergrund der Versuch steht, den Glauben auf „menschliche Weisheit" bauen zu wollen (vgl. 158f).

Bisweilen gewinnt man allerdings auch den Eindruck einer gekünstelten Bestimmung der dem Text zugrunde liegenden Ereignisse:

- Die Rekonstruktion des Weges des Paulus von Philippi nach Korinth mit dem Hinweis, Lukas sei „offenkundig in Philippi geblieben" (23), hat im Text selbst keinen Anhalt.
- In 1Kor 2,1–5 schaut Paulus zwar auf „den Beginn seiner missionarischen Arbeit in Korinth" zurück (150); diese Verse müssen aber nicht als Hinweis auf die „Gründung der Gemeinde" interpretiert werden (so aber 164 und 24 mit der problematischen Begründung, Aquila und Priscilla hätten „offensichtlich" in Korinth nicht missioniert).
- Die Aussage, Jesus habe seine Schüler nicht umsonst „drei Jahre lang geschult" (218), trägt nachösterliche Perspektiven in das Wirken und die Verkündigung Jesu ein.
- Der Vorschlag einer zeitlichen Reihung der in den Evangelien, in Apg und bei Paulus erwähnten Erscheinungen (vgl. 890–892) ist abzulehnen; denn in vielen Fällen ist mit sekundären nachösterlichen Bildungen zu rechnen, etwa bei der Erscheinung vor den Frauen nach Mt 28,9–10.
- Die Grundthese der literarischen Integrität von 1Kor spricht nicht gegen die gut begründete Annahme einer späteren Erweiterung in 1,2 in der Wendung „mit allen [...] an jedem Ort", v.a. wenn man die Intention dieses deutlich erweiternden Zusatzes bezogen sieht auf „die Ausbreitung des Evangeliums in der Welt" (63).
- Gegenüber der Position, die VV.14,34f seien als ursprünglicher Bestandteil von 1Kor, also als von Paulus geschrieben, anzusehen (vgl. 828f; 842–850), ist mit der Mehrheit der Exegeten von einer nachträglichen Glosse auszugehen.

Die Beurteilung eines Textes als Glosse ist zwar eine „ultima ratio", sollte aber wie etwa in diesem Fall nicht als „ein Akt der Verzweiflung" diskreditiert werden. Auch die Erklärung mit im Hintergrund stehenden „kulturelle[n] Fragen", dass nämlich Frauen ihre Fragen zu „Prophezeiungen ihrer Ehemänner, Väter oder Vormünder" zu Hause stellen sollten, um den „Anstand" für Haus und Gemeinde zu wahren, ist auf die vom Kontext her keineswegs nahe liegende Einschränkung angewiesen, in VV.34–35 gehe es um „Beratungen und Lehrgespräche der Männer" (vgl. 843–845).

Solche Anfragen können den Wert des Kommentars in der noch jungen Reihe „Historisch Theologische Auslegung" nicht mindern. Man darf ihn mit anderen bedeutenden Auslegungen des 1 Kor aus jüngerer Zeit auf eine Stufe stellen.

Ausdrücklich positiv anzumerken ist die Ergänzung der sehr gut lesbaren, vom Text her bestens abgesicherten und den neuesten Stand der Forschung berücksichtigenden Exegese durch kurze Exkurse sowohl zu theologischen Begriffen (etwa σταυρός [114f], πίστις [157], μισθός [197–199], zum Herrenmahl [626–629], χάρισμα [692–695;742f]; ἀγάπη [758–760], die Taufe für die Toten [941–944]), als auch zu anderen Themen (u.a. zur römischen Gesellschaft [90–93], zum Prozesswesen [305f; 312f], zu Prostituierten und Hetä-

ren [339f], Götzenopferfleisch [437f], zum römischen Atriumhaus [641f]).

Freiburg i. Br. Lorenz Oberlinner

Dogmatik

Busch, Eberhard: **Gotteserkenntnis und Menschlichkeit.** Einsichten in die Theologie Johannes Calvins. – Zürich: TVZ 2005. 179 S., pb € 18,80 ISBN: 3–290–17366–6

„Ubi cognoscitur Deus, etiam colitur humanitas: Wo Gott erkannt wird, da wird auch Menschlichkeit gepflegt" (Komm. zu Jer 22,16: CO 38,388). Dieses Zitat von Johannes Calvin stellt Eberhard Busch seinem Buch voran, welches zur besseren Kenntnis der Theologie des Reformators (auch unter Theologen und Theologinnen) beitragen möchte. Dazu werden in sieben je für sich verständlichen Abschnitten Themen aufgenommen, die charakteristisch für das Denken Calvins sind, zugleich aber aktuelle Fragestellungen (z. B. ökumenische Verständigung in der Rechtfertigungstheologie, Kirchenbild, Demokratie) betreffen.

Dass es nicht darum geht, Calvin zu idealisieren, wird gleich auf den ersten Seiten offenkundig. Sie befassen sich mit Calvins Rolle im Prozess gegen Michael Servet. Hier habe er eher mit der Parole gehandelt: „Ehre sei Gott, und sei es *auf Kosten* der Menschlichkeit!" (16). Gewürdigt im Streit um das Bekenntnis zum dreieinen Gott wird jedoch Calvins Bestreben, Dogma und Heilserkenntnis zusammenzuhalten. In puncto Rechtfertigungslehre wird die Vermutung, es habe reformierterseits nie gravierende Unterschiede zur katholischen Position gegeben (W. Kasper), mit einem Fragezeichen versehen. Calvin habe sich scharf gegen das tridentinische Rechtfertigungsdekret gewendet, insofern ihm dieses die Exklusivität der Rechtfertigung allein aus Gnade zu verraten schien. Aufschlussreich ist B.s Versuch, die Prädestinationslehre Calvins im Kontext der Auseinandersetzung mit dem Renaissance-Humanismus verstehbar zu machen. Vermisst habe ich hier allerdings einen Hinweis auf den existentiellen Sitz im Leben der Erwählungslehre, wie ihn Heiko A. Oberman erschlossen hat. Aus katholischer Perspektive lohnenswert sind B.s Darlegungen zu Calvins Verständnis des von ihm hochgeschätzten Abendmahls. Beachtung verdienen schließlich Reflexionen zur „Wegbereitung" demokratischen Denkens durch die Theologie Calvins. Dieser könne zwar nicht anachronistisch ein „Verfechter moderner Demokratie" genannt werden, habe aber durch die Relativierung irdischer Autoritäten angesichts der Souveränität Gottes und durch seine Optionen für die Gestaltung der Kirche (Teilhabe aller Christgläubigen am dreifachen Amt Christi, Aufteilung der kirchenleitenden Ämter als eine Art „Gewaltenteilung", synodales Prinzip) in eine demokratische Zukunft vorausgewiesen.

Eine Art roter Faden durch die verschiedenen Beiträge ist mit dem Titel vorgezeichnet. Calvins Ansatz wird als Ellipse mit zwei Brennpunkten dargelegt. Der eine Brennpunkt entspricht dem gängigen Calvin-Bild: „Calvins theologische Zentralerkenntnis lässt sich mit der Formel der ‚Souveränität Gottes' bezeichnen" (145). Zu Recht hebt B. aber hervor, dass die Souveränität Gottes sich im Verständnis Calvins nicht in Konkurrenz zum Menschen durchsetzt (vgl. 144.168). „Calvins Theologie hat [...] nicht einen, sondern zwei Brennpunkte: ‚Ehre Gottes' (seine gerechte Souveränität) und ‚Heil des Menschen' (seine Erlösung durch Gottes Barmherzigkeit)" (145). Als Illustration dient B. ein Zitat aus dem Genfer Katechismus von 1545: „Gott hat nach seiner unendlichen Güte alles so eingerichtet, dass nichts zu seiner Verherrlichung dient, was nicht auch zugleich uns heilsam ist".

Mögen solche Einsichten zur Theologie Calvins sich bis zum 500. Jahrestag seiner Geburt im Jahre 2009 weiter durchsetzen – auch mit Hilfe des hier vorgestellten Bdes, der wegen seiner Fachkenntnis und insbesondere seiner kundigen Nähe zu den Quellentexten überzeugt.

Chur Eva-Maria Faber

Lochbrunner, Manfred: **Hans Urs von Balthasar und seine Philosophenfreunde.** Fünf Porträts. – Würzburg: Echter 2005. XII, 236 S., kt € 19,80 ISBN: 3–429–02740–3

Immer wieder ist M. Lochbrunner durch einschlägige Monographien und einzelne Beiträge zum Werk und v. a. zur Biographie des Schweizer Germanisten und Theologen Hans Urs von Balthasar hervorgetreten. Im Blick auf die bereits geleistete Forschungsarbeit ist es nicht zu hoch gegriffen, wenn man den Vf. als *den* Kenner der Biographie Balthasars im deutschsprachigen Raum bezeichnet. In der Tat dienen die einzelnen Forschungsarbeiten dem großen Vorhaben, eine umfassende Biographie Balthasars zu schaffen. Auch das vorliegende Buch steht in diesem Zusammenhang, was der Vf. eigens hervorhebt (XI, 6f). Klassische Archivarbeit, Studium von Manuskripten und vielfältige Gespräche haben es der Vf. ermöglicht, fünf Philosophenfreunde zu porträtierten, die auf Balthasar sowohl einen persönlichen als auch einen werkgeschichtlichen Einfluss hatten, wenngleich in unterschiedlicher Intensität: Josef Pieper (1904–1997), Romano Guardini (1885–1968), Joseph Bernhart (1881–1969), Alois Dempf (1891–1982) und Gustav Siewerth (1903–1963). Jedes Kap. schließt mit der Auflistung der Briefe und anderer Quellen. Nach den fünf vergleichenden biographischen Studien bilanziert der Vf. in systematischer Absicht.

In der Einleitung (1–7) gibt der Vf. Rechenschaft über die getroffene Auswahl. Neben freundschaftlicher Verbundenheit mit Balthasar empfahl insbesondere die Quellenlage die fünf biographischen Studien, nämlich im Nachlass aufzufindende und auszuwertende Korrespondenzen. Das Fehlen bzw. Nichtauffinden entsprechender Primärquellen und noch verschlossene Archive haben zu der Entscheidung geführt, zwei Philosophenfreunde nicht vorzustellen, obgleich sie lebens- wie werkgeschichtlich einen kaum zu unterschätzenden Einfluss hatten: Rudolf Allers (1883–1963) und v. a. Erich Przywara (1889–1972). Noch lebende Philosophen, wie z. B. Ferdinand Ulrich oder Peter Henrici, lässt der Vf. gemäß dem Standard historischer Arbeit aus. Im Mittelpunkt dieses Buches steht die Auswertung der Korrespondenzen; deren Zeiträume bestimmen im Wesentlichen die Gliederung (mit einer Ausnahme).

Geschickt plaziert der Vf. die Auswertung der Korrespondenz zwischen Balthasar und Josef Pieper an den Anfang (9–53), denn die erste Begegnung mit Pieper steht im Zusammenhang mit jenen entscheidenden Exerzitien des Germanistikstudenten Balthasar in Wyhlen, Herbst 1927, bei denen er nach eigener Auskunft unmittelbar vom Ruf Gottes getroffen wurde und die somit den Grund legen halfen für alles weitere, das sich aus diesem Anfang der Berufung entwickelte. Aus der ab Oktober 1934 dokumentierten, langjährigen Korrespondenz sind folgende Punkte bemerkenswert: Der Münsteraner Philosoph unterbreitet Balthasar den Vorschlag, eine ontologische Studie über das Denken des Thomas von Aquin anzufertigen. Der Angefragte stimmte dem Vorschlag zu, dessen Verwirklichung jedoch an den Verantwortlichen des Jesuitenordens scheiterte, in den Balthasar mittlerweile eingetreten war. Seine Oberen verpflichteten ihn zum gewissenhaften Studium der Theologie und untersagten deshalb weitere Ausflüge in die Philosophie. Interessant ist der Hinweis aus einem Brief Balthasars über negative Theologie, mit dem er Piepers Aufsatz über das negative Element in der Philosophie des Thomas von Aquin kommentiert. Danach muss alles Nichtwissen und „Negative", das man in Philosophie und Theologie über die endliche Realität und Gott aussagt, das Positive unerschöpflicher Fülle zum Ausdruck bringen. Auch Glaube und Hoffnung würden als „negative" Momente der liebenden eschatologischen Gottesschau erhalten bleiben, weil Gott als unendliches Geheimnis geschaut wird. Das negative Element darf demnach nicht bloß als ein erkenntnistheoretisches Scheitern des Menschen am Übermaß Gottes und an der abbildlichen, geheimnisvollen Schöpfung verstanden werden, sondern als Signum einer unerschöpflichen Beziehung. Aus dem Briefwechsel erfährt man auch einiges über Dritte: z. B. über Balthasars Sympathien für Gustav Siewerth. Das gescheiterte Projekt „Klarstellungen" zur Situation von Theologie und Kirche nach dem Konzil kommt genauso postalisch zur Sprache wie die Gründung der „Internationalen katholischen Zeitschrift. Communio". Im auswertenden Rückblick auf die langjährige Freundschaft setzt der Vf. Pieper und Balthasar in eine gleichsam typologische Entsprechung von Philosophie und Theologie.

Als „Spiegel" der literarisch orientierten, ästhetisch ansetzenden Theologie Balthasars deutet der Vf. das Werk des Philosophenfreundes Romano Guardini (55–89), dessen Nachfolger an der Münchener Universität Balthasar hätte unter Umständen werden können. Der Vf. entdeckte und dokumentiert (71–73) eine in der Balthasar-Bibliographie bislang nicht angeführte, unveröffentlichte Rezension der Enciclopedia Filosofica (1957–58), bei deren Übersetzung auch Guardini mitarbeiten sollte. Guardini machte die Besprechung Balthasars dem italienischen Verlag zwecks Werbung zugänglich.

Joseph Bernhart lernt den 27jährigen Balthasar 1932 kennen und erfasst sofort dessen Beschlagenheit (91–115). Diese Einschätzung bezeugt der Taschenkalender, auf den Vf. zurückgreifen konnte. Man erfährt außerdem, dass Balthasar kompetenten Rat suchte wegen der Veröffentlichung seiner Diss., die er zu einem monumentalen Werk über Letzthaltungen in Philosophie und Literatur erweiterte, was bei ihrer Abgabe bereits geplant war. Die Briefe dokumentieren die Begeisterung Bernharts für den Johannes-Kommentar Adrienne von Speyrs oder auch den Einfluss von Bernharts tragischer Weltsicht auf verschiedene Werke Balthasars. Nach Einschätzung des Vf.s hat die schriftstellerische Existenz beide geeint, die sich aufgrund ihrer – wenngleich in der Konsequenz sehr unterschiedlichen – Lebensentscheidungen ergaben: Bernhart, der aus dem Priesterberuf ausschied, Balthasar, der den Jesuitenorden verließ zugunsten der Johannesgemeinschaft.

Wie schon im Fall von Bernhart ist auch Alois Dempf von universellem europäischem Geist und darum fast von selbst ein potentieller Gesprächspartner Balthasars (117–141). Bei der wissenschaftlichen Auswertung der Schriftstücke weist der Vf. einmal mehr auf Datierungsprobleme hin aufgrund der von Balthasar oft unterlassenen Datierung seiner Briefe und Karten. In mühsamer Kleinarbeit wird die Chronologie der Schriftstücke rekonstruiert. Sie dokumentieren einen Zeitraum von knapp zwanzig Jahren. Briefe von Dempf an Balthasar konnten noch nicht berücksichtigt werden. Folglich fokussiert der Vf. die Relevanz der Korrespondenz hinsichtlich ihres Absenders. Persönliches wird zur Kenntnis gebracht: dass die Freundschaft mit Dempf auch durch rauhe Töne nicht gefährdet wurde. Enttäuscht über die unverhoffte Abwesenheit Dempfs bei einem Schelling-Kongreß 1954, nennt Balthasar den Vermiss-

ten auf einer Ansichtskarte ein „Scheusal" und die Tagungsteilnehmer „eine muntere und selten-vollständige Gespenstergesellschaft" (127). Man erfährt von Balthasars intensivem und erfolgreichem Werben um Dempfs Mitarbeit bei Tagungen der Studentischen Schulungsgemeinschaft und Akademischen Arbeitsgemeinschaft, über Veröffentlichungen Dempfs im Johannesverlag („Die Weltidee"; „Weltordnung und Heilsgeschichte"). Der Vf. zitiert ebenso die ansonsten schwer zugängliche und in die Balthasar-Bibliographie noch aufzunehmende Rezension des Werkes von Dempf „Die unsichtbare Bilderwelt" (1959) (129–130). Der Vf. belegt anhand der Korrespondenz Balthasars Einsatz für Siewerth als Nachfolger von Dempf in München. Interessant ist Balthasars Antwort auf Dempfs Kritik an Balthasars Barth-Buch; die Briefe geben Hinweise auf Balthasars Arbeit an der Ästhetik.

Das Kap. über Gustav Siewerth (143–188) bietet u. a. zur Genese von dessen Werk „Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger", das 1959 im Johannes Verlag erschien, aufschlussreiche Briefdokumente. Ihnen ist der ursprüngliche Plan zu entnehmen (1957), nach dem nur ein wenig umfangreiches Buch zur Thematik „Heidegger und die Gottesfrage" in Angriff genommen werden sollte. Aus dem Projekt erwuchs jedoch allmählich das umfangreiche Gesamtwerk. Von einem „Paukenschlag" (150), der das ganze Projekt hätte zum Scheitern führen können, weiß der Vf. zu berichten: In einem längeren Brief vom 28.11.1958 erklärt Balthasar seine inhaltliche Distanz zu den Invektiven, in denen sich Siewerth gegen Jesuitenphilosophen wegen ihrer „Seinsvergessenheit" und „Verbegrifflichung" des Seins ergeht. Fast ultimativ wird Siewerth vor die Alternative gestellt: entweder Korrektur oder Suche nach einem anderen Verlag. Siewerth scheint zumindest in dem Maß auf Balthasars Kritik eingegangen zu sein, dass sein Werk im Johannes Verlag gedruckt werden konnte. Der Sache nach hat Siewerth aber keineswegs etwas von seinen massiven Anfragen an die Barockscholastik zurückgenommen. Im übrigen hat Balthasar Siewerths Deutung des nachthomasischen Seinsverständnisses in seinem Werk „Herrlichkeit. Im Raum der Metaphysik" übernommen, worüber er auch „Rechenschaft" gibt und worauf der Vf. ebenfalls hinweist. Für den Vf. ist der Umgang Balthasars mit Siewerths „Schicksalsbuch" ein Beleg für Balthasars aktive Rolle als Verleger.

Im systematischen Schlussteil seiner Studie (189–226) erörtert der Vf. das strittige Konzept einer christlichen Philosophie, für das die Philosophenfreunde Balthasars eintraten. Konsequent diskutiert der Vf. die Möglichkeit einer Philosophie aus der Mitte des Christentums heraus, die dennoch nicht zum hölzernen Eisen (Heidegger) verkommt, sondern mit eigener, in der Vernunft allein gründender Methode die menschliche Offenheit für das Göttliche und Religiöse thematisiert – eine Offenheit, die bereits die griechische Philosophie kennzeichnete, weshalb sie zum Anknüpfungspunkt der Theologie wurde. Gegenüber dem Trend zum „pensiero debole" nehme christliche Philosophie das Ganze der Wirklichkeit in den Blick durch den Grundakt des Staunens, der nicht nur anfänglich, vielmehr durchgängig für das Philosophieren bestimmend sei. Liebe zur Weisheit, nicht zum bloßen Wissen (so eher Hegel), die sich an der Weisheit Gottes orientiert, sei das Proprium christlicher Philosophie. Der Vf. profiliert Balthasars eigenen philosophischen Ansatz anhand des Epilogs der Theodramatik. Der Grundriss einer Kathedrale dient der Orientierung. Die christliche Philosophie positioniert sich auf der Schwelle zwischen fundamentaltheologischer Vorhalle und theologischem Dom, der die unableitbaren Mysterien des Glaubens birgt. Der Philosophie weist Balthasar die Aufgabe zu, die Transzendentalien des Seins auszuloten, die, da Offenbarung nicht „seinsjenseitig" zu verorten ist, ebenso deren Ereignisraum präformieren und daher die Theologie entsprechend strukturieren: als Ästhetik der sich in Schönheit und Herrlichkeit zeigenden Offenbarungsgestalt („Herrlichkeit"); als Dramatik des göttlichen Handelns im Horizont des Guten („Theodramatik") und gemäß der Logik des Wahren der Wirklichkeit („Theologik"). Der Vf. erläutert Balthasars Annahme einer Realdistinktion zwischen dem nicht subsistierenden Seinsakt und dem Seienden. Diese Unterscheidung, die er u. a. aus G. Siewerths Ontologie aufgreift, ist einerseits Thema der Philosophie, andererseits – in letzter Auflichtung – allein trinitätstheologisch zu deuten: als Abbild der Differenz-Einheit von göttlichem Wesen und divinen Personen. Dem Vf. zufolge zeigt sich an dieser Stelle besonders die reziproke Verschränkung von philosophischer und theologischer Seinsauslegung. Aber auch der Verweis auf die innergöttliche Andersheit des Sohnes als Urbild gottexterner kreatürlicher Andersheit erhelle Balthasars These von einem allein theologisch auslotbaren, philosophisch gänzlich unzugänglichen Abgrund zwischen ewigem und endlichem Sein. Als philosophische Seinsdeutung unter der regulativen Idee der Trinität stellt der Vf. die „Theologik II" vor, in der die kreatürlichen Bestimmungen analysiert werden, in denen sich die trinitarische Selbstmitteilung ereignen kann. Kurz: „In der vom trinitarischen Mysterium her durchlichteten ‚Analogia entis' vollzieht sich ihre Transposition zu einer ‚Analogia Caritatis'." (200). Der Vf. rekurriert mit dieser Interpretation auf seine 1981 erschienene Diss., mit der er anhand des Terminus „Analogia Caritatis" eine maßgebliche Darstellung und Deutung der Theologie von Balthasars vorlegt.

Überzeugend kann der Vf. erläutern, dass Balthasar das Verhältnis von Philosophie und Theologie nach dem Muster des Verhältnisses von Natur und Gnade entfaltet, und zwar gemäß dem thomasischen Paradox der strebenden Bezogenheit des Menschen auf die – auch um des Menschen willen – unerzwingbare Gnade. Die Erfüllung des Erstrebten versteht Balthasar jedoch nicht als bloße Befriedigung menschlicher Bedürfnisse, sondern als Ruf in den Dienst an der Verherrlichung Gottes. In dieser Befähigung zur Gottesliebe liegt die definitive Erfüllung, auf die hin Gott den Menschen geschaffen hat. Die Philosophie partizipiert an dieser Dynamik, an der Christozentrik der Schöpfung. Und die heilende Wirkung der Gnade ermöglicht eine Erkräftigung des von der Sünde bedrohten philosophischen Denkens. Der Vf. stellt zu Recht heraus, dass die porträtierten Philosophen ebenso Balthasars literaturtheologische Initiative teilen, wenngleich in differierendem Zuschnitt, indem sie das philosophische Denken in eine Begegnung mit der Literatur führen. Hierin erkennt der Vf. eine in die Zukunft weisende Form von Interdisziplinarität.

Zweifellos beweist der Vf. einmal mehr seinen meisterlichen Umgang mit den für die Balthasar-Forschung wichtigen Quellen sowie seine Fähigkeit, die vielen Einzelheiten gekonnt unter inhaltlichen Schwerpunkten zusammenzufassen, sie ein- und zuzuordnen sowie biographische und werkgeschichtliche Linien auszuziehen.

Bonn Michael Schulz

Kirchengeschichte / Patrologie

Kannengiesser, Charles: **Handbook of Patristic Exegesis**. The Bible in Ancient Christianity, 2 Bde. – Boston: Brill 2004. xxxiv, 1495 S., geb. $ 339.00 ISBN 90–04–09815–1

Charles Kannengiesser, Nachfolger von Jean Daniélou am Institut Catholique, Paris, dann von 1982–1992 Catherine Huisking Professor of Historical Theology an der Notre Dame University, Indiana, seit 1992 Professor an der Concordia University, Montreal, hat mit diesem Werk ein Handbuch geschaffen, das der Exegese, der Patristik und eigentlich allen theologischen Disziplinen, die sich mit der Prägezeit christlicher Theologie beschäftigen, hilfreich bleiben wird, obwohl, wie noch näher auszuführen ist, das Werk nicht den Anspruch erheben kann, sehr benutzerfreundlich zu sein und sein Preis insbesondere Studierende abschrecken wird (Der Verlag hat 2006 eine einbändige ungekürzte Ausgabe für $ 199.00 auf den Markt gebracht – immerhin).

Charles Kannengiesser begründet die Notwendigkeit und den Anlass für seine monumentale Arbeit mit den Entwicklungen in der Theologie und speziell der Patristik in den letzten fünfzig Jahren des vergangenen Jh.s. Freilich schwingt wohl auch die Sorge mit, dass die Aufnahme sozialgeschichtlicher Fragestellungen zu einem Vergessen des Eigentlichen der Theologie der Spätantike, der Schriftauslegung, führen könnte.

Allerdings treibt ihn auch eine andere Sorge um, die er jedoch mit unnötiger Polemik vermengt: „The recent situation, seen through the eyes of the common believer, is that of a sophisticated field of scientific research called biblical exegesis, which has very little connection with actual church communities. The exegesis of the biblical text was detached from its founding religious culture by the very fact of its secular study in requests of the Enlightment and therefore was often deeply alienated from the believing church assemblies. In a word, the need for the academic study of Scripture in its traditional status (as exemplified in ancient Christianity) cannot be detached from the need to give the Bible back to the churches. The fundamental issue is to conceive the task of exegesis as a spiritual exercise *within* a necessary submission to academic constraint and sophistication." (7) Mit Verlaub gesagt: Wäre der Autor dieser Vorstellung gefolgt, hätte er nicht ein Buch über die Kirchenschriftsteller, zu dem man die Meinung des „common believer" wohl besser nicht hören will, verfasst, sondern bestenfalls Übersetzungen von deren Texten. Aber angesichts der Fülle von Material, Diskussionen und Ergebnissen wird man die schale Polemik rasch vergessen.

Das Werk ist in zwei Teile geteilt: Der erste *General Considerations*, umfasst an die 370 S. der zweite *Historical Survey* macht den Rest des Buches aus.

Während der zweite Block wegen seiner historisch-geographischen Ausrichtung in der Darstellung und Thematik übersichtlich ist, kann man gleiches für den ersten kaum sagen: Zunächst gibt es einen 92 S. umfassenden Teil, der mit *Patristic Exegesis: Fifty Years of International Research* überschrieben ist. Es handelt sich um eine bibliographisch-forschungsgeschichtliche Einführung, die Quellentexte, neue Editionen und Übersetzungen, Instrumenta Studiorum, wissenschaftliche Zeitschriften und Periodika vorstellt und mit einem Forschungsüberblick seit 1945 endet. Auch wenn damit zu rechnen ist, dass heute fast jede Bibliographie dank des Internets veraltet ist, wenn man sie erstellt, so hat doch die vorliegende Wert über den Tag hinaus; für Studierende vermittelt sie grundlegende Informationen, dem Kundigen schnelle Orientierung in Detailfragen. Diese S. allein machen das Werk zu einem unverzichtbaren Bestandteil jeder Seminarbibliothek.

Der zweite Teil trägt die ganze Last der kulturellen Kontextualisierung der antiken christlichen Exegese. Dabei ist der Beitrag zur rabbinischen Literatur von Michael A. Signer und Susan L. Graham trotz der gebotenen Kürze hervorragend, während die vier Seiten mit dem Titel *The History of Graeco-Roman Rhetorics: A Short Outline* schlicht und einfach zu kurz sind, um den Anspruch erheben zu können, informativ zu sein. Im Umfeld dieses Abschnitts

hätte man sich auch etwas zur antiken Buchkultur, der Buchproduktion und dem Bibliothekswesen gewünscht. Aber man sucht vergebens. Bei diesem Abriss fehlen wichtigste Werke; die englischsprachige Leserschaft erfährt nicht einmal, dass es seit 1998 eine Übersetzung von H. Lausbergs Standardwerk zur literarischen Rhetorik gibt. Immerhin wird auf das Original im Beitrag von Christoph Schäublin über *The Contribution of Rhetorics to Christian Hermeneutics* (16 S.) hingewiesen. Wie freilich bei der Thematik nicht anders zu erwarten, fehlen Beobachtungen zur Bedeutung der philologischen Schulung. M. a. W.: Trotz der Tatsache, dass die meisten kirchlichen Autoren an einer kulturellen Tradition partizipierten, liest man darüber so gut wie nichts. Die gleichsam profanen Fragen nach den vorgegebenen Elementen der Umwelt werden leider nur gestreift. Ihr Fehlen macht sich daher anderenorts bemerkbar. Selbst in dem umfangreichen Kap. *Patristic Hermeneutics* ist das zu spüren. So findet sich folgende Definition des Literalsinns: „First of all, the 'literal sense' represented for Patristic interpreters the 'ordinary meaning', or the 'immediate' content of biblical utterances, that is, what everyone understood at first sight." (189) Hier müsste jedoch nachgefragt werden, wie dieser „everyone" in der Wahrnehmung der kirchlichen Autoren ausgesehen hat und wie sie „verstehen" definierten. Letzteres geschieht dann auch exemplarisch knapp im Folgenden, aber damit wird implizit klar, dass „everyone" für diese Autoren jemand war, der ihren Bildungsansprüchen genügte. Man mag durchaus skeptisch gegenüber sozialgeschichtlichen und kulturgeschichtlichen Ansätzen sein, aber sie ganz auszublenden ist gewiss kein gangbarer Weg.

Aber gleichwohl: Das Kap. *Patristic Hermeneutics* ist überaus lesenswert, elegant geschrieben und informativ. Charles Kannengiesser hält sich sowohl beim Literalsinn wie beim höheren Schriftsinn an die in der Patristik entwickelte Begrifflichkeit. Daher begegnet die Typologie unter *Spiritual* Exegesis, obwohl sie der Historie bedarf. In diesem Kap. findet sich auch ein Abschnitt über Philo, so dass der eigentliche Vater patristischer Exegese auch zu seinem Recht kommt. Thomas Böhm betont in seinem Beitrag *Allegory and History* (213–226) den philosophischen Impuls in der spirituellen Exegese und knüpft damit an neuere Diskussionen an. Man kann seinen Beitrag durchaus als Beleg dafür lesen, dass die Diskussion lebhafter und widersprüchlicher ist, als es ein Handbuch vermag darzustellen.

Den Abschluss des ersten Teils bildet eine Gesamtdarstellung der patristischen Exegese nach der kanonischen Ordnung. Niemand könnte hier eine komplette Literaturliste erwarten; das würde den Rahmen sprengen. Aber es ist beeindruckend, wie hier die großen Leitlinien präzise benannt werden. Im besten Sinne wird damit zur Weiterarbeit aufgefordert. Eine Basis ist mit diesen 106 S. allemal gelegt.

Der zweite Teil des monumentalen Werks ist bescheiden *Historical Survey* betitelt. Dahinter entbirgt sich eine Patrologie mit exegesegeschichtlichem Akzent. Hier finden nicht nur die Autoren der griechischen und lateinischen Kirche Berücksichtigung, sondern auch die der syrischen – dazu ein Beitrag von Sidney H. Griffith, *Ephraem the Exegete – Biblical Commentary in the Works of Ephraem the Syrian* –, armenischen, georgischen, koptischen und äthiopischen Kirche. Die Darstellungen der Autoren sind zumeist nach ihrer Bedeutung gewichtet, wobei es auch gewisse Ungereimtheiten gibt, etwa wenn die Darstellung des Arius dreimal so lang ist wie die des Athanasius. Einen eigenen Wert stellen die bibliographischen Angaben dar, für die man insbesondere bei den nicht so bekannten Autoren Dank weiß. Die Anordnung der Autoren ermöglicht eine historischen Überblick. Freilich wäre das Handbuch brauchbarer, wenn es einen umfassenden Index gäbe, der einem dazu verhülfe, bestimmte Zusammenhänge und Motive, Traditionen und Schulen nachzuvollziehen. Dass ein solcher fehlt, ist zu bedauern.

Aber zweifelsohne liegt eine ungemein kompetente, informative und nützliche Darstellung zur Exegesegeschichte vor, die aus einer profunden Kenntnis der Quellen und Sekundärliteratur erwachsen ist. Dieses große Werk hat alles, was ein Standardwerk braucht, um der Forschung weitere Impulse zu geben. Dass man auch darin etwas vermissen kann, mindert dieses Urteil nicht. Denn den wohl einzig gelungenen Fall von Buch und Rezeption benennt Charles Kannengiesser selbst: „Scripture never failed to satisfy the needs and to respond to the expectation of early Christians" (13).

Berlin Rainer Kampling

Odenthal, Andreas / **Goebel**, Bernd / **Disse**, Jörg / **Hartmann**, Richard: **Verspielen wir das Erbe des hl. Bonifatius?** Theologische Betrachtungen aus Anlass seines 1250. Todestages. – Frankfurt a.M.: Josef Knecht 2005. 163 S. (Fuldaer Hochschulschriften, 47), pb € 13,00 ISBN: 3–7820–0886–3

Anlässlich des 1250. Todestages versuchen vier ursprünglich als Vorträge konzipierte Beiträge das missionarische Erbe des Bonifatius auf die Gegenwart hin zu analysieren.

Andreas Odenthal untersucht die von Bonifatius betriebene Verdrängung der altgallischen Liturgie durch die römische Ordnung bei den Initiationssakramenten; durch die kulturellen Differenzen (Landstatt Stadtkultur) ist dadurch die altrömische Einheit der drei Initiaionssakramente freilich gerade aufgehoben worden, da die „Firmung" nun dem entfernten Bischof reserviert wurde. Romanisierende Tendenzen kann er auch in der frühmittelalterlichen Fuldaer Klosterliturgie der folgenden Jahrhunderte nachweisen, die aber stets ebenso Elemente einer Inkulturation aufwies. Die Ritualisierung der frühmittelalterlichen Sakramentenpraxis gebe freilich eher Anlass, das Christentum heute neu zu buchstabieren. *Bernd Goebel* benennt dialogisch-emanzipatorische Elemente im Wirken des Bonifatius: Verwendung der Volkssprache und seine Bildungsarbeit, eine differenzierte Verkündigung bei den Heiden (vgl. Bischof Daniel von Winchester an Bonifatius, ep. 23), die *vita apostolica* und die Distanz zu staatlichem Zwang. *Jörg Disse* entwickelt gegen den religionstheolgischen Pluralismus ein zeitgemäßes Verständnis von Mission: Zwar wirke der Hl. Geist auch in anderen Religionen, doch sei allein die Kirche das Sakrament der umfassenden Fülle des Reiches Gottes, so dass Evangelisierung identisch mit dem kirchlichen Wesensvollzug als solchem sei. Gegen die heute vorherrschende praktische Beschränkung auf reine Immanenz sieht er die Hauptaufgabe darin, für die innere Unruhe des *desiderium naturale in Deum* zu sensibilisieren. *Richard Hartmann* definiert Deutschland als Missionsland, Mission verstanden als Weitergabe eines geistlichen Lebensreichtums und einer persönlichen Gottesbeziehung, wozu die Kirche ermöglichende soziale Räume schaffen solle.

Münster Klaus Unterburger

Eusebius von Caesarea: Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen. Edition der syrischen Fassung mit griechischem Text, englischer und deutscher Übersetzung, hg. v. Stefan Timm. – Berlin / New York: De Gruyter 2005. VIII, 253 S. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 152), Ln € 98,00 ISBN: 3–11–018191–6

Das Onomastikon des Eusebius von Caesarea ist mit seinen Lokalisierungen biblischer Ortsnamen samt knappen Notizen über die Geschichte der jeweiligen Orte eine bis heute unentbehrliche Quelle für Fragen der historischen Topographie des Heiligen Landes. Laut seinem eigenen Vorwort hat Eusebius mehrere geographische Schriften über Palästina verfasst: eine Übersetzung der in der Bibel vorkommenden hebräischen Völkernamen in das Griechische (Ἑβραϊκαὶ ἑρμηνεῖαι), eine nach den Stämmen des Alten Israel geordnete Καταγραφή des alten Palästina und eine Εἰκών Jerusalems und des Tempels. Diese nicht erhaltenen Werke waren alles Vorarbeiten für Περὶ τῶν τοπικῶν ὀνομάτων, das direkt nur in einer lücken- und fehlerhaften Handschrift des 12. Jh.s (cod. Vat. graec. 1456 membr. saec. XII, fol. 2^r–53^r) überliefert ist, von der alle weiteren Handschriften abhängen. Über die lateinische Übersetzung und Bearbeitung, die Hieronymus in den Jahren 389/91 anfertigte *(Liber de situ et nominibus locorum hebraicorum)*, wurde dieses Werk für das Abendland zu einer Hauptquelle der Palästinakunde. Im Jahre 1904 legte Erich Klostermann in der von der Kirchenväterkommission der königlichen preußischen Akademie der Wissenschaften verantworteten Herausgabe der griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte eine mustergültige kritische Edition des eusebianischen Onomastikon vor (GCS Eusebius 3/1), in der er den schlecht überlieferten griechischen Text des Vatikanischen Codex mit Hilfe der besseren Überlieferung der hieronymianischen Übersetzung emendierte. Von Übersetzungen in weitere alte Sprachen, etwa in das Syrische oder Armenische, war Klostermann – er wies ausdrücklich darauf hin (GCS Eus. 3/1, XXIX) – nichts bekannt.

Knapp zwei Jahrzehnte später erschien die Edition einer syrischen Übersetzung von Eusebs Onomastikon: I. Éphrem II Rahmani / E. Tisserant / E. Power / R. Devreesse, L'Onomasticon d'Eusèbe dans une ancienne traduction syriaque, in: Revue de l'Orient Chrétien 23 (3. Reihe, 3) (1922/23) 225–270. Schon vor dieser Veröffentlichung hätte die Existenz einer solchen Übersetzung bekannt sein können. Das Werk des Epiphanius von Salamis über Maße und Gewichte *(De mensuris et ponderibus)* ist nämlich in das Syrische übersetzt worden, und in dieser syrischen Version wird aus dem Onomastikon des Eusebius eine Stelle zitiert, die in der heute bekannten griechischen Fassung nicht enthalten ist. Der erste Hg. der syrischen Fassung des Epiphanius-Textes, Paul de Lagarde, hat das auch erkannt (Veteris Testamenti ab Origene recensiti Fragmenta apud Syros servata quinque. Praemittitur Epiphanii de mensuris et ponderibus liber nunc primum integer et ipse syriacus, Göttingen 1880, 68; vgl. Timm 27*f.), doch war seine Ausgabe so schwer erreichbar und benutzbar, dass Klostermanns Unkenntnis nachvollziehbar ist. So blieb es der Ausgabe von 1922/23 vorbehalten, die syrische Übersetzung des Onomastikon bekannt zu machen.

Die Umstände dieser Ausgabe waren freilich obskur. Laut Hinweis der Hg. habe ihnen der syrisch-katholische Patriarch von Antiochia, Ignace Éphrem II. Rahmani, den syrischen Text samt einer französi-

schen Übersetzung ausgehändigt (S. 225; vgl. Timm 2*). Die Editoren ließen jedoch keine fotomechanische Reproduktion anfertigen, und es ist nicht einmal sicher, ob sie alle das syrische Manuskript jemals in Händen hatten (Timm 2* Anm. 5*). Trotz der Bemühungen von Stefan Timm sind Herkunft, Fundort und Aufbewahrungsort dieses Manuskripts (vier Blätter, geschrieben im 14. Jh.) bis heute unbekannt.

Notgedrungen stützt sich Timm in seiner Neuedition der syrischen Fassung des Onomastikon daher auf die Erstedition von 1922/23. Das ist einerseits misslich, weil die Arbeit an der Handschrift selbst, die für eine wissenschaftliche Edition eigentlich unerlässlich ist, angesichts dieser Umstände nicht geleistet werden konnte. Andererseits ist die Publikation dieses kaum bekannten Textes aber auch unter den gegebenen Bedingungen sehr zu begrüßen. Timm selbst nennt als Ziel seiner Edition, als Zwischenschritt zu einer kommentierten Ausgabe des Onomastikon die transkribierte syrische Fassung parallel zum griechischen Text darzubieten (3*). Der größte Gewinn dieses Textes besteht darin, dass mit der syrischen Fassung nunmehr ein Korrektiv gegenüber der lateinischen Übersetzung des Hieronymus vorliegt, das zu einem besseren Verständnis des griechischen Textes beiträgt (1*). Auch wenn nämlich die syrische Fassung in der jetzt bekannten Form sehr fragmentarisch ist – Anfang und Schluss fehlen, von den 986 Lemmata im griechischen Text der Ausgabe von Klostermann sind in der syrischen Übersetzung lediglich 109 enthalten (wenn Timm 8*f. davon spricht, dass nach Editionsseiten gezählt etwas mehr als ein Drittel des griechischen Textes auf Syrisch vorliegt, dann ist das etwas zu großzügig gerechnet) –, sind aus den erhaltenen Partien doch Rückschlüsse auf die griechische Fassung möglich (23*–26*. 37*–39*). Mit seinen Basisinformationen zu diesem Text (1*–45*), mit der sehr übersichtlichen Interlinear-Präsentation des Textes (griechischer und manchmal lateinischer Text – syrische Fassung – englische und deutsche Übersetzung) zusammen mit ausführlichen Anmerkungen (1–116) und mit den nach griechischen und syrischen Lemmata geordneten umfangreichen Indices (119–180 bzw. 180–249; dazu ein Bibelstellenregister: 251–253) hat Timm der Fachwelt ein überaus nützliches Hilfsmittel zur Verfügung gestellt, das die weitere wissenschaftliche Arbeit am Onomastikon des Eusebius und damit an der Topographie des antiken Israel gewiss befruchten wird.

Münster Alfons Fürst

Liturgiewissenschaft

Die diakonale Dimension der Liturgie, hg. v. Benedikt Kranemann / Thomas Sternberg / Walter Zahner. – Freiburg i. Br.: Herder 2006. 306 S. (Quaestiones Disputatae, 218), kt € 28,00 ISBN: 3–45102218–4

Der 65. Geburtstag und die Emeritierung des Münsteraner Liturgiewissenschaftlers Klemens Richter waren für Benedikt Kranemann, Thomas Sternberg und Walter Zahner Anlass, eines der zentralen Anliegen Richters, das wechselseitige Verhältnis von Diakonie und Liturgie, in einem Sammelband aufzugreifen. In 19 Beiträgen bieten Vertreter unterschiedlicher theologischer Fächer und Konfessionen ein facettenreiches Bild zur „Frage nach einem Leben aus dem in der Liturgie Gefeierten" (11) – um so verdienstvoller, als diese Thematik zum einen von Seiten der Liturgiewissenschaft bisher noch nicht umfänglich aufgearbeitet ist (vgl. hierzu die Literaturhinweise bes. in Anm. 1 auf S. 194f.), sie zum anderen in der liturgischen Feierpraxis allgemein wohl zu wenig im Bewusstsein ist. Nach ‚Grundlagen' (I.), u. a. mit exegetischen Beiträgen, richtet sich zunächst der Blick auf die Liturgiegeschichte (II. ‚Historie'), um vor diesem Hintergrund auf Probleme, Aufgaben und Chancen der ‚Gegenwart' (III.) aufmerksam zu machen.

Im ersten Beitrag weist Erich Zenger, „‚Ich finde Wohlgefallen an Liebe, nicht an Opfer' (Hos 6,6)", auf „Ersttestamentliche Stellungnahmen zum Verhältnis von Kult und Ethos" (16–30) hin: Hos 6,1–6, Am 5,21–25, Ps 15 und Ps 24. Während gemäß Hosea und Amos die gelebte Gottesbeziehung aber auch die gelebte Nächstenliebe Voraussetzung und „Prüfstein aller Liturgie" (27) ist, andernfalls der dargebrachte Kult nicht mehr JHWH-Kult, vielmehr Sünde ist, wird in der Konzeption von Ps 15 (VV 1–5) und Ps 24 (VV 3–6) Kult durch das gelebte Ethos ersetzt: Durch ethisches Verhalten ereignet sich in gewisser Weise Teilnahme an der Tempelliturgie und damit Gottesbegegnung, ohne selbst im Tempel physisch anwesend zu sein.

Aus dem lukanischen Doppelwerk, bes. Apg 6,1–7, leitet Martin Ebner, „Diakonie und Liturgie. Neutestamentliche Rückfragen" (31–40), Impulse für die Gegenwart heute ab: Sichtbar werde Diakonie, wenn in Gemeinden „gesellschaftlich etablierte (Absetzungs-)Strukturen durchbrochen werden", ferner, wenn in der Ämterstruktur der Kirche „Hierarchie- und Prestigeabbau" erfolge (40).

Die exegetischen Aufsätze werden von Christian Grethlein, „Gottesdienst und Diakonie. Evangelische Annäherungen an ein schwieriges Thema" (41–57), abgeschlossen und weitergeführt: Nach alt- und neutestamentlichen Perspektiven zum Zusammenhang von Gottesdienst und Diakonie (1.) richtet sich in einem zweiten Schritt der Blick auf Ursachen für dessen Verlust im Laufe der Liturgiegeschichte (2.). In einem dritten Schritt werden aus Versuchen evangelischer Kirchengemeinden Impulse für die Bereiche Abendmahl, Heilung und Organisation diakonischen Handelns gewonnen (3.).

Dorothea Sattler, „Lösung aus schuldverstricktem Leben. Ökumenische Besinnung auf die diakonische Dimension von Feiern der Versöhnung" (58–70), benennt vor dem Hintergrund von Erkenntnissen der Biographieforschung, ferner von auch heute feststellbaren „Verstellungen" (63) der diakonalen Dimension des persönlichen Schuldbekenntnisses Kriterien, damit die Feier der Versöhnung von einem Beichtenden als diakonales Geschehen erfahren werden könne: eine Gesprächssituation, die freimütiges Erzählen ermögliche, Rückfragen, die gerade „dem besseren Verstehen der nur im Beziehungszusammenhang zu sehenden Lebensweise der Beichtenden dienen", schließlich die „konsequente Ausrichtung auf die Ertüchtigung zu einem neuen Leben in versöhnter Gemeinschaft" (69).

Martin Klöckener, „Die Liebe zum Nächsten als Prüfstein der Gottesliebe", geht der Frage nach, wie das Thema „Liturgie und Diakonie in Verlautbarungen des Zweiten Vatikanischen Konzils und des Apostolischen Stuhls (1963–1993)" zur Sprache kommt (71–93): Wenngleich angesichts der Fülle konziliarer und nachkonziliarer Dokumente das Thema als solches eher selten behandelt wird, stimmen jene doch darin überein, dass Liturgie und Diakonie entsprechend der Botschaft Jesu eine das Christsein geradezu charakterisierende, wesensmäßig untrennbare Einheit bilden (92f.).

Die Reihe der geschichtlichen Aufsätze eröffnet Arnold Angenendt: „Nur von Spenden leben Kirchenkritik und mittelalterliche Opferpraxis" (96–115). Angenendt beschreibt, wie seit dem frühen Mittelalter das System von weltlicher Gabe und geistlicher Gegengabe trotz verschiedentlich geäußerter Kritik letztlich bis in das 20. Jh. hinein in Geltung blieb.

Die in gottesdienstlicher Praxis allgemein wohl wenig beachtete Geldkollekte nimmt Thomas Sternberg in den Blick: „Wie willst du deine Gabe Christus darbieten? Anmerkungen zur Praxis der frühchristlichen Gabenabgabe" (116–127). Ausgehend vom hohen Stellenwert der Gabenabgabe in der frühen Kirche plädiert Sternberg dafür, jene wieder deutlicher als bisher gerade als solidarische Gabe an die Bedürftigen zu akzentuieren, „die Einheit mit anderen [...] schafft, bewusst macht und so erst zur Communio hinführt" (127).

Hubertus Lutterbach, „‚Leben in der Culthöhle ...'. Nur Bilder halten Liturgie und Diakonie zusammen" (128–144), zeigt auf, welch große Bedeutung Bildern über die Jh.e hinweg zukam, um den Zusammenhang von Liturgie und Diakonie sowohl in der je persönlichen wie auch in der gemeindlich-kirchlichen Spiritualität wach zu halten. Auch heute würden Bilder – genannt werden Fotos von Mutter Teresa und Papst Johannes Paul II. – eine immens lebensprägende Wirkkraft für das liturgische wie für das diakonische Leben entfalten, sofern auf den Abbildungen aber auch in der Realität der betreffenden Person die Präsenz des Heiligen, konkret der in ihrem Leben realisierte innere Zusammenhang von Liturgie und Diakonie, aufscheine.

Andreas Poschmann macht für den Zusammenhang von „Liturgie und Diakonie" auf „Das Beispiel des Leipziger Oratoriums" in der ersten Hälfte des 20. Jh.s aufmerksam (145–160): In der gemeindlichen Umsetzung des pastoralliturgischen Konzepts, Liturgie und soziales Tun seien gleichwertige, aufeinander bezogene Brennpunkte einer Ellipse, zeigt sich, dass gerade aufgrund der engen Verbindung von Liturgie und Diakonie die Liturgie zur einer prägenden Kraft für den Aufbau der Gemeinde werden kann.

Die Situation der katholischen Kirche in der ehemaligen DDR und ihre Möglichkeiten, diakonisch zu wirken, thematisiert Josef Pilvousek: „‚Die Caritas hat sakramentalen Charakter'. Die katholische Kirche in der DDR und ihre diakonale Dimension" (161–177). Angesichts der zweifachen Gefahr, entweder dem eigenen Weltauftrag nicht gerecht zu werden, oder vom Staat vereinnahmt zu werden und so Einheit und Geschlossenheit zu verlieren, erwies sich in der ehemaligen DDR zum einen vollständige politische Abstinenz zum anderen das Wirken der Caritas unter der Leitung der kirchlichen Hierarchie als höchst erfolgreich, Kirche in der Gesellschaft der DDR und als Dienst an der Gesellschaft präsent zu machen.

Der dritte Teil des Bdes gilt der ‚Gegenwart': Martin Stuflesser, „‚Ich will den Weg des Glaubens gehen und folgen Gottes Lehren ...'. Die liturgische Feier des Gedächtnisses der einen Taufe als Brennpunkt von lex orandi und lex agendi" (180–193), nimmt die Äußerung Martin Luthers, christliche Existenz bestehe darin, „ein Leben lang unter die Taufe (zu) kriechen", zum Anlass, vor dem Hintergrund der Tauftheologie Luthers auf eine von der Taufe geprägte Lebenspraxis, ferner auf die Bedeutung der liturgischen Feier des Taufgedächtnisses als Ort steter Vergewisserung und Vertiefung des Taufbewusstseins in nachchristlicher Gesellschaft hinzuweisen.

Benedikt Kranemann, „Liturgie als Anstiftung zum Handeln. Die diakonale Dimension des christlichen Wortgottesdienstes" (194–206), verifiziert seine eigene These, „dass im Gottesdienst – durch das, was er feiert, und durch die Form, wie er dies tut – die sozial-ethische Dimension christlicher Liturgie als Anstiftung zum Handeln wirksam wird, ohne dass dies immer explizit werden

muss" (194). Wie Kranemann mit zahlreichen Beispielen aus unterschiedlichen liturgischen Feiern zeigt, kommt dem Wortgottesdienst in seiner verbalen, aber auch in seiner non-verbalen Dimension besondere Bedeutung zu: Nicht nur wird in ihm durch die Verkündigung aus der Heiligen Schrift als Wort Gottes „das von Gott Verheißene [...] im Sinne von Anamnese als in der Liturgie präsentisch gefeiert", vielmehr wird der Hörer bei entsprechender personaler Rezeption „in das ihm Verkündigte hineingenommen" (203), dadurch in seinem Vertrauen auf Gott gestärkt und so motiviert zu einem gottgefälligen Leben und Engagement im Alltag.

Manfred Probst weist darauf hin, wie sich „Liturgie und Diakonie am Beispiel der Sterbebegleitung und der Begräbnisliturgie" (207–219) zum einen – bei der Sterbebegleitung – gegenseitig ergänzen, zum anderen aber von einer gut gestalteten Feier der Totenliturgie eine diakonische Wirkung für die Hinterbliebenen ausgeht.

Amt und Aufgabe der Diakone behandeln Reiner Kaczynski und Herbert Vorgrimler: Reiner Kaczynski geht unter der aus der Traditio Apostolica überkommenen Formulierung (vgl. auch LG 29) „‚... non ad sacerdotium, sed ad ministerium'. [Überlegungen zum Diakonat]" (220–235), anhand neuerer kirchlicher Verlautbarungen, aber auch anhand von Beispielen aus der Liturgiegeschichte der Unterscheidung von Diakonenamt und sacerdotium, entfaltet in Bischofsamt und Priesteramt, nach.

Herbert Vorgrimler, „Liturgie, Diakonie und Diakone" (236–245), knüpft an Paul Michael Zulehners Abhandlung „Dienende Männer. Diakone im deutschsprachigen Raum" (in: Diak 34 [2003] 361–368) an. Vorgrimler weist zunächst aus eigenem Erleben darauf hin, die zugrundeliegende Intention für die Wiedereinführung ständiger Diakone durch das II. Vatikanische Konzil sei es gewesen, gerade das Dienen der kirchlichen Hierarchie bei den Notleidenden zu „realisieren und zeugnishaft greifbar dar[zu]stellen" (240), nicht aber etwa Diakone mit Leitungsaufgaben in Verbindung zu bringen oder einen Ersatz für (fehlende) Priester zu schaffen. Dem steht zum einen das Ergebnis einer an ständige Diakone gerichteten Befragung gegenüber: Diese betrachteten als ihre Aufgabe eher die Verkündigung und „diakoniearme Tätigkeiten" (dabei gottesdienstlichen Feiern) als „diakonal sehr aufgeladene" Tätigkeiten (z. B. Kinder- und Jugendarbeit; 243). Zum anderen zeigt sich in der seit den 90er Jahren geführten Diskussion um das Profil des Diakons, dass der Blick weniger auf dessen diakonische Funktion gerichtet werde, vielmehr auf dessen Christus-Repräsentanz als geweihter Amtsträger und der daraus resultierenden Frage nach dessen Anteilhabe am kirchlichen Leitungsamt und seinen Befugnissen.

Zwei Beiträge thematisieren den Bezug von Diakonie und Kirchengebäude: Während Albert Gerhards, „‚Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer' (Mt 9,13). Zur diakonischen Dimension des Kirchengebäudes" (246–260), sowohl auf die implizite als auch die explizite diakonische Dimension des Kirchenraums insgesamt, seiner einzelnen (Funktions-)Orte und der dortigen liturgischen Vollzüge aufmerksam macht, rückt Walter Zahner speziell den Ambo in den Blick: „Ästhetik und Diakonie – der Ort des Wortes als Initiationsort diakonischen Handelns" (261–270): Nachdem die Funktion des Ambo – gerade auch als Pendant zum Altar – beschrieben und Gestaltung und Verortung des Ambo im Kirchenraum mit Beispielen diskutiert wurden, kommt Zahner zu dem Ergebnis, wenn der Ambo durch entsprechende Gestaltung als Ort der Verkündigung des Wortes Gottes in besonderer Weise wahrgenommen werde, gehe von der dort vorgetragenen Lesung ein um so deutlicherer Aufruf an die Gläubigen zu diakonischem Handeln aus.

Dem Thema ‚Ritendiakonie' sind die beiden letzten Aufsätze gewidmet: Gemäß Paul Michael Zulehner, „Ritendiakonie" (271–283), hat Kirche in der Nachfolge Christi nicht nur in der ausdrücklichen gemeindlichen Caritas, sondern in jedem ihrer Vollzüge „Heil-Land" (278) zu sein, d. h. diakonisch wirkend ihre eigene heilende, therapeutische Kraft zu entfalten. Gerade angesichts der weit verbreiteten Sehnsucht nach Heilung und der damit verbundenen „Respiritualisierung" und „Reritualisierung" (282) säkularer Großstadtkulturen sei die therapeutisch-diakonale Dimension als direkter Dienst an den Menschen nicht nur bei Ritualen zu den Lebenswenden, sondern gerade auch bei den sakramentalen Feiern stärker zu akzentuieren.

Karl-Heinrich Bieritz, „Einladung zum Mitspielen. Riten-Diakonie und Ritualtheorie: Anregungen und Einwürfe" (284–304), wendet Erkenntnisse der neueren Ritualtheorie auf gottesdienstliche Feiern, besonders jene mit Fern- und Außenstehenden, an. Werden bei solchen Feiern – „rituell initiiert und inszeniert" (303) – neue Sinnhorizonte eröffnet, konkret, die Feiernden eingeladen, sich auf das Gefeierte, letztlich auf das Pascha-Mysterium Christi einzulassen, ereignet sich an den Betreffenden eine Transformation zu ‚neuem Leben'. Weil jedoch ein solcher Prozess vor einer ‚Heilung' zunächst auch Verstörung oder Kränkung des Betreffenden mit sich bringen kann, bedarf es einer behutsamen und einfühlsamen – diakonischen – Begleitung.

Der Bd schließt mit einem Verzeichnis der Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen (305f.).

München Wolfgang Steck

Coena Domini II. Die Abendmahlsliturgie der Reformationskirchen vom 18. bis zum frühen 20. Jahrhundert, hg. v. Irmgard Pahl. – Fribourg: Academic Press Fribourg 2005. XX, 775 S. (Spicilegium Friburgense, 43), brosch. € 78,00 ISBN 3-7278-1375-X

Der vorliegende Bd stellt die Fortsetzung zu dem 1983 erschienenen Buch „Coena Domini I" dar, der die Ordnungen des evangelischen Abendmahls aus dem 16. und 17. Jh. enthält; angekündigt ist schließlich noch ein dritter Bd unter dem Titel „Sacrum Convivium", der das ökumenischen Zeitalter von „Reform und Konvergenz" des 20. Jh.s umfassen soll. In Coena Domini II nun sind die Ordnungen aus Aufklärung, Pietismus und Erweckung (im Klappentext: „Restaurationszeit") sowie aus der Zeit der beginnenden liturgischen Neuaufbrüche gesammelt. Das Bild ist entsprechend diesen Entwicklungen noch einmal um einiges vielfältiger (internationaler und vielsprachiger) als in Coena Domini I und der Bd selbst ist auch noch einmal um ein gutes Viertel umfangreicher. Die evangelische agendarische Entwicklung verläuft ja erst im 20. Jh. – aufgrund der zunehmenden Mobilität – hin zu stärkerer Einheit (bei gleichzeitiger Pluralität *innerhalb* der Agende selbst, der Endpunkt ist das „Ev. Gottesdienstbuch" von 1999 mit seinen beiden „Grundformen").

Was den anzuzeigenden Bd angeht, sei vorweg gesagt: Die 24 Autoren und vor allem die Hg.in Irmgard Pahl haben mit diesem Werk eine Quellensammlung vorgelegt, die übersichtlich, zuverlässig und hervorragend lektoriert ist. Dass eine katholische Wissenschaftlerin sich überhaupt der Mühe unterzieht, die evangelische agendarische Pluralität zu dokumentieren und zugänglich zu machen, kann schon als solches dankbar vermerkt werden.

Die Hg.in dankt ihrerseits im Vorwort (VI) dem kurz nach Erscheinen des Bdes verstorbenen Nestor der evangelischen Liturgiewissenschaft, Frieder Schulz (1917–2005), für die Beratung und Begleitung bei dem gesamten Projekt.

Gut die Hälfte des Umfanges von Coena Domini II (7–420) nehmen die lutherischen und unierten Abendmahlsordnungen ein, es folgen die reformierten (422–590), anglikanischen (591–634) und freikirchlichen (635–748) Agenden, gefolgt von einem Anhang zur altkatholischen Liturgie (749–766) und von einem knappen Quellen- und Autorenverzeichnis (767–775). Die Fülle der im 19. Jh. entstehenden protestantischen „Privatagenden" darzubieten, deren bloßes Vorkommen für Katholiken merkwürdig genug sein mag, war ein schwieriges Unterfangen. (Hier hätte ich mir lediglich noch die Dokumentation der „Kapitolinischen Liturgie" aus der Deutschen Botschaftsgemeinde in Rom gewünscht, weil diese von gewissem Einfluss auf die Revisionen der Preußischen Agende von 1856 und 1895 gewesen ist, vor allem, was die Beteiligung der singenden Gemeinde an der Liturgie angeht.)

Die dokumentierte Vielfalt der Quellen führt auch in diesem Bd wieder über liturgiewissenschaftliche Pauschalurteile hinaus wie etwa über dasjenige, die Aufklärungszeit habe lediglich die „Auflösung" der klassischen Formen erbracht. Auch wenn erst das 19. Jh. auf breiter Front zur Wiederentdeckung von Präfationsdialog, Präfation und Sanctus führt, schätzte gerade das 18. Jh. das Abendmahl als besonders ehrwürdige „Religionshandlung". Dies führte allerdings auch dazu, dass die einleitende Abendmahlsvermahnung zu einer zweiten Predigt wurde (mit der Länge, die nach heutigen Hörgewohnheiten einer Predigt entspricht: Kurpfalz 1783: 49f.; Oldenburg 1795: 53ff; Wien 1788: 71ff.; franz.-luth. 1741: 329ff). In den Vermahnungen gibt es durchaus ansprechende theologische Aussagen wie die Ermunterung, jetzt den Anderen „als eueren Miterlöseten, als den Miterben der Seligkeit werth zu schätzen", 77). Dennoch ist die massive Gesetzlichkeit erschütternd, mit der, ausgehend von einer falschen Exegese von 1. Kor. 11,27–29, das gesamte 18. und 19. Jh. hindurch immer wieder Reue und Besserungsabsicht zur Voraussetzung von Absolution und Kommunion gemacht werden (vgl. nur: Hamburg 1788: 78; besonders problematisch ist für mich Sachsen 1880: „[...] weil ihr [...] eure Sünden [...] bekannt und darauf die heilige Absolution [...] erhalten habt": 183). Die gesetzliche Tendenz findet sich auch noch in der wirkungsgeschichtlich so bedeutsamen Preußischen Agende von 1895. Dort ist die Vermahnung („[...] auf dass ihr [...] nicht zum Gericht, sondern zur Seligkeit eurer Seelen empfangen möget") in den Präfationsdialog eingeschoben und unterbricht diesen (105).

Viel weiter war da schon die Ordnung im Badischen Kirchenbuch von 1858 gewesen, die Ulrich Wüstenberg wegen „ihrer ökumenischen Weite und ihrer Öffnung für die eucharistische Dimension" lobt (137). Eindrücklich kommt auch das Ökumenische und Neue der Ordnungen Wilhelm Löhes heraus (201–217), während sich gleichzeitig eine gewisse rituelle Enge zeigt, die dann auch die liturgischen Bewegungen im 20. Jh. prägen wird. Agendengeschichtlich bemerkenswert ist die dänische Tradition, nach der es rechtlich immer möglich ist, eine einmal eingeführte Liturgie weiter zu benutzen (so ist in einigen dänischen Gemeinden noch heute die Abendmahlsliturgie von 1685 in Gebrauch: 304; dort findet sich übrigens in der Ordnung von 1934 auch die Sitte, dass der Pfarrer erst vor dem Mahl Albe und Kasel anzieht: 313). Besondere Überlegungen im Umgang mit den Elementen schließlich stellte die Schlussrubrik im „Buffalo Communion Service" (Lutheraner, USA) von 1888 an: Wenn der übrig gebliebene Wein nicht von Pastor, Küster, Kirchenvorsteher genossen werden könne, dann solle er „auf glühende Kohlen gegossen werden" (413). Das Fremdeste in dem gesamten Bd sind aus heutiger Sicht gewiss die Herrnhuter Ordnungen mit ihren gefühlvoll gereimten Strophenliedern als liturgischen Stücken (719–725).

Das evangelische Abendmahl des 18. und 19. Jh.s ist vielfältig und hatte manches Problematische (unter den Texten finden sich so mehr-

fach mit den Vermahnungen verbundene Exkommunikationen: 492ff.), aber die Quellen bieten auch manche nicht nur historisch nachdenkenswerte Anregungen (wie z.B. die „Self-Examination" der schottischen Presbyterianer von 1867/1913: 574f. oder die Exhortation der englischen Methodisten um 1900: „We consecrate our whole being to Him as a living sacrifice", 666).

Irmgard Pahl und die Autoren haben sich jedenfalls große wissenschaftliche und kirchliche Verdienste erworben, die Ordnungen des Sakramentes zu dokumentieren, das leider immer noch die Kirchen trennt, obwohl doch der Herr des Mahles verbindet und versöhnt. Am schönsten hat den Glaubensgehalt vielleicht die Rätische Bergeller Liturgie von 1749 (Val Bergaglia) zum Ausdruck gebracht. In dieser Ordnung, die Bruno Bürki als „Neuschöpfung mit pietistischem Einschlag und katholischen Reminiszenzen" beschreibt (429), heißt es in der Vermahnung: „Zu welchem Zweck kommt er zu uns? Er kommt nicht, uns zu schelten oder zu strafen, weil wir ihn auf so viele und so schwere Weise beleidigt und verhöhnt haben; sondern er kommt nur als Arzt zu uns Kranken" (461). Evangelischer und angemessener kann man es nicht sagen.

Bonn Michael Meyer-Blanck

Steger, Stephan: **Der Ständige Diakon und die Liturgie.** Anspruch und Lebenswirklichkeit eines wiedererrichteten Dienstes. – Regensburg 2006. 491 S. (Studien zur Pastoralliturgie, 19), kt € 52,00 ISBN: 978-3-7917-2031-9

Angesichts der nicht enden wollenden Diskussion über Sinn und Aufgaben des Ständigen Diakonats und dem durch Befragungen der Diakone sich ergebendem Bild, dass ihre liturgischen Aufgaben ein deutliches Übergewicht gegenüber den diakonalen Tätigkeiten habe, ist diese Würzburger Diss. eine längst überfällige Monographie. Zweifellos hat der Diakon als Handlungsträger in der Liturgie Anteil an der gemeinsamen Subjekthaftigkeit von Kirche in der Liturgie, die ihm entsprechend seinem Amt und Dienst zukommt (vg. SC 28). Das Handeln des Diakons in der Liturgie ist daher nicht nur Ausfluss oder Folge seines diakonalen Dienstes, sondern integraler Bestandteil seines diakonalen Amtes selbst. Allerdings ist noch weithin ungeklärt, in welchem Verhältnis Liturgie und Diakonie dabei stehen sollten, wobei durchaus zu beachten ist, dass die Liturgie selbst auch diakonische Aspekte hat (vgl. Die diakonale Dimension der Liturgie, hg. von Benedikt Kranemann u. a., Freiburg 2006, QD 218). Dabei ist auch zu bedenken, dass nahezu alle liturgischen Aufgaben, die ihm durch sein Amt zukommen, durch entsprechende Beauftragung auch von Laien wahrgenommen werden können.

In einer historischen Vergewisserung werden zunächst die weltweiten Impulse zum Ständigen Diakonat sowie die Beschlüsse des II. Vatikanums und auch deren nachkonziliare römische wie deutsche Rezeptionsgeschichte beschrieben (65–165). In einer systematischen Annäherung werden die amtstheologischen Fragestellungen, das Amt in der Liturgie sowie das Profil des Amtes in der Diskussion seit dem Konzil dargelegt (166–275). Der Hauptteil der Arbeit besteht in einer empirischen Datenerhebung und deren Analyse v. a. hinsichtlich der liturgischen Handlungsfelder (276–437). Hier werden unter Kenntnisnahme früherer Erhebungen 20 Diakone aus der Diözese Würzburg als Gesprächspartner an Hand eines Interviewleitfadens (Anhang, 489 ff.) befragt. Man wird das nicht als repräsentativ ansehen können, doch bemüht sich der Vf. dies immer wieder in größere Zusammenhänge einzubinden, so dass doch ein weitgehend der Wirklichkeit entsprechendes Bild entstanden sein dürfte. Der Ertrag und daraus folgende Überlegungen (438–480) sind nicht leicht zu formulieren. Deutlich scheint, dass seitens der Diakone gegenüber den ersten Jahrzehnten zunehmend die liturgischen Dienste favorisiert werden, die dem diakonalen Dienst besonders nahe stehen wie etwa die Liturgie mit Kranken. Unverständlich ist daher, dass ihnen die Möglichkeit zur Krankensalbung vorenthalten bleibt: Müsste nicht die mit dem diakonalen Dienst eng verbundene liturgische Kompetenz dazu mit übertragen werden, ist die entscheidende Frage, die zumindest seitens der Liturgiewissenschaft bejaht wird. Abschließend eröffnet der Vf. Perspektiven für den Zusammenhang von Liturgie und diakonalem Dienst sowie für die pastoralen Anforderungen an das diakonale Amt. Dabei ist hierzulande wohl zumeist unbekannt, dass das starke Interesse von Diakonen am liturgischen Dienst in anderen Ländern so nicht gegeben zu sein scheint, denn in Frankreich etwa liegt der Schwerpunkt von Anfang an bei den diakonalen Aufgaben.

Bei der vorliegenden Untersuchung handelt es sich um eine gründliche Studie, die alle relevante Literatur – und das ist nicht wenig – berücksichtigt. Damit ist ein Werk entstanden, das zwar keine Probleme löst, diese aber ungeschminkt und kritisch auflistet sowie das Material zum Weiterdenken umfassend zur Verfügung stellt: für das gewählte Thema sicher die bislang grundlegendste Arbeit.

Münster Klemens Richter

Philosophie

Kant und der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte, hg. v. Norbert Fischer. – Freiburg: Herder 2005. XVI, 638 S. (Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte, 8), geb. € 85,00 ISBN: 3-451-28507-X

Der Sammelband geht auf ein Symposion zurück, das vom 23. – 26. Juni 2004 in Eichstätt veranstaltet wurde, bei dem die meisten seiner Beiträge vorgetragen worden sind. Er führt die Linie fort, die mit dem Sammelband *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie* desselben Hg.s (Kant Forschungen 15, Hamburg: Meiner 2004) verfolgt worden war. Die Eichstätter Tagung wurde anschließend in der katholischen *Tagespost* von Nicht-Teilnehmern mit allerlei polemischen Stellungnahmen bedacht, von denen nach Erscheinen des Bdes allerdings nicht mehr die Rede war. Darin spiegelt sich exemplarisch die bis heute nicht zur Ruhe gekommene Diskussion um eine sachgerechte Rezeption der Kantschen Philosophie in Theologie und Kirche wider. In diesem Sinne war das Symposion und ist der Sammelband ein notwendiger und wichtiger Beitrag zur Versachlichung der Einschätzung des Kantschen Denkens in seiner Bedeutung und seinem Gewicht für Theologie und Glauben, da er nicht nur seine wechselhafte Rezeptionsgeschichte, sondern auch seine systematische Einordnung und Bedeutung behandelt. Dafür wurden Quellen benutzt, die schwer zugänglich sind und bisher kaum bekannt waren. – Zunächst war die Kantsche Philosophie in katholischen Universitäten durchaus positiv aufgenommen worden. Eine diesbezügliche Auflistung von unbekannter Hand hat Kant am 2. Oktober 1793 an *Ludwig Ernst Borowski*, einen seiner späteren Biographen, für seine „Kollektaneen" geschickt. Es wurde vermutet, dass er solche Zustimmung eigentlich nicht erwartet hatte, obwohl ihm andererseits der „Catholicism" durchaus „conseqventer als der protestantism" zu sein schien (AA XXIII,446; cf. auch AA VII,67). Sehr bald aber schlug die anfängliche katholische Begeisterung in Ablehnung um, wozu die für viele schwer verständliche Ausdrucksweise der Kantschen Schriften beigetragen haben dürfte. Die Indizierung der *Kritik der reinen Vernunft* im Jahre 1827 ging auf ein eher oberflächliches Gutachten zurück, das der des Deutschen nicht mächtige Kamaldulenserpater *Arturo Bellenghi* verfasst hatte aufgrund einer 1820–1822 veröffentlichten italienischen Übersetzung des Militärchirurgen *Vincenzo Mantovani*, aus dessen Vorwort bereits hervorgeht, dass er Kant in mancher Hinsicht nicht wirklich verstanden hat. Die *Biblioteca Apostolica Vaticana* verzeichnet jedenfalls in ihrem Katalog unter seinem Namen nur fünf medizinische Veröffentlichungen. Die Belege für die Hintergründe der Indizierung und ihre weitere Entwicklung werden, soweit greifbar, von *Christian Göbel* in seinem Beitrag sorgfältig aufgelistet und vorgestellt. Wenn also die Lektüre der Kritik der reinen Vernunft sogar unter Fachleuten so bald und zu so schwerwiegenden Missverständnissen Anlass bot, die bis heute zu beobachten sind, scheint ein Verbot der Schrift nicht nur zur damaligen Zeit jedenfalls plausibel zu sein (318). Der Rez. musste sich noch 1963 eine Indexerlaubnis für die Beschäftigung mit Kants Philosophie geben lassen. – In seinem Vorwort beschreibt der Herausgeber die Zielsetzung des Symposions und des daraus erwachsenen Sammelbandes (XIII–XVI), den er dann in seiner Einleitung ausführlich vorstellt unter der Überschrift: „Müssen Katholiken weiterhin Furcht vor Kant haben?" (1–16). Einen ersten Überblick über die einzelnen Themen des Bdes bieten die von den jeweiligen Autoren verfassten Zusammenfassungen ihrer Beiträge im Anhang auf den S. 555–569. – Die Fülle des Stoffes wird thematisch geordnet in fünf Kap.n dargeboten.

Im 1. Kap. geht es um „Kants Stellungnahme zu philosophischen Grundfragen von Theologie und Kirche". Es wird „Kants Rechtfertigung von Metaphysik und Religion" und „genuin religiöse[n] Dimension im Ergebnis von Kants kritischer Metaphysik" erörtert *(Norbert Fischer)* und ihr trotz aller Bestreitung im Grunde christlicher Charakter beschrieben *(Aloysius Winter)*; dabei wird die grundsätzliche Ausrichtung der Kantschen Philosophie auf die christliche Offenbarung und ihre theologische Reflexion in unterschiedlichen konfessionellen Ausprägungen vorgestellt, zu deren problematischer Vielfalt Kants philosophische Theologie Klärungen anbietet, die noch lange nicht wirklich rezipiert sind und hilfreich sein könnten, manche Grenzen zu überwinden. Der kritische Vernunftgebrauch würde fideistische Einseitigkeiten als solche mindestens erkennen lassen. Kant weitet „die Moral zur Religion" und „öffnet den reinen Vernunftglauben auf den geoffenbarten Kirchenglauben hin", wobei er eine „überraschende[n] Interpretation" der zwei Naturen in Christus anbietet *(Karlheinz Ruhsdorfer)*.

Das 2. Kap. enthält „Grundlegende Beiträge zur Geschichte des Verhältnisses des Katholizismus zu Kant". Als erstes wird die „Vorgeschichte des römischen Antikantismus" anhand der Belege aus den Beständen der Glaubenskon-

gregation und des Vatikanischen Geheimarchivs dokumentiert, wobei auch die damals beteiligten Personen beleuchtet werden – ein sorgfältiger, aufschlussreicher und überfälliger Beitrag *(Christian Göbel)*. Ob Kant zu Recht noch als „Philosoph des Protestantismus" bezeichnet werden kann, und in welchem Sinne und von wem diese eher polemische Etikettierung verwendet wurde und wird, erörtert *Albert Raffelt*. Dass Kants Kritik dem katholischen Glauben in etlichen Punkten nicht gerecht wird, dass aber andererseits seine Transzendentalphilosophie für den Glauben von unerlässlichem ‚negativem Nutzen' ist, indem sie „ihm unangemessene und ihn zerstörende Denkformen zur Seite" räume, legt *Franz Bader* dar, womit er „die neoscholastischen, objektivistischen Grobheiten im Umgang mit der Transzendentalphilosophie" anzielt, „die auch heute immer wieder einmal in der Kirche, auch in popularisierter Form, an die Oberfläche brechen" (185).

Im 3. Kap. werden (ohne Anspruch auf Vollständigkeit) „exemplarische Beiträge zu katholischen Frühkantianern" geboten, eingeleitet durch *Norbert Hinske* unter der Überschrift: „Kant im Auf und Ab der katholischen Kantrezeption. Zu den Anfängen des katholischen Frühkantianismus und seinen philosophischen Impulsen". Er war ein ‚Breitenphänomen' an katholischen Universitäten und in Klöstern. Man sah in der Kantschen Philosophie zunächst „eine überzeugende Waffe gegen Determinismus (bzw. Fatalismus), Materialismus und Atheismus" (559) und schätzte sie wegen der kritischen ‚Grenzbestimmung' der Vernunft und der Wissenschaften, bis ihre Gegner sich auch durch autoritäre Maßnahmen schließlich durchsetzten. Nach dieser sehr informativen Darstellung werden einzelne Vertreter des katholischen Frühkantianismus vorgestellt: Sebastian Mutschelle (1749–1800) mit seiner an Kant orientierten Auffassung des Guten: „Wer das Gute wollen will, wende sich dem Christenthume zu, wer es nur sollen will, dem mag Kant hinreichen" (211f.) durch *Josef Rauscher;* Maternus Reuß (1751–1798), der Kant 1792 zusammen mit seinem Begleiter Conrad Stang besucht hat und als ‚Protokantianer' zu einer bisher so nicht wahrgenommenen „höchst einflußreichen Schlüsselfigur innerhalb des katholischen Frühkantianismus" (560) wurde, durch *Clemens Schwaiger,* und die Benediktiner Ildephons Schwarz (1752–1794) und Ulrich Peutinger (1751–1817) durch *Ulrich L. Lehner.* Mit der scharfen Polemik Benedikt Stattlers (v. a. in seinem dreibändigen *Anti-Kant*) und dessen Schülern Josef Weber und Bischof Johann Michael Sailer, die beide gegenüber Kant im Gegensatz zu ihrem Lehrer eher, wenn auch verhalten, aufgeschlossen waren, beschäftigt sich *Jakub Sirovátka*. Die Unhaltbarkeit des Vorwurfs, Kant reduziere die Religion auf Moral, erläutert *Norbert Fischer* am Beispiel des Prämonstratensers Gregor Leonhard Reiner (1756–1807). Den heute weitgehend vergessenen Andreas Metz (1767–1839), der als Priester und ordentlicher Professor etwa vierzig Jahre lang in Würzburg Kants Philosophie vertreten hat, in der er keine „Anfechtung, sondern eine Stütze seines Glaubens" (562) erblickte, stellt *Norbert Hinske* vor in seinem Beitrag: „ Zur Kontinuität des katholischen Frühkantianismus".

Das 4. Kap. beschreibt die katholische Kant-Deutung „nach der Indizierung der Kritik der reinen Vernunft" mit einer Einführung von *Aloysius Winter.* Gegenüber den vorbereitenden Voten von Johannes B. Franzelin und Joseph Pecci, die direkt oder indirekt die Kantsche Philosophie verurteilten, hat das 1. Vatikanische Konzil in der Apostolischen Konstitution *Dei Filius* eher weise Zurückhaltung geübt und allgemeine Feststellungen getroffen, denen man auch heute noch zustimmen kann. Dennoch ist die Ablehnung Kants auf katholischer Seite bis heute greifbar. *Christoph Böttigheimer* beschäftigt sich mit der Kantrezeption bei deutschsprachigen Theologen des 19. Jh.s, mit Georg Hermes (1775–1831), mit Anton Günther (1783–1863), Johann Sebastian von Drey (1777–1853) und Hermann Schell (1850–1906) vor dem Hintergrund der sog. Neuscholastik, die er besonders durch Joseph Kleutgen SJ (1811–1883) repräsentiert sieht. Die Indizierung der Schriften von Hermes (1835) und Günther (1857) fand in der Verurteilung des sog. Semirationalismus im 1. Vatikanischen Konzil ihren Niederschlag. Allerdings unterstellt der Vf., dass Kant einen Agnostizismus vertrete („ohne deshalb jedoch beim Agnostizismus Kants stehen zu bleiben" 348), wobei er für Kants ‚Gottesgedanken' lediglich eine Stelle aus der „Kritik der reinen Vernunft" heranzieht (323, Anm. 3) und ohne Blick auf die „Kritik der praktischen Vernunft" meint, Kant verbinde mit dem Fürwahrhalten nicht die Wirklichkeit (330 Anm. 30; „Wo Kant quasi auf halbem Wege stehen blieb, […] da möchte Hermes die Erkenntnistheorie bis zur Wirklichkeit hinter dem Gedanken fortführen", für die er dann in der „Subjektivität den sicheren Haltepunkt" findet – 328 f.). Demgegenüber hält Kant eine Bestreitung der Wirklichkeit Gottes, die er im praktischen Vernunftgebrauch für gegeben hält, für ein *absurdum practicum* oder *morale*! Aber es trifft natürlich zu, dass durch die pauschale Ablehnung Kants die von ihm aufgeworfenen „Fragen weniger gelöst als vielmehr aufgeschoben" wurden. *Erich Naab* berichtet sodann über „Vorlesungen an der Gregoriana um 1830". Richtiger müsste es heißen: im *Collegio Romano*, das erst 1873 in Erinnerung an seinen Förderer Gregor XIII. durch Papst Pius IX. den Titel: *Pontificia Universitas Gregoriana* erhielt. Der Vf. stellt eine studentische Mitschrift vor, die der spätere Kapitular und Dompropst Joseph Ernst (1804–1860) in den Vorlesungen des Professors Antonio Luigi Ferrarini SJ 1830 nach den damals üblichen Diktaten angefertigt und am Rand auf einem Drittel der jeweiligen Seite abweichend von Ferrarini, der den verbotenen Kanttext den Hörern „in großer Ausführlichkeit" vorgestellt hatte, mit einem eigenen Kommentar versehen hat, der Kant in milderem Licht erscheinen lässt. Sie findet sich in seinem Nachlass in der Eichstätter Seminarbibliothek. Interessant ist in diesem Zusammenhang der Hinweis auf die *Ratio Studiorum* der Gesellschaft Jesu und ihre Überarbeitung 1832 (in vier Bden hg. von G. M. Pachtler Berlin 1887–1894), die in ihrer Fassung von 1858 schließlich den „ganzen Kant" unter Verdikt gestellt hat (356 Anm. 24), was innerhalb des Ordens von größerer Bedeutung gewesen sei als die Indizierung von 1827. *Klaus Walter Littger,* der Leiter der Handschriftenabteilung und stellvertretende Direktor der Eichstätter Universitätsbibliothek, berichtet über den Einfluss von „Kants Enzyklopädie der Wissenschaften" und seiner „Architektonik der reinen Vernunft", die dem Wissenschaftssystem Wilhelm Traugott Krugs zugrunde lagen, an dem sich dann verschiedene Bibliotheksleiter für die Buchaufstellung in der Eichstätter Bibliothek bis etwa 1900 orientiert haben. *Robert Theis* zeichnet die Phasen der Einschätzung der Philosophie Kants nach, wie sie sich bei Peter Wust nachweisen lassen. Zunächst liest Wust „die *Kritik der reinen Vernunft* perspektivisch verzerrt vom alleinigen Standpunkt ihrer Rezeption und wissenschaftstheoretischen Deutung bei den Vertretern des Marburger Neukantianismus" (383). Ab 1924 versteht er Kant stärker differenzierend, möglicherweise veranlasst durch ein Kantbuch seines Lehrers Friedrich Paulsen (385). Die Lektüre der „sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik […]" von Heinz Heimsoeth führt zu einem dritten Schritt einer etwas gerechteren Beurteilung Kants, wobei er aber dessen praktische Philosophie zu wenig berücksichtigt und so doch „auf halbem Wege" stehen bleibt und sich von der „plakativen Kritik" katholischer Autoren nicht wirklich absetzen kann (395 f.). Unter der Überschrift „Vernunftkritik als praeambulum fidei?" reflektiert *Axel Schmidt* die beiden im 20. Jh. vorherrschenden Vernunftideale einer analogischen (Viktor Kolb, Andreas Inauen, Josef de Vries) und einer transzendentalen (Karl Rahner, Hansjürgen Verweyen, Thomas Pröpper) Rationalität und deren Schwächen gegenüber Kants kritischem Vernunftideal, das aufgestellt wurde, um den Gottesbezug nicht „zu verunmöglichen", sondern ihn „angesichts der Gefahr rein naturalistischer Weltbetrachtung zu retten" (410). Demgegenüber ist der gegen Kant weithin herrschende „Agnostizismus-Vorwurf als Mißverständnis" zu begreifen (407). Den eben genannten Autoren fügt *Klaus Müller* eine eigene Vorstellung über eine transzendentale „Theologie in Kantischer Disziplin" (437) hinzu, deren Ansatz er im Anschluss an eine von Dieter Henrich vorgelegte Subjekttheorie beschreibt. Die „Komplexheit seiner Verfassung" läßt „das Selbstbewußtsein nicht aus sich selbst begreifbar sein" und lässt „eben dadurch auf nicht mehr abzudrängende Weise die Frage nach einem Grund der wissenden Selbstbeziehung aufkommen", der dem „gegenständlichen Erkennen entzogen" ist und einen Bezug zu einer anderen Wirklichkeit anzeigt, „zu der sich das seiner selbst bewußte Leben allein aufgrund dessen in ein Verhältnis setzen kann, daß es sich als nicht seiner selbst schlechthin mächtig versteht" (436 f., zuletzt nach Henrich); es geht also um „aufgeklärte Subjektivität" als zu erschließende „theologische Ressource" (430). *Philip Rossi SJ* berichtet über die Bedeutung der Philosophie Kants im 19. und Teilen des 20. Jh.s sowie in der gegenwärtigen Theologie in den USA. Im Rahmen der Wiederbelebung des Thomismus galt Kant katholischen Philosophen (mit wenigen Ausnahmen wie z. B. Orestes Brownson 442) weithin als ‚Widerpart'; erst der transzendentale Thomismus weckte neues Interesse bei katholischen Autoren, Kant nicht mehr nur als „Vertreter eines epistemischen Subjektivismus" zu verstehen. Der Vf. verspricht sich von der Auseinandersetzung mit Kant in Zukunft z. B. eine Vertiefung der Theologie der Gnade.

Das 5. Kap. ist schließlich „Kants Wirkung in katholischen Ländern Europas" gewidmet, mit Schwerpunkt in Frankreich. *Jean Leclercq* stellt Maurice Blondel (im Umfeld der damaligen Philosophie in Frankreich) als Leser Kants vor, wobei er „mehrere noch nicht erschienene Texte zu Worte" kommen lässt. *Pierre Colin* schildert in „Der französische Anti-Kantismus in der Modernismuskrise" die allgemeine Meinung, Kant zerstöre die Metaphysik, seine Auffassung von der moralischen Autonomie stehe „in direktem Widerspruch zum Autoritätsprinzip der katholischen Morallehre" und er weise dem Philosophen die „Letztverantwortung für die Interpretation der Bibel zu". Es wurde 1908 sogar eine Zeitschrift gegründet mit dem Titel: „La foi catholique, revue critique, anti-kantiste des questions qui touchent à la notion de foi". (491). Der Kantismus-Vorwurf wurde in der *Revue thomiste* auch gegen den „jungen ‚neo-kantischen Apologeten'" Blondel erhoben (495). *Jean-Marie Paul* schildert den Einfluss Kants auf den Personalismus des Emmanuel Mounier und die Rolle, die Lucien Laberthonnière dabei gespielt hat. *François Marty SJ* widmet sich dem Thema: „Joseph Maréchal SJ (1878–1944) Kritische Philosophie und Neuscholastik. Eine transzendentale Theologie" und schildert die Kant-Rezeption bei Maréchal und Karl Rahner SJ. *Stefano Semplici* schließlich berichtet über die immer noch aktuellen Schwierigkeiten einer fruchtbaren Kant-Rezeption in Italien, ausgehend von der Indizierung des Buches „Philosophie de Kant …" von Charles Villers schon 1817 bis hin zu einem scharfen Editorial der ‚Civiltà Cattolica' gegen Kant noch im Jahre 1995. Sein Fazit (Zitat Ferretti): „eine ‚Rückkehr zu Kant' gehört vielleicht auch für uns zu den besten Weisen, uns auf ein zukunftsgewandtes Denken vorzubereiten", vielleicht sogar, „um mit Kant über Kant hinauszugehen" (552).

Aufs Ganze gesehen ist der Sammelband eine Fundgrube für die weitere theologische Beschäftigung mit Kant. Es ist dem Hg. zu danken, historische und systematische Aspekte gleichermaßen zur Sprache kommen zu lassen. Zu erwähnen ist noch, dass im Anschluss an das Symposion eine Ausstellung wichtiger Dokumente, Belege und Bilder zum Thema stattgefunden hat, die zum Teil schwer zugänglich sind. Der Katalog dieser Ausstellung würde eine eigene Rezension verdienen: „Kant und der Katholizismus. Ausstellungskatalog, hg. von Klaus Walter Littger (=Schriften der Universitätsbibliothek Eichstätt 62), Wiesbaden: Harrassowitz 2005, 166 S.

Fulda Aloysius Winter

Der christliche Glaube vor dem Anspruch des Wissens, hg. v. Tobias Kampmann / Thomas Schärtl. – Münster: Aschendorff 2006. VI, 170 S., pb € 12,80 ISBN: 3–402–00410–0

Nicht erst seit der Ratzinger-Habermas-Debatte nehmen die Diskussionen um das Verhältnis von Glaube und Vernunft Fahrt auf. In den vergangenen Jahren haben verschiedene Theorievorschläge die religionsphilosophischen und fundamentaltheologischen Diskurse angeregt. Zugleich forcieren neue religionskritische Invektiven das Gespräch. Vor diesem Hintergrund verdient der mehrfarbige Skizzenband besonderes Interesse, den Tobias Kampmann und Thomas Schärtl als Hg. verantworten. Auf der Agenda steht der prekäre Konnex von Glaube und Wissen, der in exemplarischen historischen Modellen entwickelt wird.

Mit dem ersten Beitrag führt Michael Fiedrowicz in den Raum jener antiken Wissenskulturen, die das Christentum vor die Herausforderung stellten, eine eigene Glaubensrationalität herauszubilden („‚Wir dienen dem Logos'. Die Vernünftigkeit des Glaubens in der Argumentation frühchristlicher Theologen", 1–24). Fiedrowicz entwickelt ein spannungsreiches Panorama der Wechselbeziehungen von Glaube und Vernunft bereits in den antiken Philosophien selbst. Sie geben die Folie für eine der „der wichtigsten Grundentscheidungen der frühen Kirche, dass sie an der Vernünftigkeit des Glaubens festgehalten und ihre Glaubensbotschaft mit dem philosophischen Wissen ihrer Zeit konfrontiert hat. Sie ist nicht den Weg der Mysterienreligionen oder des zunehmend irrationale Elemente absorbierenden Neoplatonismus gegangen, sondern den der Theologie" (24). Diesen Weg zeichnet Fiedrowicz in einem sehr konzentrierten Überblick nach. Die verschiedenen apologetischen Argumente werden mit ihren Autoren wie in einem Zeitraffer präsentiert (5–9), und die religiösen Wissensformen erhalten deutliche Konturen. Dennoch beunruhigt etwas in dieser so instruktiven wie detailgenauen Einführung: *Warum* sich das Christentum auf den Weg seiner Theologisierung begibt, *wo* die entsprechenden Entscheidungen fallen und *wie* sie begründet werden, tritt in den Hintergrund. Dabei läge gerade eine genealogische Perspektive durchaus auf der Linie des theoretischen Interesses, das diesen Beitrag steuert.

Den anstehenden historischen Schritt in mittelalterliche Problemstellungen unternimmt Volker Leppin am Beispiel der konfliktreichen Aristoteles-Rezeption, die ganz entscheidend um das Verhältnis von Glaube und Vernunft kreiste und in der Verurteilung des radikalen Aristotelismus 1277 kulminierte („Der korrigierte Aristoteles. Theologie und Philosophie bei Wilhelm von Ockham", 25–41). Leppin zeigt mit Wilhelm von Ockham das Problem auf, einerseits den Ansprüchen der philosophischen Vernunft, repräsentiert durch Aristoteles als entscheidende Referenzgröße, und andererseits den dogmatischen Erfordernissen des christlichen Glaubens entsprechen zu müssen. An verschiedenen Sollbruchstellen markiert Leppin den eigenen Vernunftanspruch des Glaubens nach Ockham. In der Taufe begründet der Glaube eine eigene Gewissheit, die den Zugang zur Wahrheit garantiert. Diesen Glauben begreift Ockham als Tugend. Damit erweitert er das klassische aristotelische Tugendschema und trifft eine erkenntnistheoretisch gehaltvolle Bestimmung: „Er bietet ein philosophisches Verstehensmuster dafür, dass es etwas gibt – die Glaubenssätze –, das seinerseits nicht allgemeinverbindlich und das bedeutet: nicht philosophisch erklärbar ist." (33) Der Glaube nutzt eine philosophische Grammatik, lässt sich aber nicht vollständig in ihr deklinieren. Es gibt Wahrheiten, die sich letztlich nur über eine göttliche Offenbarung erschließen – vor allem das Geheimnis der göttlichen Trinität. Das wiederum wird gerade darüber deutlich, dass Ockham für die Theologie wie für jede Wissenschaft die Geltung einer universalen Logik voraussetzt. Gott bindet sich an diese Logik: „Gott kann alles, was keinen Widerspruch einschließt, doch er will es nicht." (34) Die Logik erscheint damit als eine Größe, die auch Gott vorgeordnet ist – allerdings nicht schöpfungsgeschichtlich, sondern gleichsam als Bedingungsraum alles dessen, was Gott schaffen kann. Er bleibt seiner Schöpfung gegenüber souverän, denn er entscheidet darüber, was entsteht. Aber, mit einem Beispiel Ockhams gesprochen: „Von Ewigkeit her ist der Satz wahr, dass der Mensch ein Lebewesen ist." (35) An dieser Stelle wäre die Herleitung der Geltung dieser logischen Vernunfteinsicht zu diskutieren. Sie führt nicht zuletzt in schöpfungstheologische Probleme – und erneut auf die Trinitätstheologie zurück. Denn in Gott zeigt sich in seiner trinitarischen Wirklichkeit „eine vorlogische Struktur". (36) Auf dieser Basis schnürt Leppin das verwickelte Verhältnis von Glaube und Vernunft bei Ockham enger. Der strenge Logiker Ockham kann die Gültigkeit der Logik für Gott wiederum nur bedingt halten – und muss ihren universalen Geltungsanspruch damit letztlich streichen. Das wiederum geschieht letztlich aus offenbarungstheologischen Gründen, die der Rede vom dreieinen Gott einen Sinn auch dann noch unterstellen, wenn er sich mit den Mitteln der Logik nicht mehr adäquat rekonstruieren lässt, sondern nach ihrer Kritik und Umstellung verlangt: „Ockham weiß, und er weiß dies als frommer Franziskaner, dass es eine Realität gibt, die höher ist als die menschliche Vernunft." (39) Die Konsequenz ist erheblich und bestimmt die folgenden Auseinandersetzungen um das Verhältnis von Glaube und Vernunft entscheidend mit. Religionskritisch soll ihr Spannungsbogen brechen, während folgende religionsphilosophische Programme nach neuen Integrationsmodellen suchen.

Den ambitioniertesten Versuch unternahm sicherlich der deutsche Idealismus in seinen unterschiedlichen Spielarten. Der Beitrag von Klaus Müller schließt sich von daher folgerichtig an („Athen versus Jerusalem, via Jena. Neuzeitliche Weichenstellungen im Vernunft-Glaube-Problem", 43–68). In einer gerafften genealogischen Skizze führt Müller durch die frühidealistischen Problemanordnungen, die er über den Pantheismustreit vor allem auf die intellektuelle Herausforderung des Monismus konzentriert. Über die theoretischen Stationen Lessing, Reinhold und Heine spitzt Müller dabei seine Grundthese zu, deren argumentative Ausarbeitung im Rahmen dieses Beitrages freilich kaum mehr als angedeutet wird: Nur über eine monistische Denkform lasse sich der Bezug von Glaube und Vernunft so klären, dass sie eben nicht – wie latent schon bei Ockham – auseinander fallen. Der entsprechende Preis wäre hoch: Irrationalismus, Fundamentalismus und Relativismus warten zumal als religions*politische* Bedrohungen im Hintergrund.

Damit eröffnet sich der Problemhorizont einer religionskritischen Moderne, die ihre eigenen Ambivalenzen und rationalen Problemüberhänge im Gegenzug immer wieder auch religionsproduktiv austrug. Die Frage nach der rationalen Rechtfertigung religiösen Glaubens im engeren Konnex von zwar theoretisch rekonstruierbaren, aber praktisch grundierten Überzeugungen kocht hier neu hoch. Von daher hat es systematische Gründe, dass sich im historischen Durchgang die beiden Beiträge zum 20. Jh. eng an Wittgenstein anschließen. Entlang dem Titel seines Beitrags führt Andreas Koritensky ein Leitmotiv der religionsphilosophischen Skizzen Wittgensteins durch: „Das Leben kann zum Glauben an Gott erziehen" (69–86). Die sprachpragmatische Einbettung unserer tragenden Überzeugungen führt zu einer eingeschränkten Begründungspflicht des Glaubens. Dabei verschiebt sich der Akzent von Begründungs*strategien* hin zur Motivierung des Glaubens, insofern jede mögliche *Begründung* kontextrelativ zu den Sprachspielen einer Diskurs- als Lebensgemeinschaft generiert wird und von daher das Interesse an jenen *Gründen* des Glaubens evoziert, die letztlich basal sind. „Die Vernunft kann daher den Glauben nicht von außen begründen, weder in der Weise einer rationalen Religion noch als nachträgliche Rechtfertigung. Glaube und Vernunft entwickeln sich Hand in Hand." (85) Religion lässt sich vor diesem Hintergrund als eine basale Lebensform mit eigenem Wissensprofil im Modus kritisierbarer, aber rational nicht mehr vollständig auflösbarer Gewissheiten beschreiben. Sie entsteht aus den Sinnfragen des Lebens, aber eben nicht als bloß theoretische Antwort, sondern als praktische Wissensform unserer Existenz. Das führt Koritensky zu der weitreichenden Konsequenz seiner Spitzenthese: Religion ist die „natürliche (und folglich) legitime Antwort auf die Sinnfrage." (79)

Im Zuge dieser These, die den Verdacht eines religionsphilosophischen naturalistischen Fehlschlusses auf sich ziehen könnte, stellt sich die Frage nach den rationalen Fundierungsstrategien des Glaubens noch einmal neu. Thomas Schärtl greift sie seinerseits mit Wittgenstein auf, indem er ihn auf der Basis der Theorievorschläge der *Reformed Epistemology* kritisch einsetzt („Der religiöse Glaube im Windschatten des Wissensbegriffs? Anfragen an den Entwurf Alvin Plantingas", 87–146). Auf 60 S. bietet dieser komplex argumentierende Essay nicht nur eine eingehende Analyse der RE (die sich zugleich als eine höchst instruktive Einleitung lesen lässt), sondern entwickelt in drei Schritten einen eigenen erkenntnistheoretischen Ansatz. Zunächst skizziert Schärtl die erkenntnistheoretische Begründungsproblematik ausgehend von den unterschiedlichen Erwartungen, die an die Leistungsfähigkeit der Vernunft geknüpft werden. Die fundamentaltheologischen Konzepte, die derzeit im deutschsprachigen Raum im Umlauf sind, werden in einer knappen Skizze zugeordnet und an die angelsächsische Diskussion rückgebunden, der sich Schärtl im Folgenden auch anschließt. In diesem Zusammenhang problematisiert er einen zu starken Wissensbegriff und kann so den religiösen Glauben aus dem „Windschatten des Wissensbegriffs" lösen. Er nutzt dafür den Ansatz Alvin Plantingas, der einen religionsphilosophischen Paradigmenwechsel vollzieht, indem er die religionskritischen Beweislasten umkehrt: Was sich in der theoretisch gehaltvollen eigenen Lebenswelt an Überzeugungen als *properly basic* erweist, kann solange den religiösen Glauben stützen, wie ihm nicht die eigene Unhaltbarkeit andemonstriert wird. Zugleich weist Plantinga einen zu starken Begründungsanspruch von (religiösen) Überzeugungen zurück, weil er sich selbst in seinem Anspruch nicht bereits ohne gehaltvolle Basisannahmen herleiten kann. Dennoch sind Kriterien gefragt, anhand derer sich Glaube plausibilisieren lässt, um ihn nicht fideistisch, fundamentalistisch und also letztlich relativistisch abzudunkeln. Dazu rekurriert Plantinga auf das Funktionieren eines Erkenntnisapparats, der sich praktisch bewährt, sprich: kontextdefinit angemessen arbeitet. Für den Bereich religiöser Überzeugungen greift Plantinga nun auf einen *Sensus Divinitatis* zurück, der es erlaubt, bestimmte Sätze als basal und damit nicht mehr begründungsbedürftig einzuordnen. Der Kantsche Blick in den gestirnten Himmel wird mit einem bestimmten Erkenntnisfilter verarbeitet. Mit dem *Sensus Divinitatis* ist es möglich, die basale Aussage zu treffen, dass Gott der Schöpfer des Kosmos sei. Freilich zeichnet sich hier ein hermeneutischer Zirkel ab, der von *theologischen* Architekturvoraussetzungen zu philosophischen Resultaten führt. Sie korrelieren mit der bereits unterstellten Existenzbehauptung eines entsprechenden Erkenntnisapparats. Dennoch führt der Blick auf basale Gewissheiten weiter – Schärtl fokussiert sie mit den Konzepten „Überzeugung" und „Weltbild" und greift damit noch einmal Wittgenstein auf. „Das Überzeugtsein ist ein fundamentaler Glaube, ein Sich-Anhalten und Haltgewinnen, ein Standpunkt, eine Weltsicht: ‚Ich bin auf dem Boden meiner Überzeugungen angelangt. Und von dieser Grundmauer könnte man beinahe sagen, sie werde vom ganzen Haus getragen.' In diesem Bild bricht Wittgenstein auch mit dem erkenntnistheoretischen Paradigma des Foundationalism. Denn nicht nur das Fundament gibt den darauf errichteten Stockwerken aus Positionen Halt; es wird umgekehrt auch durch das, was auf ihm und wie es auf ihm errichtet wurde, stabilisiert. Anders gesagt: In unserer rationalen Praxis bringt sich zum Ausdruck, was wir als Fundament erachten. Und gleichzeitig wird in der Praxis die Fundamentalität des Fundamentes im Handeln (im weitesten Sinne) begründet und bekräftigt." (137) Die entspre-

chenden Überzeugungen stammen in ihrer Gewissheit aus den Zusammenhängen, in denen wir im Rahmen unseres Weltbilds stehen. Das schließt nun durchaus kritische Konfrontationen und Stellproben ein. Der vermeintliche Wittgensteinsche Fideismus löst sich in der Bereitschaft auf, sich in Frage stellen zu lassen und Antwort zu geben. Solche Antworten stehen freilich nicht länger unter dem Druck einer rationalen Letztbegründung, sondern können, ja müssen vorbehaltlich und approximativ operieren. Allerdings stellt sich das Kriterienproblem damit noch einmal verschärft, vor allem wenn es um die inhaltliche Auffüllung der Kriterien und die Abgrenzung von einem erkenntnistheoretisch elaborierten Kontextualismus geht, der seinerseits keineswegs relativistisch eingeebnet werden muss. Schärtl argumentiert in diesem Zusammenhang in anderen Publikationen mit einem Verweis auf die Anerkennung von Freiheit als formalem wie materialem Kriterium, fügt aber an dieser Stelle einen so interessanten wie problematischen weiterführenden Hinweis ein, der freilich noch theoretisch auszuarbeiten wäre. In einiger Nähe zu Koritensky und im Anschluss an C. S. Peirce setzt Schärtl nämlich am Ende auf einen „epistemischen Instinkt" (146): „Dieser Instinkt ist uns eingepflanzt: unserer Kultur, unserer kultivierten Natur. Ihm verdanken wir sehr viel, denn er ist der unthematische Leitstrahl in unserem epistemischen Leben. Der Instinkt führt zur Formierung von Überzeugungen, in denen sich unser Weltbild ausdrückt [...] Der Instinkt selbst ist *Grund* im nicht-inferentiellen Sinn." Dieser Schlussakzent auf der kognitiven Dignität unserer weltbildgenerierenden und -bestimmten Lebenspraxis lässt zumal nach der Konkurrenz von religiösen Überzeugungen mit inhaltlichem Absolutheitsanspruch und dem erkenntnistheoretischen Maßstab ihres Abgleichs fragen. Über alle Fragen hinaus stellt die Wittgensteinsche Inversion der Fundamentaltheologie eine Vermittlung an den Schnittfeldern jenes theoretischen Koordinatensystems in Aussicht, das Schärtl einleitend markiert hatte und mit seinem Bezug auf Karl Rahners transzendentalphilosophische Grundierung der Theologie noch einmal in Erinnerung ruft.

Eine theologische Erkenntnistheorie, die sich stärker für die Bedeutung tragender Lebenswirklichkeiten sensibilisiert, kann dabei auf die erkenntnistheologische Relevanz von mystischen und sapientialen Traditionen zurückgreifen. Von daher schließt der Beitrag des Mitherausgebers Tobias Kampmann den vorliegenden Bd durchaus sachgerecht ab, auch wenn er die historische Sequenz durchbricht („Die sapientiale Vermittlung von Glauben und Wissen bei Ignatius von Loyola", 147–170). Kampmanns Bezugspunkt ist Ignatius von Loyola, und er entwickelt seine *Geistlichen Übungen* mit ihrem erkenntnistheologischen Kernstück der *Unterscheidung der Geister* in religionsphilosophischem Interesse. Dabei konzentriert er sich auf die Kriterien, die sich aus ihr ableiten lassen. Ihre religionsphilosophische Voraussetzung ist die Annahme des Ignatius, dass Gott in jedem Menschen und *in allen Dingen* begegnet und dass jeder einzelne, mit dem „Prinzip und Fundament" der Exerzitien, auf Gott hin geschaffen ist. Auf dieser religionsphilosophischen Basis bieten die Exerzitien im Rahmen ihrer Wahlzeiten eine Kriteriologie an, mit der die religiöse Entscheidung als existenzieller Vollzug methodisch strukturiert und rational nachvollziehbar wird. Von daher lässt sich überzeugend für den Anspruch des religiösen Glaubens als eigener Wissensform argumentieren, „kein Unsinn zu sein, sondern eine vernünftige Weise, die Welt und die Position des Einzelnen zu interpretieren und zu verstehen." (168)

Die kriteriologische Frage, die der letzte Beitrag profiliert im Innenraum religiöser Überzeugungen verankert, führt von daher noch einmal auf den heißen Kern dieses Bdes zurück. Dass die Debatten um die Rationalität des Glaubens in dem Maße zunehmen, in dem neue Religionskritiken auftreten, belegt dabei die erregende Kraft des christlichen Glaubens, sich in den Zeichen der Zeit intellektuell aussagefähig zu verorten. Seinem Anspruch auf rationale Kommunizierbarkeit gibt dieser Bd besonderes Gewicht.

Salzburg Gregor Maria Hoff

Müller, Klaus: **Glauben – Fragen – Denken.** Band I. Basisthemen in der Begegnung von Philosophie und Theologie. – Münster: Aschendorff 2006. VII, 350 S., kt € 16,80 ISBN: 978-3-402-00420-3

Der vorliegende Bd bietet eine philosophische Propädeutik, die sich an Theologen des ersten Abschnittes richtet, der im Rahmen des Bologna-Prozesses, an dem ja die katholische Theologie bekanntlich nur eingeschränkt teilnehmen darf, dem Bachelorstudiengang entspräche. Vorweg kann hier hinzugefügt werden, dass dieses Buch auch vorzüglich die Aufgabe erfüllt, „ein Curriculum von Fragestellungen zu entwickeln, die der Theologie notwendig aufgegeben sind" (XV) und daher allen theologisch Interessierten – wobei hier die Hoffnung zum Ausdruck gebracht werden darf, dass auch die Philosophie wieder begreift, dass sie ohne theologisches Interesse Selbstvernichtung betreibt – als philosophische Einführung empfohlen werden kann. Der Grundaufriss dieser Einführung ist dabei kein streng systematischer, sondern in der Form eines Lehrbuches als eine philosophiegeschichtlich orientierte Exposition (nicht nur) für die Theologie zentraler philosophischer Fragestellungen konzipiert.

Näherhin sind es zehn durchaus glücklich gewählte und gut aufeinander bezogene Fragestellungen, die den Gliederungsrahmen darstellen. Das erste Kap. (1–23) bietet eine „allererste Annäherung" (VII) an die Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glaube. In ihm zeigt sich bereits der für das Buch typische Stil, der sich dadurch auszeichnet, dass philosophische Probleme an Alltagserfahrungen und sehr lebensnahe Geschichten und Problemstellungen rückgekoppelt werden (wie z. B. Vorsehung, Zweifel und Vertrauen etc.) und, wo dies möglich ist, auch mittels eines an der Umgangssprache gehaltenen Duktus Berührungsängste zur Philosophie abgebaut werden sollen. Sachlich wird kein Zweifel daran gelassen, dass jedes Wissen – theologisches selbstverständlich eingeschlossen – „in einem Grundakt des Vertrauens" (22) und in „gelebter Praxis" wurzelt. Das zweite Kap. (25–60) führt paradigmatische Modelle des Verhältnisses von Philosophie und Theologie an, wobei hier einer dialektischen Bestimmung von Philosophie und Theologie, die im Nachdenken des göttlich ergangenen Logos aufeinander angewiesen sind, das Wort geredet wird. Gegen antiphilosophische Tendenzen in der Theologie wird auf alle Fälle daran festgehalten, dass erst die Integration philosophischer Fragen der Theologie einen konstitutiven Vernunftsinn verleiht (59). Das dritte Kap. „Sein und Schein" (61–94) widmet sich verschiedenen Wahrheitstheorien, wobei hier dankenswerter auch der Bezug zur immer aktueller werdenden Diskussion um eine zunehmende Virtualisierung unserer Lebenswelten und deren Konsequenzen für unser Wahrheitsverständnis nicht gescheut wird. Das vierte Kap. (95–134) führt die im dritten aufgerissenen Fragestellungen organisch weiter und widmet sich der „Weite" und den „Grenzen der Sprache", wobei neben einem historischen Überblick verständlich in Probleme und Perspektiven, die sich aus dem „linguistic turn" ergeben, eingeführt wird. Der „Kunst des Verstehens" widmet sich das fünfte Kap. (135–158), in dem darauf verwiesen wird, dass sich die Hermeneutik nicht zuletzt christlicher Theologie und ihrer Schriftauslegung verdankt. Sachlich werden in diesem Kap. Themen wie der „hermeneutische Zirkel" (146) oder (implizit) Lessings „garstiger Graben" (147) abgehandelt, auch eine Auseinandersetzung mit durch die Postmoderne erfolgende hermeneutische Umbrüche fehlt nicht, wobei vielleicht doch angefragt werden darf, ob ein Denker wie Derrida auf eine Position reduziert werden kann, nach der sich Wahrheit im undurchdringlichen Gestrüpp eines Verweisungszusammenhangs verliere (155), oder ob nicht vielmehr gerade bei diesem Denker paradigmatisch für viele sogenannte postmoderne französische Philosophen der performative Gestus einer Wissenskritik berücksichtigt werden müsste, die ihrerseits ein ethisches Anliegen transportieren will. Sehr schön wird dies auf alle Fälle am Beispiel von Vattimo aufgezeigt (157f.), der in wenigen Strichen manchem Klischee entrissen wird. Folgerichtig schließt sich an die Darstellung Vattimos die Frage nach der Ethik („Was sollen wir tun?") an, die im sechsten Kap. abgehandelt wird (159–180), in den v. a. Aristoteles und Kant zu Wort kommen. Das siebente Kap. (181–237) „Rätselwesen Mensch" gibt nicht nur eine Darstellung der verschiedenen paradigmatischen Zugänge zur Leib-Seele-Problematik, sondern stellt sich auch der aktuellen Mind-Brain-Diskussion. Konsequent werden in diesem Zusammenhang physikalistische und biologistische Reduktionismen zurückgewiesen. Besonders wichtig ist dem Autor die Akzentuierung einer explizit an Dieter Henrich (und implizit wohl nicht zuletzt an Robert Reininger) angelehnten Subjekttheorie, nicht zuletzt um einer „Rehabilitierung des Subjekt- und Selbstbewusstseinsgedankens" (222) als Bedingung der Möglichkeit „der Führung eines bewussten Lebens" (226) willen, den der Autor durch Darwin, Nietzsche und Freud als paradigmatisch in Frage gestellt aufweist. Nicht zufällig führt die Frage nach dem Menschen in die Hoffnungsfrage, der das achte Kap. „Hoffnung, die Gründe kennt" (239–256) nachspürt. Ausführlich kommt hier Spinoza zu Wort, an dessen Texten sehr differenziert und beispielhaft über das Verhältnis von Theismus und Atheismus (und Pantheismus) gesprochen wird, weshalb diesem Kap. wohl besonderes Gewicht zukommt. Das neunte Kap. (257–289) widmet sich der Religionskritik, wobei wohl zurecht konstatiert wird, dass die „Herausforderung des Atheismus heute [...] weit dramatischer als atmosphärisch-pragmatische im Raum" steht (257). Vielleicht hätte man neben der sehr eingängigen Darstellung klassischer religionskritischer Positionen hier auch – nicht zuletzt als Weiterführung des achten Kap.s – der Frage nachgehen können, ob es nicht heute vielfach einen gewissermaßen gläubigen Atheismus gibt, der als Art Weiterführung des biblischen Bilderverbots interpretiert werden könnte. Auf alle Fälle geht der Autor an mehreren Stellen auf zeitgenössische Philosophen wie Žižek und Vattimo ein, die (durchaus auf den Spuren der Frankfurter Schule und von Positionen wie jener von Gramsci wenigstens atmosphärisch bestimmt) vielleicht als Kronzeugen für eine solche Entwicklung dienen könnten. Das zehnte Kap. (291–338) führt schließlich zur philosophischen Gottesfrage. Neben „Klassikern" wie Anselm, Thomas oder auch Kant, in deren Behandlung der Gottesthematik auf erhellende Weise eingeführt wird, werden auch moderne Autoren wie Swinburne, der doch überraschend viel Raum bekommt, herangezogen. Beendet wird das Kap. und damit das Buch mit Spaemann und dessen Analyse des Futur Exakt und so soll auch hier die Überzeugung festgehalten werden, dass es eine Bereicherung für alle an der Theologie Interessierten gewesen sein wird, wenn auch die geplanten beiden Folgebände erschienen sind.

Der erste Bd erfüllt auf alle Fälle vorzüglich die Aufgabe eines philosophischen Lehrbuchs für Theologen, die Literaturangaben sind informativ, eine breite Textauswahl regt zum Weiterlesen an, die einzelnen Kap. fügen sich zu einem organischen Ganzen, und viele aktuelle Bezüge verdeutlichen die Notwendigkeit der Philosophie nicht nur für Theologen, was ja gerade in deutschsprachigen Landen, in denen die Philosophie zumindest im Schulsystem weitgehend gestrichen ist, gar nicht genug betont werden kann.

Wien Kurt Appel

Kirchenrecht

Neuere Arbeiten zum kirchlichen Dienst- und Arbeitsrecht

Im vergangenen Jahr feierte Deutschland 30 Jahre Mitbestimmung auf betrieblicher Ebene. Dabei ging es aktuell v. a. um die Frage, ob die paritätische Besetzung der Aufsichtsräte von Aktiengesellschaften mit Vertretern der Arbeitgeber und Arbeitnehmer dem globalisierten Wirtschaftsleben noch angemessen ist. Wohl eher zufälligerweise sind zwei Diss.en erschienen, die sich mit der Mitbestimmung im Kirchendienst beschäftigen, und eine über die rechtliche Stellung von z. B. Pastoralreferenten im kirchlichen Dienst.

Maier, Clemens: **Kollektives Arbeitsrecht in der katholischen Kirche.** Der Dritte Weg im Spannungsfeld von Dienstgemeinschaft und Leitungsgewalt. – Berlin: Lit 2006. 203 S. (Tübinger Kirchenrechtliche Studien, 3), pb € 24,90 ISBN: 3–8258–9163–1

Leo Slezak, Tenor und Schriftsteller, hat einmal geschrieben, nach seinem Tode würden die Sänger sagen, er sei ein fabelhafter Schriftsteller gewesen, und die Schriftsteller würden ihn als Tenor loben. Clemens Maier ist ausweislich der Information des Hg.s Theologe und Jurist. Was er geschrieben hat, ist aber weder Theologie noch Recht noch gar Kirchenrecht. Am besten gebe ich erst einmal den Inhalt dieser Tübinger theologischen Diss. wieder, bevor ich auf das Verhältnis von Titel und Inhalt eingehe:

In sieben Teilen beschäftigt sich der Vf. mit verschiedenen Aspekten des Mitbestimmungsrechtes im kirchlichen Dienst. Im ersten geht es um Kirchenrecht und staatliches Recht: Da werden Individual- und Kollektivarbeitsrecht unterschieden und Informationen über die Mitbestimmung im Kirchendienst („Dritter Weg") gegeben. Im zweiten Teil geht es um „Grundzüge kirchlichen Selbstverständnisses", nämlich societas-Ekklesiologie versus communio-Ekklesiologie. Im dritten Teil wird über „die arbeitsrechtliche Bedeutung des communio-Prinzips" geschrieben, im vierten über „Leitungsgewalt". Dieser Teil wird differenziert abgehandelt, indem die sacra potestas, ihre Übertragung und ihr Inhalt besprochen werden, über Laien und Leitungsgewalt gehandelt wird, über Amt und Delegation, über „übertragbare Tätigkeitsbereiche" (gemeint ist: an Laien übertragbare Bereiche der Leitungsgewalt), über „Gläubige als Objekte der Leitungsgewalt". Der nächste, fünfte Teil behandelt unter der Überschrift „Leitungsgewalt und Arbeitsrecht" die bischöfliche Leitungsgewalt, fragt nach dem Rechtscharakter der Arbeitsrechtsregelungen und erörtert, ob im Bereich der Mitbestimmung Leitungsgewalt ausgeübt wird. Der sechste Teil stellt den Dritten Weg „auf den Prüfstand", während der siebente „Alternativen zum Dritten Weg" erörtert.

Man sollte erwarten, dass der Vf. dieses Buch geschrieben hat, weil er Grund zur Infragestellung des Dritten Weges sah und / oder Alternativen vorschlagen wollte. Stattdessen kommt er zu dem Ergebnis, dass der Dritte Weg in seiner heutigen Ausgestaltung aus ekklesiologischen Gründen nicht veränderbar ist. Er erwartet nur, dass die Kirche nicht so tut, als sei die überbetriebliche Mitbestimmung der Mitarbeiter (KODA) paritätisch und dem tarifvertraglichen System des staatlichen Arbeitsrechtes vergleichbar. Sie solle vielmehr deutlich machen, dass die Arbeit der KODAen nur eine Entscheidung des Bischofs vorbereite, mehr nicht.

Das Anliegen dieser Arbeit ist nachvollziehbar: Es hat durchaus Sinn, die Rede der kirchlichen Gesetze von der Dienstgemeinschaft auf einen theologischen Grund hin zu befragen. Es hat auch Sinn, nach der Bedeutung der Inkraftsetzung von KODA-Beschlüssen durch einen Gesetzgebungsakt des Bischofs zu fragen. Und es ist auch von Interesse – aber das ist ein ganz anderes Thema und hat mit dem Arbeitsrecht eigentlich nichts zu tun –, die Frage zu stellen, ob Leitungsgewalt in der Kirche nur als sacra potestas existiert.

Die Frage, ob die Dienstgemeinschaft in der communio-Ekklesiologie verankerbar ist, möchte ich nicht näher erörtern, das ist wohl theologische Geschmacksache. Aber den rechtlichen Zugriff zum System des kirchlichen Dienstrechtes muss ich auf das richtige Gleis setzen: Die Frage nach der Leitungsgewalt als einer ecclesiastica potestas ist im Dienstrecht nicht am rechten Platze: Das kirchliche Dienstrecht ist ein Vertragsrecht, Arbeitsverhältnisse beruhen auf Verträgen zwischen einem kirchlichen Dienstgeber und einem Dienstnehmer, und diese Verträge sind solche des staatlichen Arbeitsrechtes. Die Geltung kirchlicher Normen – etwa über die Art und Weise der Mitbestimmung – kann den Dienstnehmern nicht als bischöfliches Gesetz auferlegt werden, den sie sind nicht „Objekte der Leitungsgewalt", sondern Vertragspartner. Durch die Inkraftsetzung von KODA-Beschlüssen verpflichtet der Bischof nur solche Dienstnehmer, deren Dienstverträge die Vorab-Bindung an solche künftigen Beschlüsse umfassen. Die Frage nach der Bedeutung der KODA-Beschlüsse hätte lauten müssen, welche Rolle denn die bischöfliche Inkraftsetzung spielen kann und spielt. Die Qualifizierung als vorbereitende Entwürfe für eine davon unabhängige gesetzgeberische Entscheidung des Bischofs ist jedenfalls falsch. Ausweislich der KODA-Ordnungen haben sich die Bischöfe an die Beschlüsse gebunden – dass diese mit 3/4-Mehrheit gefasst werden müssen, wird nur einmal am Rande erwähnt – und haben nur für den Dringlichkeitsfall, in dem die KODA zu keinem Beschluss kommt, ein Initiativrecht. Und eine Überprüfung der Leitungsverantwortung des Bischofs im Arbeitsrecht hätte zu dem Ergebnis führen müssen, dass es hier nicht um sacra potestas geht, sondern um die Arbeitgeberfunktion. Arbeitgeber sind keine Gesetzgeber, Arbeitsrechtsregelungen sind kein Bestandteil einer hierarchischen Letztverantwortung des Bischofs.

Es ist erfreulich, dass der Vf. eine Art von Leitungsgewalt konzipiert, die nicht sacra potestas ist. Er nennt sie „profane Ausübung von Gewalt in der Kirche" und meint damit eine im Namen der Kirche auszuübende Vollmacht, die aus der sozietären Komponente der komplexen Kirchenwirklichkeit abgeleitet werden kann.[1] Leider erweist er dieser Idee keinen guten Dienst, weil er in der Begründung dieses Konzeptes permanent die Bedeutung der verwendeten Begriffe wechselt. Als Beispiel seiner untauglichen Begriffsbildung sei zitiert: „*Munus* wird im vorliegenden Kontext meist übersetzt als Amt. Die ursprüngliche Bedeutung ist ‚die Leistung als in irgend einem Wirkungskreise zu lösende Aufgabe' [Georges] und daraus folgend ‚der Dienst, der Posten, das Amt, die Aufgabe'. *Munus* meint also von seiner ursprünglichen Wortbedeutung her nicht das Amt als solches, das jemand innehat, sondern lediglich die jemandem sekundär aus einem Amt erwachsenden Aufgaben, Vollmachten und Zuständigkeiten. Beim Begriff Amt soll entsprechend im folgenden, soweit er als Übersetzung für *munus* steht, immer die Bedeutung der aus einem Amt entspringenden Aufgabe mitgedacht werden" (93–94). Spätestens die Erörterung der tria munera in den Texten des 2. Vatikanums und im can. 375 § 1 CIC zeigt, dass mit solchen „Klärungen" nicht zu arbeiten ist: Mal sieht der Vf. das *munus* als eine der Kirche als ganzer anvertraute Aufgabe, an deren Erfüllung ein Kirchenamt Anteil gibt, mal als Aufgabe, die aus dem Amt entspringt. Ähnlich verfährt er mit der *sacra potestas*, die er darin charakterisiert sieht, dass sie einem Geweihten zukommt, der Leitungsgewalt durch ein Amt oder eine *missio* bekommen hat. Diese *sacra potestas* sei aber nicht die Quelle aller Leitungsgewalt, auch nicht beim Geweihten. Dem kann ich zustimmen, nicht aber dem Beispiel, dass die Direktionsbefugnis des kirchlichen Dienstgebers Leitungsgewalt in vergleichbarem Sinne sei. Ich kann auch zustimmen, dass die „bedeutsamste Scheidelinie besteht zwischen Ämtern, die der Repräsentation Christi als des Hauptes der Kirche dienen, und jenen, die daran keinen Anteil haben". Dafür beruft er sich auf einen nicht näher erläuterten Satz von Georg May im HdbKathKR. Sähe der Vf. das wirklich als entscheidendes Kriterium an, sollte er damit arbeiten, statt es bei diesem einen Satz zu belassen. Er geht aber ganz andere Wege. So heißt es, bezogen auf die Gesetzgeberfunktion des Bischofs gegenüber KODA-Beschlüssen: „Die Sorge für die Erfüllung der kirchlichen Sendung ist untrennbar verbunden mit der Sorge für den Bestand der kirchlichen Einrichtungen in ihrer Gesamtheit. Aus diesem Grund ist auch die Leitungsgewalt, die dem Bischof in der jetzigen Regelungsform hinsichtlich der Ausgestaltung des überbetrieblichen Arbeitsrechts zukommt, in ihrem Fundament der *sacra potestas* zuzuordnen, die mit der Amtsübertragung auf den Bischof überging und ihm allein obliegt" (171). Dass man die sacra potestas nicht nach dem Kriterium wichtig – unwichtig definieren kann, dürfte offenkundig sein.

Das Buch ist nicht nur enttäuschend, weil es die wirklichen Fragen an das kirchliche Mitbestimmungsrecht nicht erkennt und beantwortet, es stellt auch ein Risiko dar: Aufgrund seines Titels wird mancher (staatliche) Arbeitsrichter geneigt sein, es zu Rate zu ziehen, wenn es um Streitigkeiten aus dem Bereich des Kirchendienstes geht. Man hat schon erlebt, dass sogar korrekte Ausführungen in kanonistischen Veröffentlichungen falsch gelesen und angewandt wurden. Das Risiko wäre gemindert worden, wenn der Titel nicht weit über den Inhalt hinausginge. Und wenn nicht so falsche Auskünfte gegeben würden wie diese: „Nicht Teil dieser Dienstgemeinschaft sind grundsätzlich Nicht-Kirchenmitglieder, und daher rührt auch die kirchenrechtlich verbindliche Norm des Art. 3 Abs. 4 der Grundordnung des

[1] Ohne sich dessen bewusst zu sein, greift er damit eine Idee auf, die das katholische Ostkirchenrecht P. Pius' XII. schon einmal formuliert hatte: Can. 153 des Motu Proprio „Cleri sanctitati" vom 2. Juni 1957 erklärte die Vorschriften über die Jurisdiktionsgewalt für anwendbar „de omni ecclesiastica potestate publica", womit nicht die Weihegewalt gemeint sein konnte, weil sie ihrer Natur nach nicht den Regeln über die Jurisdiktion folgen kann.

kirchlichen Dienstes, dass für keinen Dienst in der Kirche geeignet ist, wer aus der Kirche ausgetreten ist" (70–71). Oder: „In staatsrechtlicher Hinsicht handelt es sich bei der MAV um einen nicht-rechtsfähigen Verein iSd. § 54 BGB. [...] Zur Beurteilung der Rechtsstellung und Handlungsfähigkeit eines nicht-rechtsfähigen Vereins kann Vereinsrecht gem. § 21 ff. BGB angewandt werden. Dies gilt damit auch für die MAV" (153). Dass auch nicht-rechtsfähige Vereine gegründet werden müssen und einer Vereins-Satzung bedürfen, scheint dem Vf. entgangen zu sein. „Die rechtliche Situation der MAV ist damit dergestalt, dass sie zwar kirchenrechtlich keine eigene Rechtspersönlichkeit hat, dass sie aber als nicht-rechtsfähiger Verein und damit als zivilrechtliche Gemeinschaft zur gesamten Hand durch kirchliches Recht zur Ausübung profaner Leitungsgewalt in und gegenüber der Kirche berechtigt wurde, und diese daher unbedenklich gegenüber den einzelnen Dienstgebern wahrnehmen kann" (156). Der Respekt vor dem Bemühen des Vf.s verbietet einen angemessenen Kommentar.

Oswald, Robert: **Streikrecht im kirchlichen Dienst und in anderen karitativen Einrichtungen.** – Frankfurt a. M.: Peter Lang 2005. VIII, 265 S. (Adnotationes in ius canonicum, 35), pb € 51,50 ISBN: 3–631–54009–4

Auch dieser Arbeit mangelt es nicht an Aktualität. Soeben fordert der Marburger Bund, die Interessenvertretung der Ärzte, einen Tarifvertrag mit den kirchlichen Krankenhäusern und droht mit Streik. Eine juristische Diss. an der Univ. Potsdam, die in die Reihe der Adnotationes in ius canonicum aufgenommen worden sein dürfte, weil sie sich mit dem Problemfeld Mitbestimmung befasst, das auf der Grenze zwischen staatlichem und kirchlichem Recht liegt, passt genau in die Situation: Frage der Untersuchung ist, ob die Sonderstellung der Kirchen im Arbeitsrecht aufgrund von Art. 137 III der Weimarer Reichsverfassung ein Streikverbot im Kirchendienst begründen kann.

Im 1. Kap. stellt der Vf. das Streikrecht als Bestandteil des Koalitionsrechtes aus Art. 9 Abs. 3 GG dar, wie es durch das Tarifvertragssystem ausgestaltet ist. Dabei zeigt er bereits die inneren Schranken des Streikrechtes auf, die sich aus möglichen Kollisionen mit anderen Verfassungsgütern ergeben können. Das 2. Kap. beschäftigt sich mit den Grenzen des Streikrechtes in weltlichen karitativen Einrichtungen, also z. B. in Einrichtungen der Krankenversorgung. Hier kommt das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit nach Art. 2 Abs. 2 GG in Spiel und das in Art. 20 GG verbürgte Sozialstaatsprinzip. Nach diesen Vor-Informationen kommt der Vf. im Kap. 3 dann zum Kirchendienst und nennt, nachdem er das Selbstbestimmungsrecht der Kirchen ausgelotet hat, die möglichen rechtlichen Grundlagen eines Streikverbots – für die katholische Kirche zieht er dazu Art. 7 Abs. 2 der Grundordnung des kirchlichen Dienstes heran. Bei der Überprüfung der vorgebrachten Argumente für ein Streikverbot kommt er zu dem Ergebnis, dass keines von ihnen trägt, auch nicht das Bestehen des Dritten Weges, dem die materielle Parität fehle, da er (in der katholischen Kirche) ein Letztentscheidungsrecht des Bischofs vorsieht.

Oswalds Untersuchung ist klar stukturiert, sprachlich eindeutig, in Gedankenführung und Beleg überprüfbar und in seinem Ergebnis nicht interessengeleitet. Es bleibt, seinen Befund weiterdenkend, festzustellen, dass sich der Streik im Kirchendienst nur dadurch abwenden lässt, dass die Kirche ihren Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern Arbeitsbedingungen und Mitspracherechte bietet, die es überflüssig machen, einer Gewerkschaft beizutreten, die die Kirche(n) durch Streik zum Abschluss von Tarifverträgen zwingen könnte. Das könnte in der gegenwärtigen Arbeitsmarktsituation leicht übersehen werden, darf aber nicht dazu führen, dass die Kirchen sich in falscher Sicherheit wiegen.

Bethke, Jürgen: **Das kirchenamtliche Dienstverhältnis von Laien.** Die rechtliche Stellung des Laien in der Katholischen Kirche bei berufsmäßiger Ausübung von Kirchenämtern mit besonderer Berücksichtigung der Rechtslage in den bayerischen (Erz)-Diözesen. – Frankfurt a. M.: Peter Lang 2005. XXXVI, 318 S. (Bamberger Theologische Studien, 32), pb € 56,50 ISBN: 3–631–54909–1

Bei der Positionsbestimmung von Laien-Mitarbeitern im pastoralen Dienst ist oft die Frage aufgeworfen worden, ob ihr Verhältnis zur Kirche sich als Kirchenamt beschreiben lasse, als kraft göttlicher oder kirchlicher Anordnung auf Dauer eingerichteter Dienst zu einem geistlichen Zweck (vgl. can. 145 CIC). Konsequenzen für die rechtliche Position solcher Laien im Kirchendienst sind daraus aber nicht abgeleitet worden. Bethke verlangt nun, das Pferd nicht beim Schwanz aufzuzäumen. Man solle nicht Laien mit einem privatrechtlichen Arbeitsvertrag anstellen und dann beiläufig nach ihrer kirchenrechtlichen Position fragen, sondern beim Kirchenrecht anfangen. Und deshalb führt Bethke den Leser in eine unbekannte (und zum Teil auch fiktive) Welt: die Welt der Kirchenämter für Laien.

Ausgehend von Texten des 2. Vatikanums zu den Kirchenämtern und den Laiendiensten sowie dem Beschluss der Würzburger Gemeinsamen Synode zu den pastoralen Diensten in der Gemeinde stellt der Vf. im Kap. I rechtliche Kriterien für die Übertragbarkeit von Kirchenämtern an Laien dar. Am Beispiel der Pastoral- und Gemeindereferenten, der hauptamtlichen Religionslehrer an kirchlichen Schulen und Ämtern in der kirchlichen Verwaltung und Gerichtsbarkeit zeigt er das sachliche Fundament seiner These.

Im Kap. II werden die rechtlichen Grundlagen für eine konsequente Einordnung der genannten Laienämter in das Ämterrecht des CIC dargestellt und angewendet. In can. 231, einem sehr knappen und unbeholfen wirkenden Text über Ausbildung und Sustentation von Laien im Dienst der Kirche, findet er die Basis für ein Recht der Laien-Ämter. Er erörtert alle relevanten Fragen: Haupt- und Ehrenamt, dauerhafte und befristete Bestellung, Beendigung kirchenamtlicher Dienstverhältnisse, Versetzung und Ruhestand. Im Kap. III wird das Alimentationsrecht durchgearbeitet, im Kap. IV werden die Dienstpflichten zum Thema gemacht. Kap. V beschäftigt sich mit dem Rechtsschutz im Rahmen kirchenamtlicher Dienstverhältnisse und im letzten Kap. wird dann der Abgleich mit dem bestehenden kirchlichen Dienstrecht vorgenommen, das sich nahezu vollständig des staatlich-rechtlichen Arbeitsvertragssystems (mit den Besonderheiten des Dritten Weges) bedient, in Bayern – auf diese Besonderheit geht die Arbeit immer wieder ein – auch durch eigene Normen („Arbeitsvertragsrecht der bayerischen [Erz-]Diözesen").

Alles in allem eine spannende und herausfordernde Arbeit, die begründet verlangt, das Handeln von Laien im Namen der Kirche – das ist die Quintessenz seines Kirchenamtsbegriffs – vom kirchlichen Recht her zu konzipieren und dann erst nach dem geeigneten Beschäftigungs-Modus zu suchen. Auf der Basis einer klaren Unterscheidung von Kirchenamt und Dienstverhältnis – ersteres ist eine rein kirchenrechtliche Wirklichkeit, letzteres hat eine auch staatlichrechtlich relevante Dimension – zieht der Vf. eine dem Kirchenbeamten nähere Ausgestaltung des Dienstverhältnisses vor. Und diese gibt es bisher nicht. Sein Modell hat Licht- und Schattenseiten. Eine Lichtseite wäre, dass man zwischen einer Pfarrsekretärin und einem Pastoralreferenten eine strukturelle Grenze ziehen könnte, die es im Recht der kirchlichen Arbeitsverhältnisse bisher nicht gibt. Die Abstufung der Loyalitätsanforderungen nach Art. 5 der Grundordnung des kirchlichen Dienstes ist jedenfalls kriteriologisch uneindeutig. Eine Schattenseite der Verwirklichung seines Ansatzes wäre es, dass das Mitbestimmungsrecht des kirchlichen Dienstes (vgl. die beiden anderen besprochenen Arbeiten) nicht anwendbar wäre, sondern der Laien-Amtsträger allein der freien Fürsorge seines Dienstherrn anheimgegeben wäre.

Ein paar kritische Bemerkungen zu diesem erfreulich innovativen und originellen Werk: Mit der Frage der Leitungsgewalt – can. 274 CIC verschließt Laien Kirchenämter, die mit Weihe- oder Leitungsgewalt verbunden sind – geht er etwas einfach um. Er nimmt die Auslegung von can. 129 und 274, wie die Münchner Schule sie praktiziert, ohne Zögern an und lässt die angebliche Unmöglichkeit, Laien Ämter mit Leitungsgewalt zu übertragen, unverbunden neben der Tatsache des Laien-Richters stehen. Dass Thomas Amann in seiner Diss. so vorgehen musste, um nicht seinem Doktorvater ins Angesicht zu widersprechen, ist klar. Aber Bethke hätte zwei und zwei zusammenzählen und feststellen dürfen, dass can. 129 ebensowenig wie can. 274 ein theologisches Grundprinzip ist, sondern eine disziplinäre Regel: Die Kirche verleiht Ämter mit Leitungsgewalt an Geweihte, aber nicht nur an Geweihte – in can. 129 steht auch keine exkludierende Formel –, sondern im Bedarfsfalle auch an Laien, z. B. beim Richteramt. Etwas deutlicher hätte ich mir die dem Vf. durchaus bewusste Unterscheidung gewünscht zwischen dem, was er „geistliches Amt" nennt und womit ein Haupt-Gegenstand der ökumenischen Diskussion gemeint ist, nämlich die in apostolischer Sukzession weitergegebene Vollmacht, und dem Kirchenamt (officium ecclesiasticum). Der Begriff „geistliches Amt" ist mir zu uneindeutig verwendet. Interessant, dass auch dieser Vf. den von Maier zitierten Satz Georg Mays entdeckt hat und ihn (in einer Fußnote zur Zusammenfassung) referiert. Wie bei Maier wäre auch hier zu wünschen gewesen, dass das Stichwort „repraesentatio Christi Capitis" ernster genommen und ausgearbeitet worden wäre: Hier liegt nämlich eine Grenze innerhalb der Leitungsgewalt, die über die Übertragbarkeit an Laien entscheidet.

Abschließend darf festgestellt werden, dass das kirchliche Dienst- und Arbeitsrecht, das sich v. a. in seiner Genese fest in der Hand von Ziviljuristen befand, nunmehr verstärkt das Interesse der Kanonisten findet. Das ist sehr zu begrüßen, weil es in der Tat um die Kirche und ihren Dienst geht und nicht nur um dessen Position im Staat.

Münster Klaus Lüdicke

Sozialethik

Fisch, Andreas: **Menschen in aufenthaltsrechtlicher Illegalität.** Reformvorschläge und Folgenabwägungen aus sozialethischer Perspektive. – Berlin: LIT 2007. 381 S. (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, 56), kt € 29,90 ISBN: 978–3–8258–0122–9

Fisch hat mit seiner Münsteraner Diss. eine eindringliche Studie zu einem in der christlichen Sozialethik bisher wenig beachteten Thema vorgelegt. Es gilt als randständig wie die Menschen, die außerhalb des sicheren Status aufenthaltsrechtlicher Legalität unter äußerst prekären Bedingungen leben. Sie zum Studienobjekt zu machen, könnte ebenfalls als problematisch angesehen werden, sofern die ‚Statuslosen' einfach nur als ein sozialwissenschaftliches Kuriosum vorgeführt würden. Doch die hier zu besprechende Untersuchung ist mit Engagement und Empathie geschrieben. Der Autor verbirgt an keiner Stelle seine Parteinahme für die Menschen in Illegalität. Dennoch gelingt es ihm, einen kühlen Kopf zu bewahren und der Komplexität des Themas in wissenschaftlicher Hinsicht gerecht zu werden.

Die Studie steht – für eine theologisch-ethische Studie erwähnenswert genug – im Kontext einer sehr entschiedenen kirchlichen Praxis zugunsten der Menschenwürde von illegalen Einwanderern. Das Vorwort des Berliner Kardinals Sterzinsky unterstreicht deshalb völlig zu recht die Bedeutung migrationspolitischer Stellungnahmen der Kirchen für das christliche Selbstverständnis und die zivilgesellschaftliche Verantwortung. Die gründlich dokumentierte und auch für Kenner der Materie informative Arbeit rekonstruiert die Triebkräfte einer solchen Praxis und eröffnet Perspektiven für dringend zu lösende politische und rechtliche Fragen. Dabei wurden aktuellste Entwicklungen berücksichtigt, die bis in den Herbst des Jahres 2006 reichen.

Trotz des Materialreichtums zeichnet sich das Buch durch eine gute Lesbarkeit aus, die durch eine transparente Gliederung und durch regelmäßige Zusammenfassungen des erreichten Kenntnisstandes unterstützt wird.

Teil A ist auf knapp 80 S. einer dichten Beschreibung der konkreten Lebenslage von Menschen in aufenthaltsrechtlicher Illegalität gewidmet. Methodisch reflektiert und anschaulich werden die wichtigsten Problemfelder aufgefächert, insbesondere der erschwerte Zugang zu Wohnraum, Arbeit und materieller Versorgung, Rechtsbeistand, Gesundheitsversorgung, eigener Familie und Bildung. Damit sind zugleich die sozialethisch relevanten Herausforderungen genannt, die sich aus einer menschenrechtlichen Sicht ergeben. Außerdem erfolgt eine Einordnung in die größeren Zusammenhänge der Migrations- und Asylpolitik, ohne jedoch die klare Fokussierung auf den gewählten Themenschwerpunkt zu vergessen. Die differenzierten und sozialwissenschaftlich gut abgesicherten Analysen bilden eine solide Grundlage für den weiteren Gang der Untersuchung.

Teil B bildet mit seinen fast 200 S. das Herzstück der Arbeit, die sich dem schwierigen Geschäft der Begründung moralischer Urteile stellt. Warum besteht überhaupt eine sittliche Verpflichtung, für ‚Statuslose' Partei zu ergreifen? Die Frage ist deshalb nicht banal, weil sie im Alltag in der Regel damit beantwortet wird, dass auch liberale und weltoffene Gesellschaften schließlich nicht das Elend der ganzen Welt tragen können und bei allem Mitgefühl angesichts der unbestreitbaren Notlage von Illegalen an den Strategien einer abschreckenden Einwanderungspolitik festhalten wollen. F. vertritt die These, dass es aus sozialethischer Sicht eindeutige Verpflichtungen gegenüber ‚Statuslosen' gibt, die sich argumentativ plausibel machen lassen. Zu diesem Zweck zieht er alle Register ethischer Potentiale, die im christlichen Kontext geltend gemacht werden können: von biblischen Grundlagen über systematisch-theologische Entfaltungen („Die Armen als Sakrament") bis hin zum Solidaritäts- und Menschenrechtsverständnis in kirchlichen Soziallehren und deren Offenheit für sozialphilosophische Ansätze.

Der Rückgriff auf bibelwissenschaftliche Erkenntnisse verdient besondere Beachtung, da es dem Autor gelungen ist, die in Texten der kirchlichen Sozialverkündigung oft zur Bekräftigung zitierten Bibelverse mit exegetischem Sachverstand und hermeneutischem Fingerspitzengefühl in ihren geschichtlichen Dimensionen nachvollziehbar zu machen. Ein Beispiel sind die Ausführungen zur Identifikation des Weltenrichters mit den ‚Geringsten' unter den Brüder im 25. Kap. des Matthäusevangeliums (148–155).

Im Anschluss an die befreiungstheologisch inspirierten Ausführungen zur Option für die Armen und zur Rolle der ‚Statuslosen' als einer Konkretisierung dieser theologischen Kurzformel begibt sich der Autor in die Bereiche sozialphilosophischen Argumentierens, das über das über den Verpflichtungsgrad von Gemeinwohl und Solidaritätsprinzip und durch die Rezeption des Menschenrechtsgedankens in den Stellungnahmen christlicher Sozialverkündigung präsent ist. Dabei wird v. a. das Konzept einer *identifikatorischen Solidarität* herausgearbeitet (227 ff.), die als freiwillige Option in Aneignung der berechtigten Anliegen anderer gewählt wird. Dass solche advokatorischen Diskurse nicht allein aus religiöser Motivation zur Praxis drängen, zeigt F. in Auseinandersetzung mit zwei prominenten sozialphilosophischen Ansätzen: den Gerechtigkeitstheorien von John Rawls und Michael Walzer, die jeweils mit säkularen Mitteln das Problem des Zusammenhangs von Hilfspflichten und Zugehörigkeit zur Gesellschaft artikulieren.

Um den klassischen Dreischritt von *Sehen, Urteilen und Handeln* zu vervollständigen, widmet F. sich im Teil C seines Buches praktischen Reformvorschlägen für eine Gesetzgebung, die nach dem derzeitigen Stand der Dinge in Deutschland noch sehr restriktiv ist. „Allgemeine Aussagen auf hohem Abstraktionsniveau sind in der Regel leicht zustimmungsfähig, doch es ist ein weiter Weg, sich persönlich und institutionell in gesellschaftliche Konflikte mit widerstreitenden partikularen Interessen hineinzubegeben, um zu Gunsten einer spürbaren Verbesserung der Lebenssituationen ‚Statusloser' zu streiten." (293) F. plädiert für eine menschenwürdigere Praxis nicht allein aus idealistischen Beweggründen, sondern v. a. auch auf der Basis einer sorgfältigen Folgenabwägung im Vergleich zwischen den derzeit geltenden Regeln und den zu erwartenden Konsequenzen einer Gesetzesreform. Wenn sich der gesellschaftliche und ökonomische Nutzen einer an stärker an menschenrechtlichen Standards orientierten Politik zeigen ließe, wäre politisch leichter eine Mehrheit für die anzustrebenden Reformen zu gewinnen.

Insgesamt liest sich das Buch als ein mutiges Plädoyer für eine Neugestaltung des Umgangs mit Menschen in aufenthaltsrechtlicher Illegalität, die in ihrer extremen Verletzlichkeit Schutz und Anerkennung verdienen. Dabei geht es keineswegs um eine Idealisierung der Ausgegrenzten oder des heroischen Eintretens für ‚Statuslose', sondern um die Wahrnehmung von Lebenslagen an den Rändern der Gesellschaft, an denen sich auch etwas über die Mitte unseres gesellschaftlichen Selbstverständnisses aussagen lässt. Dem Autor ist es meines Erachtens gelungen, den Spagat zwischen theoretischer Vergewisserung und unmittelbar praxisrelevanten Überlegungen zu machen. In diesem Spannungsfeld kann es nicht ausbleiben, dass man je nach Erkenntnisinteresse die Kap. des Theorieteils als zu eklektisch oder die praktischen Kap. als zu pragmatisch empfindet. Es gehört aber zum Profil einer den Kontakt zur Praxis nicht scheuenden christlichen Sozialethik, sich mit begründeten Optionen zu exponieren und damit selbstverständlich auch angreifbar zu machen. Den in Kirche, Politik, Recht und Gesellschaft im Umgang mit illegaler Zuwanderung Engagierten erweist F. mit seiner perspektivenreichen Untersuchung einen großen Dienst, weil er Argumente für jene Optionen bereitstellt, die zwar den Betroffenen evident erscheinen mögen, die aber mit erheblichem Gegenwind rechnen müssen. Deshalb ist die Folgenkalkulation bei der Begründung des Reformbedarfs von besonderem Wert. Das Buch ist mit Nachdruck zwei Gruppen von Leserinnen und Lesern zu empfehlen, die in der Regel wenig miteinander ins Gespräch kommen: den Engagierten ‚vor Ort', die Anregungen, Unterstützung und Ermutigung für ihre Arbeit finden werden, und den Theoretikern, die an relevanten Fallbeispielen Aufschluss über die interdisziplinären Strukturen sozialethischer Urteilsbildung gewinnen möchten. Sollte darüber hinaus ein Gespräch zwischen diesen beiden Gruppen in Gang kommen, wäre dies nicht das geringste Verdienst einer lesenswerten Diss., die am Schluss mit einer bedenkenswerten Liste von Forschungsdesideraten über sich hinaus weist.

Louvain-la-Neuve Walter Lesch

Josef Höffner (1906–1987), Soziallehre und Sozialpolitik, „der personale Faktor …", hg. v. Karl Gabriel / Hermann Josef Große Kracht. – Paderborn: Schöningh 2006. 254 S., kt 29,90 Euro ISBN: 3–506–72954–3

Der Bd, der zum 100. Geburtstag des früheren Prof. für Christliche Sozialwissenschaften in Münster erschienen ist, besteht aus zwei Teilen. Der erste Teil enthält 5 Beiträge zu Höffner, der zweite Teil stellt einen originalen Wiederabdruck von 12 Aufsätzen von Josef Höffner dar. In ihrer Einleitung begründen die beiden Hg., weshalb sie beim Wiederabdruck der Aufsätze einige Wiederholungen in Kauf genommen haben.

Der Beitrag des Hamburger Soziologen Manfred Hermanns, der selbst bei Höffner studiert hat, gibt einen guten Überblick über die Biographie des Münsteraner Professors und späteren Bischofs, angefangen von den Komplikationen seiner Berufung nach Münster, weil ihn der Trierer Bischof nicht freigeben wollte. Er verdeutlicht die gesellschaftliche Breitenwirkung, die Höffner durch seine Verbindungen zur Politik, zur Wirtschaft über seine Tätigkeit beim Bund katholischer Unternehmer, zum Zentralkomitee und andere innerkirchliche Belange erreichte.

Der Bielefelder Soziologe Franz Xaver Kaufmann widmet sich dann der sozialpolitischen Konzeption Höffners. Er streicht heraus, dass Höffner durchaus damals moderne Ansätze eines Verständnisses von Sozialpolitik als Gesellschaftspolitik verfolgte. Bei Höffner lassen sich aber auch Momente eines eher traditionellen Gesellschaftsverständnisses finden, wenn er die Familie als Institution sozialer Sicherung stark betonte und ein eher harmonistisches Gesellschaftsbild vertrat, das gesellschaftliche Konflikte vernachlässigte.

Ausgangspunkt des Beitrages des Münchener Moraltheologen Konrad Hilpert ist die Habil.schrift von Josef Höffner, die während des Zweiten Weltkrie-

ges sich bezeichnenderweise einem historischen Beispiel des christlichen Einsatzes für die Menschenwürde und Menschenrechte widmete, nämlich der spanischen Spätscholastik. Diese trat für die Rechte der Indios und gegen deren Versklavung im Kontext der spanischen Eroberungen Mittel- und Südamerikas ein. Höffners Verdienst ist es, diese Tradition der spanischen Spätscholastik, auf die auch das moderne Völkerrecht zurückgeht, erschlossen zu haben. Obwohl Höffner in seiner Habil.schrift eine zentrale menschenrechtliche Thematik behandelt, gebraucht er diesen Ausdruck selbst eher selten, weil in der kirchenoffiziellen Sozialverkündigung bis Johannes XXIII. Pacem in terris 1963 die Menschenrechtsidee nicht offiziell anerkannt war.

Der jetzige Münsteraner Direktor des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften und dritter Nachfolger Höffners auf dem Lehrstuhl Karl Gabriel erläutert dann, dass Höffner mit empirischen pastoral- wie kirchensoziologischen Untersuchungen ein Vorreiter war. Binnenkirchlich wurde die Soziologie kritisch betrachtet. Die von Höffner angestoßenen empirischen Untersuchungen betrafen v. a. die Pfarrebene und bezogen die größeren kirchlichen Zusammenhänge nicht mit ein. Es ist ein bis heute bestehendes Desiderat, dass es bisher keine Institution in der deutschen katholischen Kirche gibt, die systematisch pastoralsoziologische Untersuchungen durchführt.

Der Osnabrücker Professor für Christliche Sozialwissenschaften Manfred Spieker zeigt in dem abschließenden Beitrag des 1. Teils den systematischen Grundansatz Höffners, für den das christlichen Menschenbild mit einigen konstanten, in der Natur des Menschen verankerten Zügen eine zentrale Rolle spielt. Er unterstreicht, dass für Höffner die Weltverantwortung der Christen unverzichtbarer Bestandteil des Glaubens und der Evangelisierung ist.

Im zweiten Teil des Buches sind insgesamt 12 Beiträge von Höffner zur Problematik des Sozialstaates und der Wirtschaftsordnung abgedruckt. Diese gehen häufig auf Referate Höffners z. B. bei Jahrestagungen des Bundes Katholischer Unternehmer zurück. Es wird in diesen Beiträgen deutlich, dass Höffner gegen einen umfassenden Versorgungsstaat eingestellt war, weil dieser die Freiheit der Menschen beschränkt, die Eigenverantwortung mindert, die Eigeninitiative hemmt und Entfremdung und Bürokratisierung fördert. Jüngere Entwicklungen in der Sozialpolitik bzw. der sozialpolitischen Debatte gehen in die von Höffner vorgeschlagene Richtung, z. B. eine verstärkte Vermögensbildung in Arbeitnehmerhand wie Elemente der privaten Altersvorsorge. Es ist bemerkenswert, dass Höffner für seine Argumentation gerne auf Statistiken zurückgreift und Zusammenhänge mit Daten zu belegen versucht. Ebenso aktuell ist, wie Höffner bereits in seiner Zeit als Wissenschaftler bis 1962 Fragen der Familienpolitik und Geburtenentwicklung hellsichtig angesprochen hat.

Diese fünf Beiträge geben einen guten Überblick über zentrale Inhalte des wissenschaftlichen Werks von Josef Höffner. Sie zeigen einen Wissenschaftler auf der Höhe seiner Zeit, der z. B. seine Möglichkeiten mit dem Promotionsrecht an der Rechts- und Staatswissenschaftlichen Fakultät Frauen auf die Hochschullehrerlaufbahn vorzubereiten nutzte, als in seiner eigenen Fakultät nur Kleriker promovieren durften.

Bochum Joachim Wiemeyer

Veith, Werner: **Intergenerationelle Gerechtigkeit.** Ein Beitrag zur sozialethischen Theoriebildung, – Stuttgart: Kohlhammer 2006. 208 S. (Forum Systematik, 25), kt € 20,00 ISBN: 3–17–019320–1

„Generationengerechtigkeit" ist in Mode. Ob es um ökologische, sozial- oder finanzpolitische Fragen geht, politische Parteien und Verbände plädieren für mehr Gerechtigkeit „zwischen" den Generationen. Der Mode entspricht allerdings keine programmatische Klarheit. Diesem Defizit sucht Werner Veith mit seiner Studie zu begegnen – und der „Generationengerechtigkeit" zumindest in der Sozialethik zur „konzeptionellen und inhaltlichen Schärfe" (11) zu verhelfen.

Nach einem kurzen begriffsgeschichtlichen Rückblick stellt er im *ersten Kap.* drei typische Generationenkonzepte, nämlich das genealogisch-familiensoziologische, das historisch-soziologische und das pädagogische Konzept vor. Zwar können diese nicht in einem Konzept zusammengefasst werden. Ihnen zufolge besitzen moderne Gesellschaften aber mit Generationen eine gesellschaftlich dominante Strukturform partikulärer zeitlich-sozialer Gleich- und Ungleichzeitigkeit, die sowohl in ihren jeweiligen Identitäten, als auch in ihren Relationen untereinander begriffen werden müssen. Im *zweiten Kap.* referiert er drei unterschiedliche, gleichermaßen prominente Ethiken der intergenerationellen Gerechtigkeit, nämlich Jonas' „Das Prinzip Verantwortung", Birnbachers „Verantwortung für zukünftige Generationen" und Rawls' „Gerechtigkeit als Fairness" – und sucht nachzuweisen, dass die Verantwortung gegenüber zukünftigen Generationen in diesen Ethiken unterschiedlicher Bauarbeit eingefügt werden kann, dass also unterschiedliche Gerechtigkeitstheorien zeitlich um Fragen der Zukunftsverantwortung erweitert werden können. Die Ergebnisse seiner beiden ersten Kap. sucht V. im dritten Kap. in ein sozialethisches Konzept der intergenerationellen Gerechtigkeit zu integrieren. Dazu erweitert er ein auf dem Personalitätsprinzip gründendes Konzept der sozialen Gerechtigkeit um die Dimension der „zeitlichen Gerechtigkeit" und weist als deren „diachrone Grundnorm" aus, jegliche Zeitpräferenzen zu negieren. Zur Konkretion der ausgeweiteten Gerechtigkeit ergänzt er die klassischen Sozialprinzipien um das Prinzip der Nachhaltigkeit. Unter dessen Maßgabe ist die dauerhafte Sicherung der Umweltfunktionen sowie eine komplexe Vernetzung von ökologischen, ökonomischen und sozialen Prozessen gefordert. Im Ergebnis präsentiert er die intergenerationelle Gerechtigkeit als „die umfassende Form der Gerechtigkeit" (162), in die „*alle* Forderungen sozialer Gerechtigkeit aufgenommen und noch einmal hinsichtlich ihrer zeitlichen, d. h. hinsichtlich ihrer synchronen *und* diachronen Relationen auszulegen sind" (ebd.).

Die im vergangenen Jahr an der Univ. München erfolgreich als Dissertation eingereichte Studie bewegt sich im Rahmen der dort gepflegten Strukturenethik. Bei diesem sozialethischen Ansatz beschäftigt man sich „mit den Strukturformen der Normen, Institutionen und sozialen Systemen" (136) – und dies in der Tradition der katholischen Soziallehre und damit auf der Grundlage einer Prinzipienlehre, zugleich aber mit dem Anspruch, der modernen „Selbstauslegung des Menschen als vernunftbegleitetes, autonomes Subjekt" (137) zu genügen. In Auslegung eines entsprechend subjektivitätstheoretisch gedeuteten Personenprinzips werden – als Orientierung der Gerechtigkeit – die Grundstrukturen der Gesellschaft entworfen, die wiederum in Strukturprinzipien, wie denen der Solidarität und Subsidiarität, akzentuiert und konkretisiert werden. Auch wenn V. einen gegenteiligen Eindruck erweckt, diese Strukturenethik ist nicht *die* Sozialethik, sondern ein in diesem theologischen Kontext betriebener Ansatz. So erweitert er nicht *die* Sozialethik, sondern eben *diesen* Ansatz um die Dimension der Zeit und beschäftigt sie mit Generationen als einer relevanten Grundstruktur der Gesellschaft; das in *diesem* Ansatz vertretene Gerechtigkeitskonzept hebt er in seinem umfassenderen Konzept der intergenerationellen Gerechtigkeit auf. Dabei scheint ihm die Erweiterung der Strukturenethik v. a. bei „diachronen Generationenrelationen", also bei Relationen zwischen ungleichzeitig existierenden Generationen, innovativ zu sein. Alle anderen Generationenrelationen können offenbar, weil synchron, von der Strukturenethik mit ihrem bestehenden Instrumentatrium bearbeitet werden.

Auf die Erweiterung der Strukturenethik hin hat V. seine Studie stimmig angelegt. Jedoch hat er sie so diesem Ansatz „ausgeliefert", weswegen sein Konzept der intergenerationellen Gerechtigkeit mit der Strukturenethik steht – oder fällt. Seine Konzeptualisierung der intergenerationellen Gerechtigkeit setzt deren Plausibilität voraus, ohne selbst zu deren Plausibilisierung beizutragen. Dass das Gerechtigkeitskonzept der Strukturenethik zeitlich erweitert werden kann, ist jedenfalls kein Argument zu ihren Gunsten, sofern er erfolgreich nachweisen konnte, dass eben diese Erweiterung bei anderen, systematisch ganz unterschiedlichen Ethikentwürfen gleichermaßen möglich ist – und so keinen argumentativen Vorteil für einen von ihnen darstellt. Ob seine Studie überzeugen kann, hängt also – trotz ihres stimmigen Aufbaus, ihrer gründlichen Argumentation und sorgfältigen Theorierezeptionen in den ersten beiden Kap.n – letztlich davon ab, ob ihre Leser von dem zur Grundlage genommenen sozialethischen Ansatz überzeugt sind.

Dem eigenen Anspruch nach bietet Strukturenethik die klassische Prinzipienlehre der katholischen Soziallehre – ganz auf der „Höhe der Zeit". Vielleicht ist diesem Approach die Lässigkeit geschuldet, mit der V. die strukturenethischen Prinzipien im Schnelldurchlauf durch die Philosophie- und Theologiegeschichte von Aristoteles über Thomas bis in die Gegenwart und zurück vorstellt, ohne die Differenzen der angesprochenen Begriffe und Konzepte zu bedenken. Die von Aristoteles begonnene Unterscheidung verschiedener Gerechtigkeiten wird beispielsweise als altbewährt und zugleich zeitgemäß geführt, so dass die klassische Trias der Gerechtigkeiten die Konkretisierung der Generationengerechtigkeit anleitet. Die in den ersten beiden Kap.n gepflegte Sorgfalt hat der Rez. jedenfalls gegenüber den im dritten Kap. referierten Theorien vermisst.

Über die Strukturenethik hinaus sind v. a. die Grundgedanken aus den ersten Kap.n relevant, dass *erstens* Generationen eine Grundstruktur gesellschaftlicher Verhältnisse und deshalb notwendiger Gegenstand der Sozialethik sind und dass *zweitens* die zeitliche Ausdehnung normativer Verbindlichkeiten den Weg hin zu einer Theorie der intergenerationellen Gerechtigkeit ebnet. Beide Gedanken entwickelt V. in Rezeption sozialwissenschaftlicher bzw. philosophisch-ethischer Großtheorien – und leistet damit für die katholische Sozialethik Pionierarbeit. Durch die Auswahl der Referenztheorien sowie deren Auswertung macht er seinen Vorschlag argumentativ stark – und damit auch für all diejenigen anregend, die ihm – wie der Rez. – nicht folgen mögen.

Der Begriff ‚Generation' bezeichnet für V. eine dominante Strukturform (auch) moderner Gesellschaften: Menschen werden als Angehörige von Generationen vergesellschaftet, so wie sich ihre gesellschaftlichen Zusammenhänge über Generationen und deren Relatio-

nen fortschreiben. Zu diesem Ergebnis kommt er durch Rezeption sozialwissenschaftlicher und pädagogischer Generationenkonzepte, wie etwa das des Soziologen Karl Mannheimer. Die kritische Gegenprobe stellt er sich allerdings nicht, ob diesen Konzepten auch gesellschaftliche Realitäten mit den jeweils behaupteten Relevanzen entsprechen, ob also die Gegenwartsgesellschaften tatsächlich von Generationen dermaßen geprägt werden, wie die rezipierten Theorien behaupten. In seinen Ausführungen zum pädagogischen Generationenkonzept muss er zumindest konstatieren, dass die in Erziehung bzw. im Kulturtransfer einander gegenüberstehenden Generationen zunehmend an Relevanz verlieren. Auch für die beiden anderen Generationenkonzepten vermutet der Rez. ähnliche Trends, so dass ihn die starke Annahme des Autors nicht überzeugen kann. Zweifelsohne „haben" auch moderne Gesellschaften ihre Generationen. Vermutlich sind sie aber für die politische Ordnung und Reproduktion dieser Gesellschaften weit weniger relevant, als V. unterstellt. Eine Ethik der Generationengerechtigkeit sollte soziologische Übertreibungen vermeiden – und in der Folge das Konzept der Generationengerechtigkeit nicht wichtiger nehmen, als Generationen tatsächlich sind, und d. h. Generationengerechtigkeit als ein zwar notwendiges, aber doch eher vages Konzept entfalten.

Den zweiten Grundgedanken gibt V. den von ihm referierten Ethiken der intergenerationellen Gerechtigkeit vor – und sieht sich durch deren Rezeption bestätigt, dass nämlich die Verantwortung „zwischen" den Generationen als Frage der Zukunftsverantwortung konzipiert werden muss. Er untersucht, ob metaphysische, utilitaristische und vertragstheoretische Ethikansätze – trotz ihrer Differenzen – die Frage der Zeitlichkeit aufgreifen und dabei v. a. Zukunftsverantwortung begründen können, – und kommst zu dem Ergebnis, dass sie dies ohne innere Widersprüche können und dass mögliche Einwände weniger ihren zukunftsethischen Erweiterungen, als viel mehr ihren systematischen Grundlagen geschuldet sind. Wenn man allerdings die Nähe zu den unter dem Stichwort der Generationengerechtigkeit diskutierten Problemen und Verwerfungen sucht, wird V.s Vorentscheidung nicht überzeugen können. Intergenerationelle Verpflichtungen bzw. Berechtigungen auf der einen und Zukunftsverantwortung auf der anderen Seite sind zwar nicht ganz unterschiedliche Fragen, sofern es unter diesem Stichwort auch um Verpflichtungen gegenüber zukünftige Generationen geht. Aber es sind gleichwohl nicht einfach identische Fragen. Denn unter diesem Stichwort werden *einerseits* auch Verpflichtungen zwischen zeitgleich existierenden Generationen besprochen; *andererseits* können nicht alle Fragen der Zukunftsverantwortung unter diesem Stichwort, also als Fragen der Generationengerechtigkeit besprochen werden. Fragen der Zeit (und auch der Zukunft) spielen bei der Generationengerechtigkeit immer eine Rolle, gleichwohl müssen in der Konzeptualisierung von intergenerationellen Rechten und Pflichten auch andere generationenspezifische Probleme, etwa das der Generationenfolge, bearbeitet werden. Mehr noch: Da Gerechtigkeit immer mit Zeit (und auch mit Zukunft) zu tun hat, wird mit dieser Dimension das Besondere einer Gerechtigkeit »zwischen« den Generationen gar nicht angesprochen. Seine starke Behauptung, Generationengerechtigkeit sei als Ergebnis der zeitlichen Ausdehnung „die umfassende Form der Gerechtigkeit" (162) gibt zwar seiner Ethik intergenerationellen Gerechtigkeit einen hohen Stellenwert, trägt aber wohl kaum etwas zur Orientierung von Verpflichtungen und Berechtigungen zwischen konkreten Generationen bei.

Über die Strukturenethik hinaus hält der Rez. schließlich auch V.s „diachrone Grundnorm", dass in Fragen der Gerechtigkeit jede Zeitpräferenz auszuschließen ist, für relevant – und diskussionswürdig. Diese Norm scheint dem allgemeinen Universalisierungsprinzip zu entsprechen: Was für alle gelten soll, muss eben für alle gelten – und deswegen unabhängig davon, in welchen Zeiten sie kontingenterweise existieren. Vor diesem Hintergrund müsste V. seine Grundnorm jedoch auf das Universum von Fragen beschränken, die unter Maßgabe der Universalisierung bearbeitet werden (können). Dann könnte er sie allerdings nur für ein Ausschnitt der Gerechtigkeit in Geltung setzen – oder müsste eine Vielzahl von Fragen aus dem Kanon der Generationengerechtigkeit ausschließen, die zumindest in den politischen Debatten unter diesem Stichwort bearbeitet werden. Doch selbst bei einer solchen Beschränkung bleibt die „diachrone Grundnorm" zumindest unterkomplex: Gerade wenn man normativ in die Zukunft ausgreift und zukünftig lebende Menschen zu etwas berechtigt bzw. verpflichtet, hat man es mit Menschen zu tun, die nur im Modus der Potentialität existieren – und deshalb keine gegenüber existierenden Menschen gleichberechtigten und gleichverpflichteten Akteure sind. Sofern »nur« existierende Menschen als Träger von unbedingten Rechten und Pflichten angesprochen werden können, ist dann – auch unter Maßgabe deren Universalisierung – die absolute Negation von Zeitpräferenzen theoretisch haltbar? Zumindest im politischen Gebrauch des Konzepts der Generationengerechtigkeit werden – in Fragen der Alterssicherung genauso wie in Fragen von Erziehung und Bildung – Zeitpräferenzen nicht negiert, sondern – etwa in der Konstruktion von Generationenverträgen – normativ genutzt.

Diese und vermutlich weitere Fragen wirft V.s Studie auf – und leistet so in der theologischen Sozialethik selbst für diejenigen einen wichtigen Dienst, die den Ansatz einer Strukturenethik nicht teilen. Sie zwingt zur konzeptuellen Klärung und unterbindet so den naiven Gebrauch der „Generationengerechtigkeit". Zweifelsohne gehört die Studie zum Besten, was die katholische Sozialethik zu diesem modischen Thema gegenwärtig zu bieten hat.

Frankfurt am Main Matthias Möhring-Hesse

Praktische Theologie

Haslinger, Herbert: **Lebensort für alle.** Gemeinde neu verstehen. – Düsseldorf: Patmos 2005. 309 S., pb € 19,90 ISBN: 3–491–70392–1

„Gemeinde neu verstehen" – das ist das Anliegen des Paderborner Pastoraltheologen und Religionspädagogen Herbert Haslinger, der im vorliegenden Buch eine kenntnisreiche, umsichtige und weiterführende Differenzierung in die gegenwärtige Diskussion um die Zukunft der Gemeinden einbringt.

Grundlegend ist für H. dabei zunächst die Infragestellung einer auf sich selbst bezogenen, nur um die eigene Existenz kreisenden Gemeinde-Ideologie. „Die Gemeinde ist für den Menschen da, nicht der Mensch für die Gemeinde." (7) Ausgehend von dieser Feststellung beobachtet H. in einer nüchternen Analyse einige gängige Idealisierungen der Gemeinde. Beispielsweise stellt er die problematische Übertragung der Gegenüberstellung von guter, lebensförderlicher Gemeinschaft und unpersönlicher Gesellschaft auf die heimatspendende, verlässliche Gemeinde im Gegensatz zur unpersönlichen, unüberschaubaren Großinstitiution vor Augen und fragt zutreffend, ob die Zuschreibung von warmen Gemeinschaftsattributen und die damit verbundene „unrealistische Beanspruchung von Primärgruppenidealen" (34) die Gemeinde nicht heillos überfordere. Mit der Idealisierung der Gemeinde geht laut H. ein „Gemeindeautismus" (24) einher, der, von lauter Sorge um die eigene Existenz getrieben, unfähig zur konstruktiven Würdigung der gesellschaftlichen Signaturen „Individualisierung", „Pluralisierung" und „Differenzierung" geworden sei.

Mit seinen „kritischen Problemanzeigen zu den real existierenden Gemeinden" (65) scheint H. eine regelrechte Demontage der landläufig (noch) vorhandenen Gemeinden voranzutreiben. Doch geht es H. weniger um eine grundsätzliche Infragestellung als um eine heilsame Selbstkorrektur. Daher unternimmt er im Folgenden unter den Überschriften „Auseinandersetzungen" und „Erinnerungen" eine differenzierte Darstellung der gegenwärtigen Konflikte und der historischen Entwicklungen. Die aktuelle Kontroverse zwischen Michael N. Ebertz und Jürgen Werbick, ob eine „Pastoral im größeren Lebensraum" der „Verortung des Glaubens" in der unmittelbaren Nähe vorzuziehen sei, wird von H. ebenso prägnant und differenziert dargestellt wie die Gegenüberstellung von „kooperativer Pastoral" und „Sozialpastoral". Der Vf. macht dabei aus seinen Vorbehalten gegenüber pragmatisch orientierten Großgemeindekonzepten keinen Hehl, hebt mit Nachdruck die diakonische Aufgabe der Gemeinde hervor und stellt damit wiederum die gegenwärtige Gemeinderealität infrage: „Christliches Leben braucht zwischen der Makroebene der Gesamtgesellschaft und der Mikroebene des privat-persönlichen Beziehungsgeflechts eine Sozialform, in der sich Menschen eingebettet fühlen können, die ihnen eventuell auch hilft, die Anforderungen aus den sozial nahen und fernen Lebenszusammenhängen auf gelingende Weise zusammenzuführen. Aber akkurat dafür erweisen sich selbstfixierte Gemeinden, denen es ‚um die Gemeinde geht', in den Augen der Menschen als immer weniger brauchbar. Sie sind so sehr von der Sorge um ihr Gemeinde-‚Leben' in Beschlag genommen, dass sie für das Leben der Menschen mit seinen vielfältigen Erfahrungen und Anforderungen keinen Platz haben." (110/111)

Wenn H. daraufhin Formen christlicher Gemeinden vom Urchristentum bis zur Gegenwart darstellt, erweist sich diese historische Rückfrage als produktiver Beitrag zum Verständnis der heutigen „Pfarrgemeinden" (117–158). Zugleich bildet der geschichtliche Rückblick eine Basis, um in theologischen „Orientierungen"(159–191) nach der ekklesiologischen Bedeutung der Gemeinde als „Kirche am Ort" (159) zu fragen. Wenn die Kirche v. a. der „Ort der Nachfolge Jesu" in dieser Welt und dieser Zeit ist, hat sie sich – so H. – primär vom diakonalen Wirken Jesu prägen zu lassen: „In der Kirche geht es um den Menschen, nicht um die Kirche; es geht um Menschlichkeit, nicht um Kirchlichkeit. In einer Gemeinde, die Kirche sein will, geht es nicht um die Gemeinde, sondern um die Menschen – mit Vorrang um die Not leidenden und bedeutungslos gemachten." (191)

Aus dieser Perspektive nimmt H. schließlich konsequent die „Kennzeichnungen" (192–216) und „Strukturierungen" (217–248) in der gegenwärtigen

Kirche in den Blick. Kritisch befragt er die Kennzeichnung der Christen als „Laien" und hebt jene durch die Taufe gegebene gemeinsame Berufung zum Christsein hervor, die auch für jene Christen, die eine besondere Funktion in der Kirche haben, fundamental ist und bleibt. Das besondere Dienstamt gründet für H. auf dieser Basis: „Das amtliche Priestertum hat keinen Selbstwert in sich. Es ist den Menschen des Volkes Gottes zugeordnet, insofern es in deren Dienst steht und zu deren Heil eingesetzt ist." (226) Die von H. geforderte Konzentration der Seelsorger auf die konkrete Seelsorge – „Seelsorger müssen wieder Seelsorger sein und sich für die konkrete Seelsorge beanspruchen lassen. Sie müssen hineingehen in die Lebensorte der Menschen, sich den Menschen aussetzen und dort bei den Menschen bleiben" (245) – führt ihn zur wiederum zur Ablehnung pastoraler Großraumkonzepte und zur entschiedenen Forderung, alle denkbaren Möglichkeiten zur Gestaltung des besonderen Dienstamtes ernsthaft in Erwägung zu ziehen. Leicht gehe „in der Betriebsamkeit der pastoralen Planungen" das Bewusstsein verloren, dass man sich mit der Schaffung von Seelsorgeeinheiten auf der Ebene von Notlösungen bewege: „Die Verantwortung gegenüber den betroffenen Menschen in den Gemeinden gebietet es jedoch, das Problem der zukünftigen Gestalt der Gemeinde jenseits der Notlösungen weiterhin auch auf der Ebene der umfassenden und tief greifenden Lösungen zu bearbeiten." (247) Die Tür zur Diskussion über die Zugangskriterien zum besonderen Dienstamt ist damit geöffnet und offen zu halten.

Mit ihrer realistischen, hellsichtigen Wahrnehmung und ihrer klaren Positionierung sind die Reflexionen H.s, die schließlich unter dem Stichwort „Anregungen" (249–273) in einige Gedanken zu den Grundfunktionen der Gemeinde münden, anregend für alle in der Gemeinde Tätigen und für die über Chancen und Grenzen der Gemeinde Reflektierenden. Wenn man H. auch nicht in allen Zuspitzungen folgen mag – und beispielsweise fragen kann, ob um ihres diakonalen Auftrages willen die Verantwortlichen in den Gemeinden nicht auch zu einer nachhaltigen Sorge für den Gemeindeaufbau und die Motivation und Begleitung von engagierten „Ehrenamtlichen" herausgefordert sind, ohne damit in die Falle der Selbstbezogenheit zu tappen – sind seine Reflexionen ein inspirierender Beitrag zur aktuellen Diskussion um die theologische Identität einer Kirche als „Lebensort für alle" und ein ermutigender Denkanstoß für alle, die sich von der Botschaft Jesu zu denken und in einer diakonischen Kirche zu handeln geben lassen wollen.

Münster Siegfried Kleymann

Schröer, Henning: **In der Verantwortung gelebten Glaubens.** Praktische Theologie zwischen Wissenschaft und Lebenskunst, hg. v. Gotthard Fermor, Günter Ruddat / Harald Schroeter-Wittke. – Stuttgart: Kohlhammer 2003. XII, 268 S. (Praktische Theologie heute, 39), kt € 35,00 ISBN: 3–17–015575–X

Dieser bereits seit Mitte der 90er Jahre geplante Bd versammelt 24 Aufsätze Henning Schröers, des am 7. Februar 2002 siebzigjährig verstorbenen Praktischen Theologen der Bonner Evang.-Theol. Fak. Er hat die Beiträge für diesen Sammelband noch selbst ausgesucht, seine Veröffentlichung jedoch nicht mehr erleben können. Es handelt sich um Aufsätze aus einer Zeitspanne von 35 Jahren, die heute vorwiegend schwer zugänglich sind, darunter auch Arbeiten, die Sch. in den Jahren vor seinem Tod verfasst hat und die z. T. noch unveröffentlicht sind.

Sch. hat der Sammlung ein Vorwort unter dem Titel „Rückblick nach vorn" vorangestellt (VII–XII), in dem er die Abfolge der Beiträge kommentiert und die Intention dieser Struktur vorstellt, die einzelnen Texte zugleich aber in einen biographischen Rahmen stellt. Damit wird der Leser nicht nur gut in den Bd, sondern auch in die thematischen Schwerpunkte von Sch.s Werk insgesamt und seine Art, praktische Theologie zu treiben, eingeführt. Die (interne) Gliederung lehnt sich an die „vier Handlungs(s)orten" des von Sch. mit herausgegebenen Gütersloher Handbuchs der Praktischen Theologie an, „Verkündigung und Kommunikation", „Bildung und Sozialisation", „Seelsorge und Diakonie" sowie „Leitung und Organisation"; Sch. fügt aber noch „Kunst und Kultur" als fünften, ihm besonders wichtigen und ihn auch besonders auszeichnenden Handlungsort hinzu. Vorgeschaltet ist zudem das „Praxisfeld Theorie" mit fünf Beiträgen zur Wissenschaftstheorie der (praktischen) Theologie, beginnend mit dem programmatischen Artikel „Theologia applicata" von 1964. Dieser Beitrag schlägt skizzenhaft eine applikative Theologie nicht als Anwendungswissenschaft, sondern als gesamttheologisches Anliegen im Spannungsfeld zwischen akademischer Forschung und kirchlicher Verkündigung vor, die in die Praxis vorstoßen will „mittels einer Theorie der Praxis, die im Regelkreis von Denken und Handeln Glauben im Vollzug thematisiert" (VIII).

Trotz dieser klaren internen Gliederungsstruktur kann und soll nicht verhehlt werden, welch ungeheure thematische Breite in den Arbeiten Sch.s deutlich wird, die eine inhaltliche Auseinandersetzung mit den einzelnen Beiträgen an dieser Stelle unmöglich macht. Die konzeptionelle Klammer seines praktisch-theologischen Schaffens liegt in der These, „Praktische Theologie als hermeneutische Disziplin zu verstehen" (IX), der Sch. nach eigener Aussage immer gefolgt ist. Seine Arbeiten umfassen Themen der gesamten praktischen Theologie und gehen sogar darüber hinaus, etwa in den kurzen Artikeln zu „Theophonie" und „Theopoesie" (dies auch das Leitwort des Symposions anlässlich seiner Emeritierung), mit denen er den Bd abgeschlossen hat. Die Liebe zu kleinen poetischen Formen ist charakteristisch für Sch., die denn auch in diesem Bd immer wieder auftauchen, seien es eigene oder fremde Schöpfungen. Überhaupt sorgt bereits Sch.s Stil, der von einer feinsinnigen Sprachbeherrschung, aber auch von einem einfallsreichen Wortwitz geprägt ist, für ein ästhetisches Vergnügen beim Lesen.

Leider fehlen bei den einzelnen Aufsätzen Angaben zur jeweiligen Erstveröffentlichung, was die zeitliche Einordnung mitunter erschwert; die Paginierung der Originalpublikation ist jedoch immer mit angegeben. Den Abschluss bildet ein kurzes, persönlich gehaltenes Nachwort mit einem Abriss der Biographie Sch.s von Gotthard Fermor, Günter Ruddat und Harald Schroeter-Wittke, die als Schüler und Freude Sch.s den Bd postum ediert haben, sowie eine ausführliche, thematisch gegliederte Bibliographie Sch.s, die über 600 Publikationen umfasst und die die Weiterbeschäftigung mit Sch.s praktischer Theologie, auf die der Bd Lust macht, vereinfachen.

Der Sammelband ist Henning Schröers würdiges praktisch-theologisches Vermächtnis, wie es die Hg. zutreffend nennen (247), das ihn und seine Impulse für die praktische Theologie lebendig hält.

Münster Tobias Kläden

Theis, Joachim: **Biblische Texte verstehen lernen.** Eine bibeldidaktische Studie mit einer empirischen Untersuchung zum Gleichnis vom barmherzigen Samariter. – Stuttgart: Kohlhammer 2005. 302 S. (Praktische Theologie heute, 64), kt € 20,00 ISBN: 3–17–018078–9

Es handelt sich um eine Habil.schrift bei Gottfried Bitter (Univ. Bonn 2002). Die Arbeit hat 3 Teile:

I „Grundlegung von Perspektive und Gegenstand",
II „Zur Durchführung und Analyse der empirischen Untersuchung",
III „Elementare Bibeldidaktik als Ermöglichungsdidaktik: Auf dem Weg zu einer kommunikativen Bibelkompetenz

Eine Einleitung gibt eine knappe Einführung in den „bibeldidaktischen Forschungsstand". Berg, Langers Handbuch und Baldermann haben zwar neue Methoden der Textinterpretation aufgenommen und für die Didaktik elementarisiert, haben aber nicht „die Frage nach konkreten Vorstellungen und Verstehenswegen von Jugendlichen" bedacht (15). Wegenast bleibt zwar bei der Forschung nach „Gleichursprünglichkeit" stehen, doch diese Forderung bedarf „einer Klärung der empirischen Situation heutiger Menschen" (16).

In Teil I greift Theis dann die Frage nach den neuen Methoden weiter auf. Mit ihnen bereitet er dann eine empirische Lese-Beobachtung vor und testet sie. Für die Empirie ist besonders die Linguistik geeignet. Ohne das neue exegetische Schlagwort vom „linguistic turn" oder „empirische Wende" schon zu verwenden, untermauert er die These, dass seit den 70er Jahren mit Hilfe der Linguistik und Sprechakttheorie ein Paradigmenwechsel in der historisch-kritischen Exegese eingeläutet wurde. Klar, denn jeder Leser liest einen Text zuerst nach Kohärenz und stellt diese fortlaufend her. Einen Text nach Brüchen abzuklopfen und entsprechend zu konstruieren, ist ein Akt der Meta-Kommunikation und daher ein nachträgliches Geschäft. Der noch immer umstrittene Vorrang der Synchronie vor der Diachronie beruht auf diesen nachprüfbaren Prämissen der Textverarbeitungsstrategie.

So stellt T. zunächst die inzwischen breit rezipierten Grundlagen der Sprechakttheorie vor: die Unterscheidung von propositionalen und illokutionären Akten nach Searle, die „pragmatischen Bedingungen beim Textverstehen" mit der Unterscheidung des Beziehungsaspektes von der Information, mit Kon-Text und Textverstehen als Gruppenprozess. Die langsame Rezeption dieser Theoreme in der neutestamentlichen Exegese ab den 70er Jahren wird anschließend sehr sorgfältig nachgewiesen.

Kap. I.2. „Die Bedeutung sprach- und kognitionspsychologischer Ansätze für die Bibelauslegung" erweitert die bekannte bibeldidaktische Bedeutungsfrage in neuer Weise um die Kognitionspsychologie (Schaubild auf S. 53).

Kap. I.3. stellt dann „Bausteine kognitiver Psychologie und Textpsychologie" vor. Textpsychologie ist in der Tat ein neuer Ansatz, sowohl in der Psychologie als Teilbereich der „kognitiven Wende" in den 70er Jahren, die u. a. „Prozesse der Informationsverarbeitung" beobachtet (54), als auch in der Exegese. Es geht um „Einsichten in die Regelhaftigkeit von *Textverstehen* (Textrezeption)" (58). Der „Textversteher" ist ein „Textprozessor" wie der Computer, der ja seine Verarbeitungs-Funktionen in Nachahmung der menschlichen Gehirntätigkeit erhält. Lassen sich die Verbindungs-Aktivitäten der „zehn Milliarden dicht gepackter Neuronen" des menschlichen Gehirns in den Konstruktionen von syntaktischen und semantischern Strukturen der Sprache regelgeleitet wiederfinden (59)? Die generative Transformationsgrammatik (Chomsky) und die kognitive Textsemantik (Bransford) erheben diesen Anspruch.

Nun ist für die Didaktik grundlegend, dass es beim Kind und Jugendlichen eine sprachliche und kognitive Entwicklung gibt und diese zueinander in Be-

ziehung stehen (64–70). Ein komplexes Schaubild veranschaulicht diesen Zusammenhang (71). Hinzu treten „affektive Faktoren beim Verstehen von Texten" (71–75).

Bei einer solchen Komplexität der Bausteine droht wieder die Gefahr der 70er – 80er Jahre, dass die Konstruktion von Verstehensanalysen viel zu theoriebelastet ausfällt und daher für empirische Standardversuche unbrauchbar bleibt.

Die große Leistung von T. besteht jetzt darin, in I.4. „Textstruktur und Textverständnis" ein konkretes Modell für eine empirische Untersuchung des Textverstehens so zu entwickeln, das es allen bis jetzt genannten Theoremen gerecht wird und zugleich für wiederholbare Versuche brauchbar bleibt und nicht falsifizierbar wird. T. legt das Untersuchungsmodell von van Dijk zugrunde, der einen Text in eine hierarchische Struktur von Propositionen zerlegt. Zunächst geht es um den Zusammenhang von „Behaltensleistung und Textrepräsentation" (81–85). Der Text wird nicht unmittelbar in eine „mentale Repräsentation" überführt, sondern sendet Textinformationen (bottom-up) an das Gehirn und reagiert dabei auf Informationserwartung (top-down). Umgriffen wird diese Verarbeitung von einem Abruf und einer Aktivierung von „Vor-Wissen".

Die sequentiell-hierarchische Organisation der Propositionen nach Makro-Regeln entwickelt u. a. eine „Geschichtengrammatik". Dieser Grammatik entspricht das individuell erlernte Schema von Wissensverarbeitung (script, frame). „Verstehen muß somit als ein sowohl textgeleiteter als auch schemageleiteter Informationsverarbeitungsprozess definiert werden" (95). Isers texttheoretische Differenzierung von Text- und Akt-Struktur wird endlich empirisch auf die Füße gestellt.

Der Exeget muss hier nicht abschalten, sondern kann an die formgeschichtliche Definition der Gattung anknüpfen. Denn nach Gunkel war der „Sitz im Leben" der Versuch, feststehende Textkonzepte (Gattung) mit den damals gültigen Erwartungs-Schemata zusammen zu bringen. T. arbeitet daher zu Recht in II bei der Aufbereitung des Textbeispiels Mk 10,25–37 mit den formgeschichtlichen Methoden der historisch-kritischen Exegese: 10,25–29 ist Schulgespräch I, 10,30–35 Beispielerzählung, 10,36–37 Schulgespräch II bzw. Fortsetzung des Schulgesprächs (100; 130). Diese unbestrittenen Klein-Gattungen werden bei der empirischen Untersuchung der Ebene „Konzepte / Schemata" zugeordnet (137). Damals wusste jeder Leser / Hörer, wie ein Schulgespräch und ein Gleichnis zu verlaufen hat, so dass diese „organisierenden Schemata" sich mit dem „Geschichtenschema" (van Dijk) korrelieren lassen (100). Die „Feinstruktur" des Geschichtenschemas wiederum differenziert die Grobeinteilung der Geschichte in „Konzepte" aus (100f.), die auch Sequenzen oder Ereignisse genannt werden.

Die „Konzeptliste" bildet dann die Grundlage, empirisch die Behaltensleistung der Leser / Hörer zu ermitteln. Zusätzlich wird nach van Dijk eine „Hierarchisierung der Konzeptliste" vorgenommen, um die Gewichtigkeit des Behaltenen zu bestimmen.

II.2. stellt die Gesamtheit der Faktoren vor, die auf das Verstehen und Behalten eines Bibeltextes Einfluss haben. Unabhängige und abhängige Variablen werden anschaulich in einem Schaubild zusammengestellt. Die unabhängigen Variablen sind aus der langen Diskussion um die gegenwärtige Religiosität weitgehend bekannt, neu ist hingegen die Erfassung der abhängigen Variablen: „Kognitive Merkmale 1. Behaltensleistung 1.1 Anzahl der wiedergegebenen Propositionen: Reproduktion, Reduktion, Elaboration" und „Affektive Merkmale Emotionen" (122).

Die Befragung geht sowohl auf die unabhängigen als auch auf die abhängigen Variablen ein. Der umfangreiche Fragebogen befindet sich im „Anhang" (27–50), der leider nicht mehr im Buch abgedruckt ist. S. 43 (Anhang) bietet den Text in der Gliederung nach Versen und in der eigenen Übersetzung wie im Buch (140f.). S. 44 (Anhang) verlangt:

„Sie haben soeben einen Bibeltext gelesen. Fertigen Sie bitte eine Inhaltsangabe an. Geben Sie den Inhalt *genau* und *ausführlich* wieder. Sie können dazu die ganze Seite benutzen".

Der Stil der Anweisung verrät, dass die Befragten der Oberstufe von Gymnasien in Trier angehören. 1114 Schüler wurden erfasst. Die Befragung dauerte jeweils 45 Minuten. Nach der Befragung wird jede Inhaltsangabe wieder in Propositionen zerlegt und mit der Propositions-liste des Originals verglichen. Die Statistik der Vergleiche ergibt eine Skala der Behaltens-leistung für die einzelnen Propositionen.

Das Ergebnis ist ernüchternd. Th. ist zuzustimmen, dass beim spontanen Lesen die ethische Dimension, also das ethische Dilemma, sogleich in Grundzügen erkannt und behalten wird. Daher können die Ethiker erfolgreich die Gleichnisse auf die Dilemma-Struktur reduzieren; aber nicht für alle Jahrgänge ist diese Reduzierung brauchbar.

Als zweites trifft zu, dass die Leser sofort den strukturellen Aufbau einer Geschichte erfassen. An dieser Stelle muss Theis ergänzt werden. Die Leser erkennen nicht nur spontan die Handlungsstruktur (= die wichtigsten Propositionen), sondern auch die Handlungsträger in ihrer Beziehung zueinander. 75% haben die Propositionen, die mit einem neuen Handlungsträger einsetzen, behalten.

Zusätzlich zu den abhängigen Variablen „Behaltensleistung", „Interpretation" und „Affektive Merkmale" werden die unabhängigen Variablen ausgewertet. Sie ergeben das bekannte Bild einer hohen Distanz und Unkenntnis von fast allen älteren Schülern gegenüber Kirche und Bibel.

Das konkrete Lesen und Wiedergeben des ausgewählten Textes zeigt dagegen eine momentane, veränderte Einstellung. Das vorgelegte Gleichnis wird im Prozess der Befragung (45 Minuten) positiv behalten und interpretiert: „Betrachtet man die Mittelwerte, so stimmen die Probanten der humanistischen Interpretation (Mittelwert: 3.49) am höchsten zu, an zweiter Stelle der biblisch-theologischen (Mittelwert: 2.98) und zuletzt der religionskritischen (Mittelwert: 2.55) Interpretation" (219). Abhängig ist die Behaltensleistung zwar von der positiven oder negativen kognitiven Einstellung zur Bibel, so dass die Leser mit einer positiven Einstellung intensiver behalten (230f.), aber auch die Leser mit negativer Einstellung erbringen beim spontanen Lesen eine beachtenswerte Behaltensleistung.

Teil III erarbeitet aus diesen Ergebnissen eine „Elementare Bibeldidaktik als Ermöglichungsdidaktik: Auf dem Weg zu einer kommunikativen Bibelkompetenz" (241–281). Es geht um den „Dialog mit dem Text", um interaktionales Lesen, um Bibliodrama, um Elementarisierung und um ein „lebensweltliches und sinnorientiertes Bibelverstehen". Alle diese didaktischen Wege sollen erreichen, dass die Bibel nicht mit einer negativen, sondern mit einer positiven kognitiven und emotionalen Bewertung erlernt wird.

Der Gewinn dieser Arbeit liegt darin, dass m. W. erstmals die Behaltensleistung nach Lesen eines Bibeltextes empirisch geprüft wird. Bisher war in der Rezeptionsforschung völlig unklar geblieben, was Leser tatsächlich rezipieren. Diese empirische Befragung wird nun in einen Theorie-Rahmen eingepasst, der sowohl den linguistischen und textpsychologischen Ansprüchen auf der einen Seite und den theologischen und bibeldidaktischen Ansprüchen auf der anderen Seite in hohem Maße gerecht wird. Die bibeldidaktische und exegetische Diskussion kann künftig an dieser Erhebung nicht mehr vorbeigehen. Jeder exegetische und bibeldidaktische Anspruch ist von jetzt an empirisch daraufhin überprüfbar, ob er denn überhaupt behaltbar ist. Es geht nicht mehr nur um „Glauben und Verstehen" auf einer abstrakten Theorie-Ebene, sondern um „Glauben und Behalten" des Verstandenen, kognitiv sowie emotional. Kataloge erwünschter Behaltensleistungen (z. B. kirchliche Anforderungen) können nun auf ihre Realisierbarkeit und affektiven Auswirkungen hin überprüft werden. So können Überforderung und kontraproduktive Wirkungen von vornherein ausgeschlossen und Ermöglichungen einer kommunikativen Bibelkompetenz gefördert werden. Wem das Behalten der biblischen Tradition und deren positive Wirkung (Verkündigung) am Herzen liegt, sollte diesen Anspruch einer elementaren Bibeldidaktik ernst nehmen und mit ständigen empirischen Untersuchungen (Evaluation) seine eigenen Präsentationen überprüfen.

Dortmund Detlev Dormeyer

Spiritualität

Körner, Reinhard: **Weisheit**. Die Spiritualität des Menschen. – Leipzig: St. Benno 2004. 128 S., geb. € 9,90 ISBN: 3–7462–1697–4

Spiritualität zielt auf Theorie *und* Praxis; es gilt, Spiritualität nicht nur zu verstehen, sondern zu üben, um dann wieder zu neuer Theorie und neuer Praxis zu gelangen.

Reinhard Körner OCD legt eine gehaltvolle Studie vor, die aus seiner Praxis im Karmelitenkloster Birkenwerder erwachsen ist. Zu solchen Einübungen sind sowohl religiöse als auch religionslose Menschen eingeladen. K. selbst ist aufgewachsen in der DDR und war „immer schon ein Christ unter mehrheitlich Andersdenkenden" (8). So hat er gläubige und religionslose Freunde. Letztere nennt er nicht verirrte oder irregeführte Menschen, sondern er verdanke auch ihnen viel, weil sie „mein Leben mittragen". Menschen seien auf dem Weg der Weisheit unterwegs: „Weise ist, wer sich den Wahrheiten stellen konnte, die das Leben an ihn herangetragen hat" (7). Die Frage ist nun, ob und wie es Weisheit (im Singular) und Wahrheiten (im Plural) geben kann.

Diese Frage will K. mit seinem praxisnahen Buch beantworten. Es zeigen sich hier gleichermaßen Denken und Glauben. K. zitiert Kardinal Jean-Marie Lustiger: „Das Christentum fängt erst an. Es steigt gerade aus den Kinderschuhen. Es beginnt überhaupt erst. Es hatte noch keine Chance, sich zu entwickeln" (105).

In neun Kap.n, die man einzeln lesen kann, weist K. auf den Weg der Weisheit; die ersten drei Kap. haben folgende Überschriften: „Der Planet. Wir wohnen im selben Haus." – „Die ‚kritische Wende'. Zur Ökumene von Religiösen und Religionslosen gibt es keine Alternative." – „Artisten ohne Seil und Netz. Wir alle sind Glaubende." K. nimmt Menschen mit, weil sie miteinander und füreinander, nicht nebeneinander oder gar gegeneinander leben. Aber kann man wirklich von einer „Ökumene von Religiösen und Religionslosen" sprechen? K. spricht von einer „Wohngemeinschaft", zu der es keine Alternative gebe, und gibt vielen Menschen das Wort. So moderiert er geradezu einen spannenden Dialog, in dem sich Weisheit artikuliert: eine wartende, wahrnehmende, vorbehaltlose, sich schenkende

Weisheit. K. weist natürlich auch auf die biblische Weisheit hin. Er formuliert einen Spitzensatz: „Wahrheit ist, was leben lässt" (73). Der Satz führt zu Jesus Christus. Mit ihm kann es eine wahrheitsliebende Toleranz geben. Weisheit gewährt Leben, eine menschenwürdige Zukunft. K. will „einigen Lesern und Leserinnen den Anstoß geben [...], auf die Weisheit aufmerksam zu machen, die tagtäglich auch zu ihnen spricht" (118f.). So ist das Buch zu einem zutiefst theologischen Buch geworden, in dem Weisheit das menschliche Leben grundiert.

Münster Karl-Friedrich Wiggermann

Mystik – Spiritualität der Zukunft. Erfahrung des Ewigen, hg. v. Peter Lengsfeld. – Freiburg: Herder 2005. 413 S., geb. € 24,00 ISBN: 3–451–28573–8

Der Haupttitel hat kein Fragezeichen. So dürfen wir erwarten, dass Mystik als Spiritualität positiv vorgestellt wird. Das geschieht, indem sich im engeren und weiteren Sinn Autorinnen und Autoren zusammengefunden haben, die zumeist persönlich Kontakt mit P. Willigis Jäger OSB gehabt haben. Jäger ist einer der bekanntesten Lehrer einer neuen Spiritualität, die v. a. aus dem Osten stammt. Die vorliegende FS ist ihm zum 80. Geburtstag gewidmet.

Mystik lädt Menschen ein. Es sind hier *Spiritualität* und *Erfahrung* zu bedenken; beide sind in unserer Zeit beladene Begriffe, die von vielen (religiösen) Seiten usurpiert werden. Diese Begriffe sind nicht abstrakt, sondern können von Ergriffenheit zeugen. Zum zweiten geht es um die *Zukunft* und das *Ewige*. Es stellt sich die Frage, wie diese Worte einander zugeordnet sind.

Der Hg. Peter Lengsfeld gibt ein konzises Vorwort, das einen eigenständigen Beitrag bildet und die Intention des Buches gut erfasst. Sie muss hier kurz zusammengefasst werden. Es geht um eine „kontemplative Übungspraxis" zur „Bewusstseinsevolution der Menschheit". Nach Ken Wilber „hat die Menschheit gerade mal die halbe Wegstrecke in ihrer geistig-moralischen Entwicklung durchlaufen". Für Wilber sind es „letztlich die Mystiker, die den wichtigsten Beitrag für den Fortschritt der Menschheit leisten, auch für den Frieden und den allgemeinen Wohlstand". Hier nur würden „die dualistischen Spaltungen zwischen Subjekt und Objekt, Ich und Anderen, Tod und Leben, Angst und Gier transzendiert". Das *Ich* stoße an seine Grenzen.

„Im christlichen Raum" (Lengsfeld spricht nicht von Kirche und Kirchen) werde der Fromme der Zukunft – nach Karl Rahner – ein Mystiker sein oder gar nicht sein. Der Mystiker werde Erfahrungen machen und vermitteln. In der Begegnung mit dem Osten sei „das im Westen schlummernde Erbe der mystischen Traditionen wieder ans Licht zu bringen". Lengsfeld nennt hier nicht zuletzt Willigis Jäger. Mystik „wächst an vielen Orten und strahlt aus in viele Bereiche des modernen Lebens" (10).

Lengsfeld stellt unterschiedliches Mystikverständnis fest, nennt aber als gemeinsamen Nenner „die sich aus dem Blick nach innen, dem ‚my-ein', ergebende Bewusstseinsoffenheit für Erfahrungsdimensionen, welche das gegenständliche Alltagsdenken überschreiten". Diese im Menschen angelegte Offenheit des Bewusstseins gehe im Laufe der Entwicklung vom Kind zum Erwachsenen verloren; sie werde zugeschüttet von Dualismen und müsse neu zum Durchbruch kommen – in „echter Erfahrung" (11). Der Erfahrungsbezug sei wichtig.

Lengsfeld notiert einen Spitzensatz: „Mystische Erfahrung, die sich nicht im Alltag bewährt, verliert nicht nur an Glaubwürdigkeit, sondern zerstört sich auch letztlich selbst und beschädigt den Quell, aus dem sie eigentlich leben sollte." Mystik gebe es heute nicht nur in Klöstern. Sie ist, so könnte man zuspitzend sagen, ein Phänomen der Welt, eine „Impulsgeberin für viele Bereiche" – „auch für die institutionellen Religionen" (12).

Das vorliegende Buch hat fünf große Teile, in denen Theologen und Nichttheologen zu Wort kommen. Es können hier nur die m. E. wichtigsten Aspekte herausgehoben werden.

Der erste Teil („Zum Wiedererstehen der Mystik") zielt auf Mystik und Kirche. Der Jesuit Niklaus Brantschen und Pia Gyger, beide im Lassalle-Haus Bad Schönbrunn tätig, werden von Anna Gamma über „Zen und Christliche Mystik. Eine Begegnung zum Vorteil beider" interviewt. Brantschen sagt pointiert: „Was das Christentum oder besser: das Christsein betrifft, so ist es nicht übertrieben zu sagen, dass der ernsthaften Auseinandersetzung und Begegnung mit dem Zen-Buddhismus heute eine ähnliche Rolle zukommt, wie der Begegnung der christlichen Botschaft mit dem griechischen Denken und der römischen Verwaltungsstruktur zu Beginn unserer Zeitrechnung. [...] Dabei ist es gerade die Zen-Praxis, die es mir als Christ möglich macht, Unpersonales und Überpersonales als dynamische Polarität zu erfahren und zu verstehen. Mehr noch: Mit den Jahren durfte ich mich doppelt verwurzeln. Ich fühle mich – um ein Wort von Romano Guardini zu gebrauchen – in der Liebe Christi frei und Buddha in Ehrfurcht verbunden" (31). Es ist zu fragen, wie konkret Offenbarung und Bibel an den ihnen gemäßen Ort kommen.

Im zweiten Teil („Zeugnisse des Ursprungs") schreibt u. a. Helmut Jaschke über den schweigenden Mystiker und Mystagogen Jesus sowie über die Evangelien als mystische Texte; dann erörtert Eckard Wolz-Gottwald die Mystik des Apostels Paulus. Michael Bangert verbindet „Mystik und Nachfolge", und Michael von Brück stellt Albert Schweitzer vor. Bangert sagt, es könne künftige mystische Spiritualität Kräfte der Vernunft einbinden sowie Gelassenheit vertiefen und so das Alltägliche prägen.

Der dritte Teil („Aspekte des Weges") zeigt konkrete Bewegungen in Begegnungen mit und in der Moderne. Raimon Panikkar nennt Kontemplation „eine Herausforderung an das moderne Leben". Studium und Übung gehörten zusammen. „Das Studium der Kontemplation wird sich niemals mit dem Wissen zufrieden geben, wie die Dinge laufen, wie die Mechanik funktioniert oder wie die Gesetze zur Anwendung kommen. Es durchdringt den modernen wissenschaftlichen Blick und versucht, einen tieferen Einblick zu gewinnen in die Wirklichkeit" (159). Panikkar betont das „Hier" und „Jetzt". Sven-Joachim Haack beschreibt die „Würzburger Schule der Kontemplation (WSdK)". Wir brauchten „eine Ökumene der spirituellen Traditionen gegen den todbringenden Irrglauben der Getrenntheit dringend" (173). Der christliche Weg sei wieder zu entdecken, der lange vergraben worden sei. „Meister und Schüler. Wo das Herz des Zen pocht": So lautet ein Beitrag von Uta Dreisbach. Dazu kommt Doris Zölls: „Einem Meister begegnen".

Mit Teil 4 („Felder der Wirkung") schließt das Buch in einem offenen Schluss. Den ersten Beitrag schreibt der Passauer Alttestamentler Ludger Schwienhorst-Schönberger: „Erleuchtungserfahrung und Schriftauslegung". Der Autor geht von Augustinus aus, kommt zu Henri de Lubac und zum geistigen Schriftverständnis. Es sterbe, wenn es die spirituelle Praxis-Erfahrung verliere. Bei Augustinus gebe es den „inneren Zusammenhang von spiritueller Erfahrung und Schriftverständnis". So ergäben sich Formen des Schriftverständnisses, die „einer anderen Logik folgen und einem anderen Ursprung entstammen als das ‚Lernen nach Regeln'. [...] Die neuzeitliche Bibelwissenschaft hat diese ‚andere Logik' aus ihrem Diskurs ausgeschlossen. Meines Erachtens hängt die gegenwärtige Krise der Schriftauslegung, die vielfach beklagt wird, mit diesem Ausschluss zusammen" (263). Es folgen weitere Rezeptionsartikel des Religionspädagogen Wolfgang G. Esser, des Kommunikationswissenschaftlers Claus Eurich, des Psychologen Wilfried Belschner, des Biophysikers Ulrich Warnke, der Banker Gerald Grisse und Hans Wielens, des Religionslehrers Martin Butter, der evangelischen Pastorin Gundula Meyer, des Literaturwissenschaftlers Friedmann Harzer und des Germanisten Johannes Heiner. Ein weites Feld! Besser: Viele Wege! Die Beiträge zeigen, dass die Rezeption der Kontemplation nicht elitär sein will, dass aber immer „das Ganze" der Mystik bzw. Kontemplation eingefordert wird.

Muss man Mystiker sein, um Gewinn aus dem vorliegenden Buch zu haben? Gilt dafür die Alternative „ganz" oder „gar nicht"? Kann es „Sympathisanten" der Mystiker geben? Ich denke, dass auch „Teile des Ganzen" weiterführen können – in Theorie und Praxis. Da ist die Wahrnehmung von Zeit: von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Es gibt heute den übersteigerten Individualismus in einer zerfaserten Welt und in immer feineren Milieus. Wie steht es mit einer bewusst atheistischen Mystik (z. B. bei Ernst Tugendhat)? In den Christengemeinden ist ein Defizit des Dialogs, der mehr ist als der Ruf: „Ich auch, ich auch!" Zu fordern ist eine noch ausführlich zu bestimmende theologische Debatte, die mit Recht unterscheidet zwischen christlicher Ökumene und dem interreligiösen Gespräch. Gewiss, Dualismen führen oft zu einer Überinterpretation und Überorganisation des Glaubens. Aber sind die Monismen *ganz* anders? Sie erfordern einen neuen Diskurs. Es geht um eine Spiritualität der Theologie, nicht bloß um eine Theologie der Spiritualität. Wie kann z. B. die Stimme der Mystik gehört werden in einer Theologie des Wortes, die mehr ist als die Anstrengung, 500 Zeilen zu lesen und eine Zeile zu schreiben. Karl Barth war ja *als* Theologe ein Vordenker der Moderne. Theologie geschieht *um Gottes willen*.

Münster Karl-Friedrich Wiggermann

Andere Religionen / Ökumene

A Dictionary of Jewish-Christian Relations, hg. v. Edward Kessler / Neil Wenborn. – Cambridge: Cambridge University Press 2005. xxix, 507 S. geb. £ 120.00 ISBN: 9780521826921

Der vorliegende Bd erinnert deutschsprachige Leserinnen und Leser gewiss an das *Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung*, das der viel zu früh verstorbene Jakob J. Petuchowski und Clemens Thoma 1989 herausgaben und das 1997 seine letzte Neuauflage erlebte.

Ohne den Wert jenes epochalen Werks zu schmälern, wird man bei der Lektüre des *Dictionary of Jewish-Christian Relations* der Entwicklung und Fortschritte inne, die die jüdisch-christlichen Beziehungen in nur 20 Jahren durchlaufen haben. Katholischerseits wird man hierfür das Pontifikat Johannes Pauls II., s. A., als Beweggrund anfügen dürfen, aber auch in den Kirchen der Reformation und dem Judentum, man denke nur an *Dabru emet*, hat sich vieles getan. Die wissenschaftliche Begleitung dieser Beziehungen ist intensiviert worden und zeigt große Leistungen.

Wie gewichtig die Entwicklung ist, kann man freilich gleichfalls an einem der Hg. sehen. Während es sich bei Neil Wenborn um einen anerkannten Literaten und Biographen handelt, ist Edward Kessler der maßgebliche Gründer und Direktor des in Cambridge ansässigen Centre for the Study of Jewish-Christian Relations. Dieses Institut widmet sich in Forschung und Lehre ganz der Thematik der jüdisch-christlichen Beziehungen aus verschiedensten Perspektiven. Es hat nicht nur beachtliche Forschungsergebnisse vorgelegt, sondern bietet sogar einen Master of Studies in The Study of Jewish-Christian Relations an.

In diesem europaweit einzigartigem Umfeld mit seinen Mitarbeitern verschiedenster Disziplinen, Studierenden unterschiedlichster kultureller Herkunft und Interessen und mit seinen internationalen Beziehungen hat das *Dictionary of Jewish-Christian Relations* seinen Sitz im Leben. Über 700 Artikel informieren über Personen, Ereignisse, Orte, Begriffe und theologische Aspekte, die für das bessere Verstehen der jüdisch–christlichen Beziehungen notwendig und weiterführend sind. Gewiss könnte man Kritik üben an einzelnen Artikeln, indem man bei dem Artikel „Germany" etwa fragt, ob es überhaupt möglich ist, diese Aufgabe auf wenigen Seiten zu bewältigen, oder beim Artikel „Deicide, charge of" bemängeln, dass er nicht ausdifferenziert genug ist. Doch würde diese Kritik das Anliegen und den Verdienst dieses Werkes verzeichnen: Es handelt sich im besten Sinne um ein Arbeitsinstrument, das Lehrenden und Studierenden Informationen liefert, um die Materie kennen zu lernen und von hierher weiter zu forschen. Dieses *Dictionary* will weder, noch kann es ein Handbuch oder ein enzyklopädisches Werk ersetzen, aber es ist in jeder Hinsicht ein richtungsweisendes Werk.

Berlin Rainer Kampling

Le Saux, Henri (Swami Abhishiktânanda): **Innere Erfahrung und Offenbarung.** Theologische Aufsätze zur Begegnung von Hinduismus und Christentum. – Innsbruck: Tyrolia 2005. 390 S. (Salzburger Theologische Studien, 23 / Salzburger Theologische Studien interkulturell, 2), kt € 39,00 ISBN: 3–7022–2654–0

Als zweiter Bd in der neuen Reihe des Salzburger Instituts „Theologie interkulturell und Studium der Religionen" sind diese bemerkenswerten Aufsätze eines der Pioniere der interreligiösen Begegnung, Henri Le Saux O.S.B. (Swami Abhishiktânanda), erschienen. Der französische Benediktinermönch Henri Le Saux (1910–1973), seit 1948 in Indien, lebte ganz in der Tradition hinduistischer Sannyâsi-Mönche, um aus der unmittelbaren Teilhabe an ihrer religiösen Erfahrung seinen eigenen christlichen Weg zu vertiefen. So wurde sein Leben zum sprechenden Beispiel einer außergewöhnlichen „interreligiösen Existenz". Die Herausgebergruppe um die Präsidentin der Internationalen Abhishiktananda-Gesellschaft hat sich der dankenswerten Aufgabe verschrieben, wichtige Teile seiner spirituellen Aufzeichnungen zum ersten Mal in deutscher Übersetzung zugänglich zu machen.

Diese Aufsätze dokumentieren wichtige Etappen einer faszinierenden spirituellen Grenzerfahrung und man darf dankbar sein, dass der Autor seinen mystischen Weg so offen und ungeschützt vor dem Leser ausbreitet. Zwar ist ein unmittelbarer Nachvollzug ohne eine tiefere Vertrautheit mit der indischen *Advaita*-Spiritualität (Nichtdualität) nicht möglich, aber dieser Bericht eines interkulturellen Pilgers eröffnet eine Tiefendimension der religiösen Begegnung, welche die marktüblichen Publikationen der multikulturellen Szene weit hinter sich lässt. Auch nach intensivem Lesen bleibt das Buch wie ein einsamer Fels, in dessen bergende Höhle (*Guhântara*; 43–190) man jeweils mühsam hinabsteigen muss. Ohne hier die providentiellen Orte der kontemplativen Suche von Henri Le Saux nachzeichnen oder etwa das komplexe System des *advaita* von den Texten der Upanishaden her entwickeln zu können, sei die Intention dieser Herleitung des interreligiösen Dialogs aus der Mystik mit einem grundlegenden Zitat zusammengefasst: „Die Selbst-Bewusstheit der advaitischen Erfahrung ist die höchste menschliche Erfahrung. Sie muss daher fähig sein, durch den Heiligen Geist aufgenommen, erlöst und transformiert zu werden in die Erfahrung der göttlichen Sohnschaft selbst, die die Grundlage der Selbst-Bewusstheit Jesu war, und die er allen, die ihm ihr Vertrauen gaben, übertrug. Es ist daher kein Dialog zwischen Christen und Hindus oder Buddhisten möglich, der jener Erfahrung der Selbst-Bewusstheit und dem advaitischen Ausdruck, der ihr durch diejenigen gegeben wurde, die sie gemacht haben, nicht Rechnung trägt" (369).

Der erste Teil (43–190) veröffentlicht eine rekonstruierte Originalfassung von *Guhântara: Im Schoß des Grundes – Im Herzen von Arunâchala. Versuch einer christlichen Integration der mystischen Tradition Indiens.* Bereits 1952–1954 verfasst, spiegelt diese Textsammlung die existenzielle und theologische Verarbeitung der umwälzenden Erfahrungen des französischen Benediktiners wider, als er, herausgefordert durch die Begegnung mit dem indischen Weisen Sri Ramana Maharshi (1879–1950), sich darum bemühte, in die Spiritualität Indiens einzudringen.

Ein zweiter Teil (191–353) mit gesammelten Aufsätzen aus den Jahren 1961–1973 bietet die theologische Reflexion für eine spirituelle Erneuerung des Christentums aus der gelebten Erfahrung der indischen Denksysteme. Themen wie „kosmische Offenbarung und Offenbarung in Christus", „religiöse Archetypen", „spirituelle Erfahrung und Dogma" sowie Anmerkungen zur trinitarischen Theologie erinnern an die Pionierarbeit der patristischen Meister bei der Übertragung der Offenbarungsbotschaft in die philosophischen Systeme der heidnischen Antike. Diese Texte eröffnen eine theologische Perspektive für die Religionenbegegnung, die seitdem von indischen Theologen entschieden weitergeführt wird. Den Rahmen bilden eine interpretierende Einführung des kongenialen belgisch-indischen Theologen J. Dupuis (1923–2004) sowie ein posthum veröffentlichter Aufsatz von Henri Le Saux zur religiösen Dimension des religiösen Dialogs und zur Neuformulierung einer dialogischen Theologie. Darin finden sich so wertvolle Maximen wie: „Dialog und Ökumenismus sind Gnaden, die uns angeboten werden, dass wir in einer tieferen und reicheren Weise Christen werden mögen" (366). Ohne demütig in die Erfahrung des Anderen hinabzusteigen, vermag niemand zu einem fruchtbaren Dialog zu gelangen: „Solange zum Beispiel der Vedânta für [den Christen] ein bloßes Konzept ist, ohne Beziehung zu seinem eigenen spirituellen Leben und seiner Erfahrung der Gegenwart Gottes, ist er absolut inkompetent, irgendein Urteil über Kompatibilität oder Inkompatibilität zwischen der christlichen und der vedântischen Erfahrung zu machen" (369).

Leider wird die fruchtbare Lektüre dieses wichtigen Quellentextes zur dialogischen Theologie durch zahlreiche redaktionelle Unklarheiten und ungenaue Übersetzungen getrübt. Hinsichtlich des technischen Apparates wäre anzumerken, dass das Sanskritglossar nur bedingt hilfreich ist. Obgleich es im Ganzen die korrigierte Übernahme eines früheren Glossars (in: *Der Weg zum anderen Ufer*, Düsseldorf-Köln 1980, 225–237) darstellt, bleiben viele signifikante Einträge zu knapp oder missverständlich, etwa die unzureichende Bemerkung zu den Kernbegriffen *advaita* oder *Upanishad* (im Vergleich mit der detaillierten Anmerkung zu *yoga*). Der Begriff *avatâra* hätte in seiner komplexen Bedeutung erläutert werden müssen; indische Theologen nehmen weithin von der Übertragung als „Inkarnation" Abstand. Wegen der Fremdheit indischer Vorstellungswelt hätten es auch manche Textanmerkungen verdient, ausführlicher erklärt zu werden. Wie assoziiert man etwa den „Honig der Upanishaden" mit dem „eucharistischen Aspekt Christi" (351 Anm. 37)? Als wichtiger Eintrag fehlt eine Erklärung zum öfters verwendeten Namen „Ajâtânanda" für den Schüler Marc Chaduc (338; 344, Anm. 19). Wenn man sich auch den physischen Abdruck einer aktualisierten und vollständigen Bibliographie zu Henri Le Saux gewünscht hätte (auf deren elektronische Existenz immerhin hingewiesen wird), so bleibt unklar, warum die ausführliche Sekundärliteratur von S. 32–33 (Anm. 38ff.) in der abschließenden Bibliographie nicht mehr erwähnt wird. Auch bleibt unverständlich, warum das einleitende „Vorwort der Herausgeber" (39–42) mit seinen formalen und bibliographischen Hinweisen erst nach dem Text von J. Dupuis positioniert ist.

Einige unkorrekte Angaben im Text (etwa die unterschiedlichen Angaben zur Lebenszeit von Shankara: 73 / 384; Datum [10.–19. April 1973] und Seitenangabe [598–611] auf S. 338) hätten bei sorgfältiger Prüfung des Manuskripts vermieden werden können. Dem Lektorat ist auch der hölzerne Satzfluss anzulasten, der immer wieder das Verständnis des in sich bereits schweren Stils der mystischen Aphorismen noch unnötig kompliziert. Wenn es auch seit der den Verlagen aufgezwungenen neuen Rechtschreibung mittlerweile niemandem mehr anzulasten ist, nach welchen Interpunktionsregeln ein Text formatiert wird, bleibt doch eine relativ große Restmenge von unverständlichen Satzgefügen, die sich – nach Vergleich mit den Originaltexten – bisweilen als unkorrekte Übersetzungen ausweisen. Ohne Zweifel erfordert der Stil von Henri Le Saux sowohl im Englischen wie Französischen eine gewisse Bandbreite spiritueller Intuition; die Erstellung einer deutschen Übersetzung hätte jedoch die Chance geboten, einen flüssig zu lesenden Text vorzulegen. Es ist müßig – und würde den Rahmen dieser Rezension weit übersteigen –, hier einzelne Stellen anzuführen. Als Beispiel für sinnstörende Übersetzungen sei nur das fehlende „Einsiedler" (59, Zeile 15; anstelle von „die") angemerkt. Auf S. 347 ist das englische „Inflation" anstelle von „Aufblähung" stehen geblieben.

Öfters machen schlechthin unverständliche Übersetzungen das Verständnis subtiler philosophischer Äußerungen unmöglich, etwa auf S. 352: „Das Erwachen ist paradoxerweise zu diesem Jenseits zu

erwachen und von sich selbst, aus dem Diesseits zu entschlafen" [Vorschlag, nach Überprüfung des Originals: „Das Erwachen bedeutet paradoxerweise, erwachen zu dem, was jenseits liegt, und gegenüber dem eigenen Selbst und all dem, was unzulänglich ist, in einen Schlaf zu fallen"]. Um die scheinbare Tautologie des folgenden Satzes zu erklären, wäre vielleicht eine Anmerkung zur heiligen Silbe AUM mit ihrer meditativen Dynamik vom Tagesbewusstsein zum mystischen „Schlaf" hilfreich gewesen. Die psychologisierende Anm. 11 auf S. 342 erscheint überflüssig, weil sich der Begriff „nadir" auf die astrologische Distanz zum Zenit bezieht; außerdem ist sie auch im Original nicht vorhanden. Der Hinweis auf die Tagebuchnotiz (338) wäre nochmals zu überprüfen; wiederholt er sich doch im folgenden Haupttext (345) und fehlt in der englischen Vorlage. Dagegen fehlt an dieser Stelle die äußerst wichtige Vorbemerkung von Gispert-Sauch (598 im Vidyajyoti-Dokument) zur Vorläufigkeit und Unvollständigkeit der folgenden Vorlesungsskizze [„Man sollte die Natur des Textes aufmerksam betrachten. Es handelt sich um vorläufige Anmerkungen – offensichtlich noch in ungeordneter Form – einiger Ideen, die Swamiji seinen Hörern vorlegen wollte. Wir kennen nicht die endgültige Form, die sie gefunden hätten, noch ob sie überhaupt als endgültige Ansicht vorgelegt worden wären."] Diese Bemerkung scheint höchst wichtig, um Henri Le Saux gegenüber möglichen Missverständnissen (etwa 349: die höchst ambivalente Bemerkung zum Geheimnis der Trinität als einer „Projektion" der menschlichen Erfahrung; auch 349–350: in ihrer Knappheit missverständliche Aussagen zur christlichen Erfahrung als Gnosis) in Schutz zu nehmen.

Außer der knappen Angabe einer Web-Seite vermisst man im Buch einen breiteren Hinweis sowohl auf die in Benares angesiedelte Abhishiktananda-Gesellschaft wie auch auf die internationale Vereinigung des monastischen Dialogs (D. I. M. / M. I. D.), deren Vorbilder Henri Le Saux und Thomas Merton sind und deutsche Kontaktstelle sich in St. Ottilien befindet. Angesichts der nur sehr schwierig zu findenden Veröffentlichungen, wäre es sicher angeraten, den Versuch einer *editio critica* zu wagen, vielleicht sogar unter Einbeziehung der Werke des kongenialen Einsiedlers Jules Monchanin (1895–1957), mit dem Henri Le Saux 1949 den Ashram von Shantivanam begründet hatte. Wenn man jedoch die publizistische Vermarktung der Werke ihres gemeinsamen Nachfolgers, Pater Bede Griffiths O.S.B. (1906–1993), betrachtet, so muss man nachdrücklich die akademische Seriosität eines solchen Unternehmens anmahnen.

Die Bedeutung der vorliegenden Publikation lässt sich am ehesten mit einer Äußerung von Henri Le Saux in einem Brief an seinen Freund Raimon Panikkar zusammenfassen, in der er auf die Kommentare einiger christlicher kontemplativer Mönche zu seinem Werk *Saccidananda: A Christian Approach to Advaitic Experience* antwortet: „All diese Briefe sagen in Kürze: ‚Ihr Buch hat mich nichts Neues gelehrt, aber ich habe zum ersten Mal in meinem Leben verstanden, was in meiner Seele geschieht.' Das tröstet mich für vieles, nicht wahr? Es beweist, daß wir uns nicht in eine falsche Richtung bewegen" (J. Stuart [Hg.], *Swami Abhishiktananda: His Life Told through His Letters*, Delhi: ISPCK 1989, 205).

Rom Michael Fuß

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

Wenn einer der großen alten Männer des deutschen Judentums ein neues Buch verfasst, darf es auf großes Interesse insbesondere all derjenigen stoßen, die das Glück hatten, ihn als Vortragenden zu hören und seine Bücher mit Gewinn gelesen haben. Freilich unterscheidet sich dieses Buch, das er mit der Journalistin Gunda Wöbken-Ekert gemeinsam verfasste, von anderen Werken. Es nimmt einen ganz speziellen Leserkreis in den Blick, nämlich Menschen, die zum Judentum übertreten oder besser Jüdinnen und Juden werden wollen. Es sei aus dem Vorwort zitiert, weil hier sehr genau das Anliegen der Autoren wiedergegeben wird:

„Dieses Buch will weiten Kreisen ein Helfer sein. Das Judentum und die Juden haben in Deutschland weitgehendes und wachsendes ernstes Interesse erweckt. […] Aus vielen Fragenden, die Wissen schöpfen wollen, ist eine bedeutende Zahl von Suchenden entstanden, Menschen, die sich gerade in unserer Zeit vom Judentum angezogen fühlen und nach Möglichkeiten fragen, sich ihm und der jüdischen Gemeinschaft anzuschließen. […] Das Buch gibt diesen Suchenden Erklärung und Beratung. Auch für geborene Juden ist das Werk von Interesse. Es gibt wohl nur wenige jüdische Familien, die nicht auf irgendeine Weise mit Konvertiten verbunden sind. Dieses Buch zeigt, wie die Juden in früherer Zeit mit diesen neuen Brüdern und Schwestern umgegangen sind und wie die Tora zu Übertritten steht. Es erklärt, wie die großen Lehrer des Judentums sich zu Konvertiten stellten, warum es im Laufe der Jahrhunderte Wandlungen gab und wie die Haltung der heutigen Rabbiner und Gemeindemitglieder gegenüber Konvertiten ist.

Die Verfasser sind den einzelnen religiösen Richtungen gegenüber neutral. Sie gehen vom Prinzip eines pluralistischen Judentums aus und sind der Überzeugung, dass bewusst lebende religiöse Juden gleichwertig und in ihren Institutionen gleichberechtigt sind, egal, ob sie sich der orthodoxen, konservativen, der Reform oder einer anderen Richtung zugehörig fühlen." (9)

Zunächst ist folglich der Anlass und das Ziel des Buches bemerkenswert: Wenn die Einschätzung der Autoren stimmt, gibt es offensichtlich eine Neigung zur Konversion, die, wenn ich recht sehe, außerhalb der jüdischen Gemeinden kaum wahrgenommen wird. Nach der Lektüre darf man gewiss sein, dass für diesen Interessentenkreis das Buch zweifelsohne eine willkommene Gabe ist. Aber man sollte nicht meinen, dass sich für andere eine Lektüre nicht lohnt. Die Erlebnisberichte von Konvertitinnen und Konvertiten sind allemal lesenwerte Zeugnisse einer religiösen Biographie. Und der Reichtum jüdischer Tradition prägt das ganze Buch.

Freilich: Es ist schon ein sehr außergewöhnliches Buch.

Berlin Rainer Kampling

Wrogemann, Henning: **Missionarischer Islam und gesellschaftlicher Dialog.** Eine Studie zur Begründung und Praxis des Aufrufs zum Islam (da'wa) im internationalen sunnitischen Diskurs. – Frankfurt: Lembeck 2006. 510 S., kt € 25,00 ISBN: 3–87476–489–3

Die Heidelberger Habil.schrift von Henning Wrogemann stellt die erste umfassende deutschsprachige Studie zur islamischen „Mission" (arab. *da'wa*, zu übersetzen mit Ruf oder Einladung) dar.

Im *ersten Teil* der Arbeit (19–84) geht es um *da'wa* und die Ausbreitung des Islam bis ins frühe 20. Jh. Bereits für den Koran gilt: „*Da'wa* wird damit Inbegriff des Islam, wie umgekehrt der Islam ohne *da'wa* nicht denkbar ist." (22) Somit wird *da'wa* zum „*terminus technicus* für die Ausbreitung des Islam" (30). In medinensischer Zeit und zur Zeit der ersten Kalifen wird *da'wa* dann „Teil einer politischen Handlung" (35) und dient somit der Konsolidierung politischer Herrschaft (52). Nachdem der *da'wa*-Diskurs zwischen dem 10. und 18. Jh. kaum von Bedeutung ist, gewinnt er im 19. Jh. wieder an Relevanz. Interessant sind die Interaktionen mit christlicher Mission, die vielfach in ihrer Orientierung an Bildung und karitativem Handeln als Vorbild diente (58, 60f., vgl. auch 95, 186, 250, 259). Die verschiedenen aus dem islamischen Modernismus hervorgehenden Strömungen sind die Basis für eine Verortung der *da'wa*-Theologien der Gegenwart (vgl. 375 mit einem hilfreichen Schaubild).

Der *zweite Teil* (85–186) stellt *da'wa*-Bewegungen des 20. Jh.s vor. Ab der Jahrhundertwende wird *da'wa* als „Ruf zur islamischen Einheit" (86) und damit als Gegenprogramm zur Kolonialherrschaft verstanden, wobei die Kalifatsidee mehr und mehr auf den einzelnen Muslim übertragen wird (89). Ein Novum des 20. Jh.s ist, dass sich eigene Organisationen der *da'wa* widmen: so die ägyptischen Muslimbrüder mit einem bottom-up-Ansatz und dem Ziel einer Islamisierung der Gesellschaft, die sufistisch geprägte, rein religiöse indische Tablīghī Ǧamā'at und die Ǧamā'at-i Islāmī mit einem top-down-Ansatz. Besonders interessant sind die zahlreichen Parallelen der Ideologie Sayyid Quṭbs zu sozialistischen Konzepten (120f.). Daneben stehen staatliche *da'wa*-Unternehmungen (z. B. Ägyptens, Libyens oder Saudi-Arabiens) sowie internationale Zentren wie die Islamic Foundation in Leicester.

Im *dritten Teil* (187–375) werden sechs *da'wa*-Theologien untersucht, die der Vf. als eine repräsentative Auswahl ansieht (194): Der aus Palästina stammende *Ismā'īl al-Fārūqī* (196–228), der auch christliche Theologie studiert und sich u. a. mit Karl Rahner beschäftigt hat (199f. Anm. 9), sieht den Islam als vernunftgemäße Religion mit gesellschaftskritischen Positionen, die in einer freien *da'wa* universal propagiert werden sollen. *Da'wa* vollzieht sich als Dialog, der einen ethischen (und keinen theologischen) Fokus haben soll (219). Al-Fārūqīs pakistanischer Schüler *Muḥammad Shafiq* (229–260) konzipiert eine auf dem persönlichen Engagement des einzelnen und straff organisierten Kleingruppen aufbauende *da'wa*-Bewegung, die interreligiöse Aktivitäten und Bildungsangebote betreibt. Der indisch-pakistanische Theologe *Shamin A. Siddiqi* (261–272) sieht *da'wa* in Entsprechung zu Aktivitäten des Propheten als politisch-militanten Einsatz, der zur Konfrontation mit der nichtislamischen Umwelt führt. Für den Saudi *al-Madhalī* (273–297) bedeutet *da'wa* Verwirklichung von *tauḥīd* (Verehrung des einen Gottes). Auch wenn *da'wa* für ihn weniger politisch ausgerichtet ist, ist damit eine negative Einstellung gegenüber Juden und Christen verbunden. Der deutsche Konvertit *Ahmad von Denffer* (298–317) sieht *da'wa* als Pflicht für jeden Muslim. Als Methode propagiert er einen einseitigen Dialog, mittels dessen den Christen der Islam nahegebracht wird. Ausgangspunkt für den Südafrikaner *Farid Esack* (318–347) ist die Universalität des Koran, die er in dessen kontextbezogener Rezeption verwirklicht sieht. Von da aus entwickelt er eine koranische Befreiungstheologie. Eine Antithese besteht in diesem Modell nicht gegenüber anderen Religionen, sondern gegenüber Unterdrückern. *Da'wa* wird so zum gemeinsam mit anderen gestarteten Aufruf zu einer befreienden Praxis.

Die Überschrift dieses Kap.s „*da'wa*-Theologien und -Strategien für das 21. Jh." ist plakativ und möglicherweise etwas vorschnell gewählt. Es handelt sich

ja durchweg um Autoren, die wesentlich im 20. Jh. gelebt und gewirkt haben. Globalisierung, die der Vf. als Grundmerkmal des 21. Jh.s ansieht, ist auch in der Darstellung seiner Studie schon im 20. Jh. wirksam (55, 184–186), das er wesentlich durch Dekolonialisierung geprägt sieht. Im Blick auf das 21. Jh. müssten weitere Phänomene wie der islamistische Terrorismus und die wachsende Bedeutung des Internet berücksichtigt werden.

Die behauptete Repräsentativität der sechs Autoren, die erfreulicherweise aus verschiedenen Teilen der islamischen Welt ausgewählt wurden, bedürfte weiterer Begründung. Möglicherweise spielte bei der Auswahl auch eine Rolle, dass deren Werke auf Englisch zugänglich sind, wiewohl hervorzuheben ist, dass der Vf. mehrfach zumindest überblicksartig arabischsprachige Literatur vorstellt (14f., 294f.). An dieser Stelle ist noch zu erwähnen, dass bei der Transliteration des Wortes *daʿwa* und in anderen Fällen unverständlicherweise zwei verschiedene diakritische Zeichen verwendet werden.

Die knappe Behandlung von Tariq Ramadan (348–355) unter „weiteren Ansätzen" bringt es mit sich, dass dessen neueres Hauptwerk „Western Muslims and the Future of Islam" (Oxford / New York 2004) nicht berücksichtigt wurde. Dort spricht Ramadan mehrfach von „alternative ways" (173, 175, 191, 198), was den Topos der „islamischen Alternative" aufnimmt, den der Vf. bei Hasan al-Banna und Sayyid Quṭb entdeckt (103, 110, vgl. 61, 121, 239). Mit einer breiteren Textgrundlage käme der Vf. hier möglicherweise zu einer kritischeren Bewertung Ramadans (vgl. dagegen die positiven Einschätzungen des Vf.s zu Ramadan: 348, 406 Anm. 45, 431 Anm. 87, 446).

Im *vierten Teil* (376–449) geht es um das Verhältnis von *daʿwa*, Mission und gesellschaftlichem Pluralismus. Der Vf. sieht im missionarischen Engagement von Religionen einen „unverzichtbare[n] Beitrag zum gesellschaftlichen Miteinander" (377) – gerade in pluralistischen Gesellschaften (432f.). Sodann wird ein Vergleich von Mission und *daʿwa* skizziert (383–395). Die verschiedenen *daʿwa*-Ansätze werden schließlich unterschiedlichen Dialog-Typen zugeordnet, wobei betont wird, dass *daʿwa* und Mission sich als dialogisches Geschehen zwar an Dialogzielen orientieren, aber letztlich nicht darauf festlegen lassen (417). Es folgt abschließend ein ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis (451–500).

Interessant ist die Beobachtung, dass viele muslimische Autoren selbst von „mission" sprechen (397, vgl. 143, 270). Eine Grenze für den Vergleich mit christlicher Mission stellt die herausgearbeitete Vielschichtigkeit der *daʿwa*-Konzepte dar, zumal genauer über die Auswahl der christlichen Vergleichsphänomene reflektiert werden müsste. Ob die These haltbar ist, dass sich *daʿwa* im Gegensatz zu Mission „weitaus stärker an der Verfasstheit einer gegebenen Gesellschaft orientiert" (392) und ein „umfassenderes Phänomen" (395) darstellt, müsste wie manches andere im sehr breit angelegten vierten Teil ausführlicher diskutiert werden.

Die Stärke der Arbeit liegt im kontextuellen Ansatz, der allerdings die Gefahr einer gewissen Weitschweifigkeit mit sich bringt (so z. B. bei der Darstellung des islamischen Modernismus in § 4). Methodisch wird mit einem Dreischritt gearbeitet (8f.): Zunächst geht es um eine Verortung in der theologischen Tradition und sodann im gesellschaftlichen Umfeld, dann um die dialogische Perspektive auf konkurrierende Religionen. Dieser Dreischritt wird jedoch nicht immer streng durchgehalten. So fehlt im zweiten Teil manchmal gerade die dialogische Perspektive (176–178, 183). Während diese im dritten Teil breit berücksichtigt wird, findet dort das gesellschaftliche Umfeld als Entstehungskontext der einzelnen Positionen recht wenig Beachtung (vgl. allerdings 342–346).

Die Studie trägt den Untertitel „Begründung und Praxis", womit ein hoher Anspruch aufgestellt ist. Sie bewegt sich jedoch v. a. im dritten Teil hauptsächlich auf der Ebene der „Begründung". Um den Anspruch „Praxis" einzulösen, müsste stärker Wirkungsforschung der sechs präsentierten Ansätze betrieben werden, was jedoch ein eigenes Forschungsvorhaben darstellen würde (vgl. 182, wo auf Wirkungen verwiesen wird, die im Rahmen der Studie nicht weiter untersucht werden können). So wären Einschätzungen über die Verbreitung (über die Erwähnung von Internet-Buchversänden hinaus, vgl. 273f., 355 Anm. 22) und über die Wirksamkeit der Ansätze von großem Interesse, was möglicherweise deren Repräsentativität belegen könnte.

Das Urteil des Vf.s ist durchweg ausgewogen und sehr reflektiert (vgl. z. B. 394f.) und wird damit dem zu Beginn aufgestellten Anspruch gerecht, „eine Religion möglichst weitgehend von ihren eigenen Denkvoraussetzungen her zu verstehen" (15). Die Vielschichtigkeit von *daʿwa* kommt hervorragend zur Geltung, so auch die unterschiedliche Nuancierung, ob sie sich primär an Muslime (93, 150), an Nichtmuslime (119, 262) oder an beide Gruppen (201, 313) richtet. In manchen Darstellungsteilen würde man sich stärkere Bewertungen des Vf., die teilweise in der Darstellung versteckt und nicht als eigene Unterkapitel gekennzeichnet sind (z. B. 203, 207, 226f., 251), wünschen.

Die größte Sympathie bringt der Vf. verständlicherweise Farid Esack entgegen (430f., 444). Auch wenn der Vf. trotz einer vielleicht zu kritischen Bewertung Ismāʿīl al-Fārūqīs („Enteignungshermeneutik", 226, vgl. 414) die Potentiale von dessen Ansatzes sieht (227), rekurriert er im Schlussteil nicht mehr darauf.

Der sehr materialreiche Bd erschließt wichtige Quellen zu einer eindrucksvollen Gesamtschau, die Vergleiche zwischen christlicher Mission und islamischer *daʿwa* auf eine neue Basis stellt. Überzeugend widerspricht der Vf. muslimischen Ansätzen, die kategorisch das Ende christlicher Mission fordern, zugleich aber selbst intensiv *daʿwa* betreiben (317, 395f.). Mit der These, dass der Dialog „integraler Bestandteil missionarischer Praxis der Religionen" (417) sei und dieser somit untergeordnet ist, wird die kontroverse Debatte um das Verhältnis von Dialog und Mission jedoch nicht beendet, sondern neu eröffnet.

Stuttgart Hansjörg Schmid

Theologie und Literatur

Czajka, Anna: **Poetik und Ästhetik des Augenblicks.** Studien zu einer neuen Literaturerfassung auf der Grundlage von Ernst Blochs literarischem und literaturästhetischem Werk. Anhang mit unveröffentlichten oder verschollenen Texten von Ernst Bloch. – Berlin: Duncker & Humblot 2006. 384 S. (Schriften zur Literaturwissenschaft, 27), pb 48,00 € ISBN: 978–3–428–11936–3

Man kennt ihn als Vf. großer Monographien über Thomas Münzer und Hegel, man kennt ihn als Autor großer systematisch-philosophischer Werke, „Das Prinzip Hoffnung", „Naturrecht und menschliche Würde", „Atheismus im Christentum". Aber immer wieder fallen auch Titel ins Auge, die so gar nicht in den Raum der Philosophie passen wollen: „Spuren", „Erbschaft dieser Zeit", „Literarische Aufsätze". Diese Titel allein signalisieren bereits, dass es sich im Fall von Ernst Bloch um ein Werk handelt, das bewusst Grenzen sprengt, Grenzen überschreitet. Ernst Bloch ist ein Philosoph mit dichterischer Sprachkraft und ein Sprachkünstler mit philosophischem Tiefgang. Der rohe, unbehauene Steinblock auf seinem Tübinger Grab trägt nicht zufällig neben dem Namen ein Zitat aus „Prinzip Hoffnung": „Denken heißt überschreiten".

Von Anfang an also beides: historische Studien zum „Geist der Utopie" (Erstausgabe 1918) sowie zu „Thomas Münzer als Theologe der Revolution" (erstmals erschienen 1921), aber dann, 1930 bereits, ein Buch wie „Spuren". Ungewöhnlich schon von der Form her. Die Teile sind gekennzeichnet nur durch einzelne Stichworte wie „Lage", „Geschick", „Dasein", „Dinge". Die einzelnen Abschnitte bestehen aus kleinen, oft anekdotisch verknappten Erzähleinheiten, narrativen Medaillons, welche nicht mehr beanspruchen, das Ganze der Wirklichkeit auf einen systematischen Nenner zu bringen, sondern bestenfalls das Ganze montage-splitterhaft im Fragment zu spiegeln. Schon die ersten beiden Zeilen, die das Buch eröffnen, offenbaren einen Grundgedanken Blochs, den er ein Leben lang variieren wird: „Man ist mit sich allein, mit den anderen zusammen sind es die meisten auch ohne sich. Aus beidem muss man heraus".

„Heraus", „nach vorn", in Bewegung, im Prozess bleiben: Das erinnert an den programmatischen Satz, mit dem Ernst Bloch fast 40 Jahre später, nachdem er aus der DDR in den Westen übergesiedelt war, seine „Tübinger Einleitung in die Philosophie" eröffnete: „Ich bin. Aber ich habe mich nicht. Darum werden wir erst. Das Bin ist innen. Alles Innen ist an sich dunkel. Um sich zu sehen und gar was um es ist, muss es aus sich heraus."

Als er 1961 (nach dem Mauerbau am 13. August) eine Reise in die Bundesrepublik nutzt, um sich im Westen niederzulassen (in Tübingen), begrüßt Walter Jens ihn öffentlich mit einem Artikel unter dem Titel „Was bedeutet Bloch bei uns?" Was macht diesen Philosophen unverwechselbar? Welch einzigartige Mischung verkörpert er? Jens wörtlich: „Ernst Bloch, ein Jude, der die deutsche Sprache zugleich mit lutherischer Kraft und sentimentalischem, Heineschem Witz, mit Marxschem Pathos und Rebellenmut Thomas Münzers traktiert – Ernst Block ist in Erscheinung, Sprache und Denkgewohnheit 15 Jahre lang ein Riese unter Zwergen gewesen: Inmitten einer Kleinbürgerwelt, verurteilt, nur mit einem einzigen Mann Gespräche führen zu können, hat er sein großes Werk, das in Amerika begonnene *Prinzip Hoffnung*, redigiert [...] Und unter welchen Aspekten! Man stelle sich vor: hier der messianisch predigende Prophet, dort die erbärmlichen Parolen der Partei; hier faustischer Witz, Noblesse und Großmut des Polyhistors, dort Nadelstiche, Terror und Gezänk; hier Sarkasmus, dort die Peitsche."

Mit Bloch also tritt ein Denker auf, der sich in seinem Werk nicht nur der Literatur als Deutungs-Material der Zeit bedient, der vielmehr einen eigenen Sprachduktus kreiert, eine poetische Ausdrucksform, ja eine Poetik des philosophischen Reflektierens entwirft. Gibt es aber so etwas wie eine zusammenhängende „Poetik und Ästhetik" bei Bloch? Diese Frage zu klären, ist das Anliegen der als Habil.schrift entstandenen Arbeit von Anna Czajka. Sie ist, wie Bloch, eine Grenzgängerin der verschiedenen Kulturen. Polin von Herkunft, zur Philosophin ausgebildet v. a. in Deutschland, in Italien lebend und dozierend. In jahrelanger Forschungsarbeit ist ein Buch entstanden, das eine souveräne Vertrautheit mit den Schriften Ernst Blochs und den ästhetischen Diskursen des 20. Jh.s verrät, eine Vertrautheit, die bis dahin reicht, auch Neues, Unediertes der Forschung zu erschließen. Diese ihre Herkunft, Ausbildung und souveräne Beherrschung der Sache hat sie für eine imponierende editorische Leistung prädestiniert: eine Briefedition Ernst Blochs: „Das Abenteuer der Treue. Briefe an Karola 1928–1949", erschienen im Suhrkamp-Verlag 2005. Versehen mit Kommentaren, die schon deshalb ein hohes Maß an Sachkenntnis verraten, weil Anna Czajka wie Karola Bloch gebürtige Polin ist.

Das Schlüsselwort für Blochs „Poetik und Ästhetik" – das belegt diese Studie eindrucksvoll – heißt „Der Augenblick". Was hat es auf sich mit diesem Wort? Welche Erkenntnisse liefert es? Warum ist der „Augenblick" so erkenntniskonstitutiv? In seinem Bd „Literarische Aufsätze" (1965) gibt es einen Schlüsseltext Blochs unter der Überschrift „Der unerträgliche Augenblick". Wenige Sätze daraus genügen, um klarzumachen, was beim Nachdenken über den „Augenblick" auf dem Spiel steht: „Eben ging alles noch wie üblich. Lau oder kräftig gewohnt, je nachdem. Dann aber wird ein ganz eigener Riss berichtet, plötzlich wie nichts sonst. Und zwar im gelebten Jetzt selber, mitten hinein. Das ist als unerträglicher Augenblick bekannt. Zwar scheinen ihn nicht viele scharf zu erleben. Doch ebenso kommen nicht viele ganz um ihn herum, er ist ihnen wenigstens am Rand nacherlebbar. Der Fall meldet sich als eine Art allerstärkster Übelkeit, doch nicht als körperliche, sondern als eine im sozusagen nackten Erleben an sich, hierein eine punkthaft auftretende Nausea."

Augenblicks-Erfahrungen sind also Zäsur-Erfahrungen. Erfahrungen des Risses, des Bruches. Erfahrungen auch von Zeitlichkeit: Davor – Danach. Nichts ist mehr so, wie es einst war, und nichts wird so werden, wie es einmal gewesen ist. Das ist der Ansatzpunkt von Blochs narrativem Philosophieren. Das Erzählen setzt in den Spalten der Wirklichkeit ein, wo sie einen Bruch erleidet: bei irgendeinem unscheinbaren Anlass, einer Frage, auf die ein „Bin" stößt, einem Phänomen, das aufmerken lässt, jedes Gleichgewicht aufhebt und auf das Dunkle des Nichtwissens, des Nichtseins, den Abgrund der Unbestimmtheit verweist: „Der Abgrund, wohin man durch das Unerträgliche falle" – schreibt Bloch im selben Zusammenhang – „scheine überhaupt keinen Boden zu haben, worauf man zerschellen könne, woran der Fall ein Ende habe. Er habe eben nur durch seine Kürze ein Ende, doch diese genüge, um spüren zu lassen, dass gegen diese Art Sturz kein Sterben gewachsen sei."

Daraus aber folgt: Angesichts des Abgrunds der Nichtung versagt das systematische philosophische Denken ebenso wie das sinnkonstituierende Erzählen. Aus dieser – wie Anna Czajka sagt – „doppelten Unmöglichkeit des Philosophierens und Erzählens" (330) entstehen Blochs kleine Erzählungen, „die gegen die Not des Nichts angehen und darin das Fundament ahnen und suchen". Anders gesagt: Die hier vorgelegte umfassende philosophisch-ästhetische Studie legt bei Bloch eine Poetik philosophischen Fabulierens und fabulierender Philosophie frei, die angesichts der Fragmentierung der Wirklichkeit traditionelles Philosophieren und Erzählen in ihrer Krise durchschaut und diese Krise zugleich überwinden will. Der Rückgriff auf narrative Denkformen ist nicht eine Art erzählender Illustration traditionellen Philosophierens, keine Popularisierung schwieriger Philosophie mit Hilfe von Geschichten und Anekdoten. Er ist vielmehr der Einsicht geschuldet, dass angesichts der Inkommensurabilität, Widersprüchlichkeit und Fragmentarität der Wirklichkeit Erzählen und Philosophieren nur gerettet werden können in bewusstem Rückgriff auf eine narrative Subjektivität, die sich ihrerseits ihrer Perspektivität bewusst ist: „In der Literatur erweist sich das veränderliche, augenblickhafte Verhältnis Bin-Phänomene als grundlegend, das verschiedentlich realisiert werden kann, aber – von Kafka bis Joyce – niemals ausbleibt. Im Erzählen von Bloch wird dieses Verhältnis aufgrund seiner besonderen Subjektauffassung radikal und erschöpfend radikal realisiert, so dass es, ein umfassendes Perspektivenspiel entfachend, dieses in eine Verwesentlichung im Bild (Vor-Schein) einmünden lässt" (334).

Diese ihre Rekonstruktion und Profilierung der Blochschen Theorie des Erzählens aus der Erfahrung des Augenblicks gewinnt die Arbeit von Frau Czajka in Auseinandersetzungen mit Auffassungen des Augenblicks in der Literatur und Literaturwissenschaft des 20. Jh.s. Ein umfangreiches, dicht gearbeitetes, höchst informatives Kap. (Kap. 5) ist „Blochs Poetik im Streit der literaturwissenschaftlichen Augenblicks-Konzepte" gewidmet, und dieses Kapitel ist insbesondere für Literaturwissenschaftler von besonderem Wert. Gezeigt wird: Ob man „Epiphanien" im Sinne von James Joyce, Präsenz-Erfahrungen bei Rilke, statische Ewigkeits-Erlebnisse bei Benn oder Augenblicke des Ewigen bei Goethe analysiert, bei Bloch werden verschiedene Aspekte der Augenblicksauffassung vereinigt. Schon in seinem Buch „Spuren" wird der Erzählakt selbst zum Prozess permanenten Fragens und Sinnsuchens. Denn der Erzähl-Akt basiert auf dem Bin, d. h. nicht auf einem auf sich eingeschränkten Individuum, sondern auf einem endlichen, körperlichen, unfertigen zeitlichen Bin, das sich im Anderen sucht.

Für diese Suchprozesse aber – Bloch demonstriert dies Werk für Werk – ist die Poesie auf die Philosophie, ist die Philosophie auf die Poesie angewiesen: „Eine kommt nicht ohne die andere aus, die gemeinsame Quelle des sich Erfüllenden und zu erfüllenden Augenblicks entspringend" (338). „Spuren"? Gewiss: Das Buch besteht aus kleinen, unscheinbar scheinenden Texten, unvollendet wie die meisten Texte der modernen Epik. Aber in ihnen erfolgt die Konfrontation mit den schwierigsten Problemstellungen der Gegenwart. Hier versucht der Philosoph, die ersten Zeichen des neuen Menschen zu setzen. „Wenn nicht in ‚großen Erzählungen', so doch in diesen ‚kleinen' könnte sich unsere Sinnsuche vollziehen" (338).

In solchen Abschnitten offenbart sich auch das Grundanliegen der Philosophin Anna Czajka mit ihrer Bloch-Studie. Sie rekonstruiert und entdeckt wieder neu – 30 Jahre nach des Philosophen Tod – einen Bloch jenseits aller ideologischen Parolen oder parteipolitischen Schwärmerein. Als einer der Tübinger Bloch-Hörer aus der 68er Generation habe ich noch die großen Manifeste im Ohr, die im Anschluss an und mit Unterstützung von Bloch einen humanen Sozialismus propagierten. Das „Prinzip Hoffnung" – politisch instrumentalisiert zur bloßen Politik für einen besseren Sozialismus in Deutschland. Anna Czajka präsentiert mit ihrer großen Studie eine postideologische Bloch-Rezeption, der die heutige Erfahrung des Scheiterns aller Großideologien eingeschrieben ist. Im Lichte dieses Scheiterns wird ein anderer Bloch sichtbar.

Man muss sich aber bis S. 340 durchgelesen haben, um zu erleben, wie die Philosophin selber ihre „Karten aufdeckt". Zum Schluss lässt sie alles münden in ein Plädoyer „für eine Poetik des Menschseins" und offenbart, im Rückblick auf das ideologisch so zerrissene 20. Jh., ihr eigenes, ureigenes Frage-Interesse, das in der Urfrage gipfelt, wo denn in allen Verstrickungen und Abgründen der Zeitläufe der Mensch vorkomme, und was es überhaupt „gegenwärtig bedeuten kann, Mensch zu sein" (341). Das Grundstichwort über das 20. Jahrhundert heißt – vernichtend genug – „Trümmerhaufen der Konzepte", begreiflich nach einer solchen Diagnose: „Nach hundert Jahren der frenetischen Realisierung von Wirtschaftsmodellen, des Militarismusaufbaus, diktatorischer Geschichtskonzepte, von stürmischer Entwicklung der Wissenschaften, die schließlich ihre Zustimmung in der Informatik gefunden hat, der jenseits dieser Entwicklungen sich vollziehenden unreflektierten Rückkehr zu traditionellen Konfessionen in ihrer orthodoxen, hermetischen Verfassung, befindet man sich in einem Trümmerhaufen der Konzepte, von deren eiserner verrenkter Umzingelung oder deren unsichtbarem Spinnennetz man sich kaum befreien kann" (340).

Und dann zieht diese Philosophin zur Anschauung nicht zufällig ein Bild von Caspar David Friedrich heran („Das Eismeer oder die gescheiterte Hoffnung") und Texte von Leo Tolstoj, um ihre Pointe zu setzen: „Vielleicht lässt gerade dieser Anblick – der Anblick der ‚Hoffnung im Eis' – der Relativität der Mühen gewahr werden, in denen wir gefangen sind, und wie der Verrückte von Tolstoj (aus den *Aufzeichnungen eines Verrückten*) fragen: was geht mich das alles an? Denn: Alles, wovon er (diesmal Iwan Iljitsch aus *Der Tod des Iwan Iljitsch*) ‚gelebt' hat und lebt, ist Betrug und verdeckt ihm Leben und Tod.' Vielleicht lässt dieser Anblick fragen, worum es sich in diesen Mühen eigentlich handelt, wo darin der Mensch sei, was es überhaupt gegenwärtig bedeuten kann, Mensch zu sein" (341). Solche Urfragen weisen in das Werk von Bloch zurück, aber auch entschieden über das Werk von Bloch hinaus. Es sind Urfragen, die wir im Lichte unserer geschichtlichen Erfahrungen, zu Beginn des 3. Jahrtausends, neu bearbeiten müssen.

Tübingen Karl-Josef Kuschel

Shoah in der deutschsprachigen Literatur, hg. v. Norbert Otto Eke / Hartmut Steinecke. – Berlin: Erich Schmidt 2006. 344 S., kt € 46,00 ISBN: 3–503–07976–9

Auf der letzten Jahreskonferenz der Association for Jewish Studies, der weltweit größten Organisation, die Forscher zu allen Themen des Judentums miteinander verbindet, im Dezember 2005 in Washington gehörten die Holocaust Studies neben den klassischen Themen der Jewish Studies wie gewohnt zu den am stärksten vertretenen Sektionen. Die thematische Vielfalt der Vorträge zur Erforschung des Holocaust reichte von den klassischen historischen Fragen nach den Umständen der Verfolgung und Vernichtung über die Problematik der Ausbildung einer neuen jüdischen Identität unter den Exilanten in Amerika, über Philosophie nach dem Holocaust,

die Erinnerungskultur in den verschiedenen Formen der Kunst, bis hin zu der Frage nach der „Re/Liability of Holocaust Memories between subjetive truth and historical accuracy", einer Frage, die auch im Zentrum der Beiträge des hier zu besprechenden Sammelbandes steht. Die Erwartung, dass wenigstens die Erträge der Holocaust Studies der englischsprachigen Welt Eingang gefunden haben in den vorliegenden Bd, wird leider enttäuscht. Ein Kap., das einen breiten Einblick in die Themen und Tendenzen der aktuellen Erforschung des Holocaust in der nichtdeutschsprachigen Welt bietet, hätte dem Werk sicherlich gutgetan. In einigen Beiträgen finden sich wichtige Hinweise auf Bücher aus dem anglo-amerikanischen Bereich, es ist jedoch letztlich nicht erkennbar, ob die beiden Hg. ihre Beiträger zu einer Berücksichtigung dieser Forschungsliteratur aufgefordert haben, um ihrem Buch die Anschlussfähigkeit an die internationale Diskussion zu gewährleisten.

Nichtsdestotrotz handelt es sich bei dem vorliegenden Werk um eine für den deutschen Wissenschaftler und für jeden an der Erforschung der Holocaust-Literatur Interessierten wichtige Neuerscheinung, die einen guten Überblick über die deutschsprachige Literatur zur Shoah gibt. Zugleich dokumentiert es, wie intensiv inzwischen die Forschung zu diesem Thema in Deutschland geworden ist. Jeder Beitrag verweist auf eine ausführliche Studie ihres Vf.s zu dem entsprechenden Thema. Das Buch, an dem 21 Autoren mitgearbeitet haben, ist in zwei Sektionen geteilt. Auf acht Studien zu übergreifenden Fragestellungen folgen in der zweiten Sektion sechzehn Beiträge zu einzelnen Autoren.

In seiner Einleitung steckt der Hg. Norbert Otto Eke den Rahmen für die Erforschung der Shoah-Literatur ab. „Umstellt von Normen und Geboten ganz eigener Art, entfaltet sich alles Nachdenken in Deutschland über das Verhältnis von Shoah und Kunst zwischen dem Gebot zur Erinnerung an das Unbegreifliche der bürokratisch organisierten und industriell abgewickelten Vernichtung und der Frage nach den Gestaltungsmöglichkeiten dieser Erinnerung, zugleich damit nach den Grenzen des Gedenkens und seiner Zeichen im öffentlichen Raum der Kunst." (8) Wie bedeutsam Adornos Diktum über die Unmöglichkeit des Schreibens nach Auschwitz nicht nur für die Literatur über die Shoah, sondern auch für deren wissenschaftliche Erforschung bis auf den heutigen Tag ist, wird nicht allein in Ekes Einleitung, sondern in zahlreichen anderen Beiträgen deutlich. Adornos Vorwurf des „Barbarischen" einer Lyrik nach Auschwitz wird zudem häufig durch Dan Diners Begriff des Zivilisationsbruchs ergänzt. Dieses grundlegende historische Urteil über die Shoah ist ein fester Bestandteil des Sammelbandes. Andere Deutungen werden nicht berücksichtigt. In seinem vielbeachteten Buch *Judentum in der Krise* von 1966 hat Jochanan Bloch jedoch die, wie er selbst zugegeben hat, erschreckende These vertreten, „daß die Vernichtung dem wesentlichen Verlauf der Krise nichts eigentlich Neues hinzugetan hat." (6) Aus der Perspektive der seit der Emanzipation des westeuropäischen Judentums vor zwei Jahrhunderten andauernden Krise, die das Judentum im Wandel, in einer Abkehr von der Tradition, von seiner klassischen religiösen Gestalt zeigt, gewinnt die Shoah eine Bedeutung, die von universellen Fragen aus dem Bereich des Zivilisatorischen und seines Bruches nicht direkt betroffen wird.

Dass die Themen einer Post-Holocaust-Theologie und ihrer literarischen Aneignung nur selten in den Blick der Autoren geraten (so z. B. in dem Beitrag von Constanze Jaiser und Sven Kramer) liegt jedoch auch daran, dass unter den behandelten deutschsprachigen Schriftstellern keiner eine ausgeprägte jüdische Identität auf dem Hintergrund der religiösen Tradition besessen hat. Eke weist darauf hin, dass „die deutschsprachige Literatur zur Shoah [...] international lediglich einen relativ kleinen Teil der weltweiten Shoah-Literatur dar[stellt]." (15) Obwohl Eke bekennt, dass „die deutschsprachige Shoah-Literatur nur schwerlich in ihrer Entwicklung aus dieser weltliterarischen Erscheinung herausgelöst werden [könne]", gilt doch sein Interesse eher der Sonderstellung, die die deutschsprachige Literatur im internationalen Rahmen einnimmt, da die unterschiedlichen politischen Entwicklungen in den deutschsprachigen Ländern BRD, DDR und Österreich „nationale [...] Identitätskonstruktionen" ausgebildet haben, die „nicht zu unterschätzende Rahmenbedingungen für die literarischen Auseinandersetzungen mit der Shoah" festgelegt haben. In der Herausarbeitung dieser Rahmenbedingungen und ihrer Wirkung auf die jüdische Identität der deutschsprachigen Schriftsteller sowie der Konzeption ihrer Werke über die Shoah leistet der Sammelband Hervorragendes. Seine Intention ist es, „Fragen und Probleme in der Form eines systematisierenden Überblicks und in thematischer Ausrichtung zu erschließen." (17) Dass Eke selbst auf die Lücken, auf nicht angestrebte Vollständigkeit des Sammelbandes verweist, sollte den Rez. nicht davon abgehalten, diese Lücken explizit zu benennen. Denn die Auswahl ist nicht unbedingt repräsentativ, wie Eke meint. (17) Deutschsprachige Literatur zu Shoah gibt es auch in Israel, z. B. Gershon Ben David (1930 Köln – 1975 Jerusalem). Auf der anderen Seite fehlt mit Hermann Lenz ein Schriftsteller, der die Shoah bereits in seinem frühen Erzählband *Das doppelte Gesicht* (1949) thematisiert hat. Die poetische Eindringlichkeit, mit der Lenz die existentielle Situation osteuropäischer und jüdischer Zwangsarbeiterinnen in seinem ersten Roman *Der russische Regenbogen* (1959) darstellt, ist in der deutschen Literatur nach 1945 nur sehr selten zu finden.

Die Sektion „Übergreifende Fragestellungen" beginnt mit Stephan Braeses Aufsatz *Versetzte Gleichzeitigkeit. Darstellungen bis 1949*. Der Titel bezieht sich auf die während des Dritten Reiches und unmittelbar danach niedergeschriebenen Darstellungen der Shoah, die im Angesicht der Verbrechen um deren literarische Verarbeitung bemüht waren. „Zeitzeugen der einsetzenden Vernichtungspolitik, versuchten die Autoren des Exils, nur wenige der inneren Emigration, in der Jetztzeit der Verbrechen, in einzig um die Dauer des Schreibprozesses versetzter Gleichzeitigkeit Zeugnis von diesen Verbrechen abzulegen." (40) Braeses chronologisch vorgehenden Erörterungen berücksichtigen auch den jeweiligen historischen Stand des Wissens über die Verbrechen der Nazis. Allgemeine Ausführungen zu biographischen und literarischen Formen der Erinnerung bzw. Vergegenwärtigung der Shoah werden durch kurze, aber eindringliche Darstellungen einzelner Werke aus dieser Zeit ergänzt (Werke z. B. von Friedrich Wolf, Anna Seghers, Ernst Wiechert, Eugen Kogon ect.) Dieses Schema, einen Überblick über ein bestimmtes Thema mit entsprechenden Beispielen aus der Shoah-Literatur zu ergänzen, findet sich häufig in der ersten Sektion.

Gegenüber dem präzisen, in der Darlegung unterschiedlicher Zugangsformen zur Shoah dichten Aufsatz von Braese wirken die denselben Zeitraum abdeckenden Ausführungen von Rüdiger Steinlein *„Der Tod ist ein Meister aus Deutschland" Judenverfolgung und Holocaust in der deutschsprachigen Literatur zwischen 1933 und 1949* gedanklich uninspiriert. Das zeigt sich v. a. unter Punkt 6, einem Kap. von einer halben Seite, dessen Titel Ausführungen zu Paul Celan nur verspricht, ohne sie dann auch einzuhalten. Nichtsdestotrotz bieten Steinleins Beispiele wertvolle Ergänzungen, z. B. in der Vorstellung von Ralph Giordanos Erstlingswerk *Morris* (1948). Seine Überlegungen zu Genderaspekten landen jedoch bei einer banalen, weil erwarteten Bilanz: „Die Handlungsentwürfe sind [...] bei den den Holocaust beschreibenden Autorinnen weniger aggressiv-kämpferisch als bei ihren männlichen Kollegen." (59)

Michael Hofmanns Aufsatz *Die Shoah in der Literatur der Bundesrepublik*, der im Inhaltsverzeichnis den Untertitel *Adorno und die Folgen* trägt, korrespondiert mit Norbert Otto Ekes Aufsatz *Konfigurationen der Shoah in der Literatur der DDR*. In den beiden Aufsätzen werden die unterschiedlichen gesellschaftspolitischen und ideologischen Rahmenbedingungen für eine literarische Darstellung der Shoah in überzeugender Weise herausgearbeitet.

Hofmann konstatiert für die Zeit ab „Ende der sechziger Jahre eine Entwicklung, die eine unerwartete Erweiterung der literarischen Ausdrucksmöglichkeiten im Hinblick auf das Geschehen der Shoah ermöglicht. George Tabori, Edgar Hilsenrath und Jurek Becker stehen für eine dezidierte Aufwertung der Fiktion und für die Einführung von Groteske, Satire und Humor in die sich ausbildende Literatur der Shoah. Nicht mehr die Frage nach der Legitimität einer Darstellung des Unvorstellbaren steht im Zentrum der ästhetischen Überlegungen, sondern die Frage nach den Mitteln, die dem paradoxen, aber dennoch notwendigen Unterfangen einer Darstellung angemessen sein könnten." (64) Hofmann unterscheidet auch in gattungspoetischer Hinsicht die verschiedenen ästhetischen Annäherungen an die Shoah. (Celan, Hilsenrath, Tabori, Peter Weiss, Jean Amérys essayistisches Schreiben, Imre Kertész)

Bei Eke überwiegt hingegen notwendigerweise die ideologische Perspektive, da die „Frage nach dem Verhältnis von Shoah und Kunst in der DDR im Grunde genommen von Anfang an in den ideologischen und historischen Mythenbildungen des Antifaschismus" (85) verschwindet. „Solcherart reduziert auf ideologische, primär politisch eingesetzte Kodes blieb die Shoah in der DDR als historisches Ereignis von gesamtzivilisatorischer Bedeutung dem Grunde nach aus dem kollektiven kulturellen Gedächtnis ausgeschlossen." (86) Erst Jurek Becker und der gerade erst wiederentdeckte Fred Wander konnten einen eigenen jüdischen Diskurs über die Shoah in der Literatur der DDR entwickeln.

Constanze Jaisers Aufsatz *Die Zeugnisliteratur von Überlebenden der deutschen Konzentrationslager seit 1945* ist ein aktueller Forschungsbeitrag, der deutliche Defizite in der Erforschung einer Textsorte anmahnt, die Jaiser Zeugnisliteratur nennt. Neben einer ersten Sichtung des Textkorpus bietet Jaiser auch eine differenzierte ästhetische Beurteilung der Texte und stellt Veränderungen im Laufe der Jahrzehnte fest. „Die Flut von Texten, die in den achtziger Jahren einsetzte, sich im weiteren erzähltechnisch immer mehr ausdifferenzierte und neue Erzählweisen und Textgattungen produzierte, erklärt sich hauptsächlich durch die Funktionsweise von Erinnern und Gedächtnis." (114) In der Übergangsphase vom individuellen zum kollektiven Gedächtnis bilden sich neue Formen der Darstellung heraus, die die stärkere Aufmerksamkeit auf die literarische Gestalt der Texte mit der zunehmenden historischen Distanz zur Shoah, dem Schwinden der Authentizität des Dargestellten, erklärt.

Dass der „Verlust dieses ‚Bonus'" (135) an Authentizität die Literatur der Kinder der Holocaustüberlebenden grundlegend bestimmt, ist der Ausgangspunkt von Hartmut Steineckes Darlegungen zur *Shoah in der Literatur der „zweiten Generation"*. Steinecke erkennt in diesem Verlust aber auch die Chance einer Literatengeneration, sich in Abgrenzung von der Shoah-Welt der Eltern eine eigene jüdische Identität schreibend zu erwerben. „All das, was die Kinder der Überlebenden von ihren Eltern trennt, führt zu dem zentralen Befund: Sie wollen sich nicht mehr, wie diese, in erster Linie über die Shoah definieren." (139) Auf einer „Meta-Ebene der Reflexion" (141) setzen sich Autoren wie Maxim Biller, Robert Schindel und Daniel Ganzfried mit den medialen Vermarktungsprozessen der Shoah auseinander, um die Einbeziehung ihrer Werke und ihrer Person in diese Prozesse selbst steuern zu können. Laut Steinecke weisen ihre Texte „bei aller Verschiedenheit im Einzelnen einige gemeinsame Merkmale auf: Sie streben nicht danach, ein bestimmtes Bild der Shoah zu vermitteln, sondern geben eine Vielzahl von Bildern aus verschiedenen Per-

spektiven; sie entwickeln kein geschlossenes Erzählkontinuum, das den Eindruck einer Sinnstiftung von Geschichte erwecken könnte; und sie beziehen durchweg die Gegenwartsebene der Schreibenden und deren Position in der jeweiligen nichtjüdischen Mehrheitsgesellschaft ein. So werden verschiedene Möglichkeiten des Umgangs mit der Shoah veranschaulicht, die das Spektrum zwischen Verdrängen und Aktualisieren, zwischen Relativieren und Gedenken ausloten, um angemessene Weisen solchen Umgangs zu finden." (145)

Sven Kramers Aufsatz *Zur transnationalen Dimension fremdsprachiger Holocaust-Literatur im bundesrepublikanischen Diskurs* führt aus der weitgehenden Beschränkung der anderen Aufsätze auf die deutschsprachige Shoah-Literatur heraus, indem er sie unter Hinweis auf ihren transnationalen Charakter im Kontext der nichtdeutschsprachigen Shoah-Literatur verortet. Obwohl kulturelle Prägungen für jeden Autor von grundlegender Bedeutung sind, orientiert sich Shoah-Literatur jedoch nicht an den Kategorien der jeweiligen Nationalliteratur, sondern entwirft einen transnationalen Erfahrungsraum, in dem das Leid der Verfolgten und Vernichteten zu einem neuen poetischen Ausdruck gelangen soll. Kramer verweist hier auf die Bedeutung von Primo Levis Werk für die Entwicklung der internationalen Shoah-Literatur. „Die ins Deutsche übersetzte Holocaust-Literatur [übernahm] nicht selten die Funktion einer Konfrontation mit dem Blick von außen. Dokumentiert schon die deutschsprachige Holocaust-Literatur [...] die Alterität der Opfererfahrung, so steigert der nichtdeutsche Blick auf die Bundesrepublik die Fremdheit zusätzlich. Die transnationale Dimension fremdsprachiger Holocaust-Literatur liegt deshalb v. a. in der Übermittlung dieses in Westdeutschland zunächst abgewiesenen, später zögerlich rezipierten, bis in die achtziger Jahre hinein insgesamt nur selten vertretenen, mittlerweile aber im literarischen Raum der Bundesrepublik etablierten Blicks von außen." (167) Dass die nicht ins Deutsche übersetzten Werke nur eine marginale Rolle in Deutschland erlangen können, ist bedauerlich, denn dieses Defizit blockiert letztlich auch die intensive Erforschung des breiten Feldes der transnationalen Shoah-Literatur und damit die Anschlussfähigkeit der Germanistik in Deutschland an die internationale Erforschung.

Aus der Sektion der Beiträge zu einzelnen Autoren seien abschließend v. a. jene gelungenen Porträts vorgestellt, die die Auseinandersetzung mit der Shoah nicht allein im Werkzusammenhang des jeweiligen Schriftstellers aufzeigen, sondern auch den gesellschafts- und literaturpolitischen Kontext sowie die ästhetische Problematik berücksichtigen. Hier werden Grundzüge einer Poetik der Shoah sichtbar, auf die der Sammelband insgesamt erst nur hinweist, ohne eine geschlossene Gestalt einer solchen Poetik bereits leisten zu wollen. (siehe Eke, Einleitung S. 18)

Axel Gellhaus' Porträt von Paul Celan setzt bei Celans Reflexionen über die Fragwürdigkeit der Kunst ein, die unter dem Eindruck der Shoah in ihrer „Mechanik des Künstlichen" bloßgestellt und überwunden werden muss. In seiner Analyse von Celans Frühwerk gelangt Gellhaus zu dem Schluss, „der radikalen Selbstbeobachtung der poetischen Sprache Paul Celans [sei] es zu verdanken, dass sie sich zu einem Instrument der Destruktion nicht nur ihrer eignen Artifizialität, sondern auch der Dialyse von Kulturmetaphern und Totalitätsansprüchen fremden Denkens eignet." (215)

Dem befreienden Neuanfang in der Dichtung bei Celan steht Peter Weiss' ideologische Befangenheit gegenüber, die Shoah in kommunistischer Perspektive als „letzte Konsequenz eines Systems der Ausbeutung" (216) zu deuten, wie Arnd Beise in seinem Beitrag darlegt. In Stephan Braeses Porträt von Wolfgang Hildesheimer wird hingegen deutlich, dass die Begegnung mit der Shoah keine ideologischen Umwege zulässt, dass der Schriftsteller ihr nur gerecht wird, wenn er sich von den Verbrechen bis in die letzten Fasern seiner Existenz beanspruchen lässt. Auf der Schwelle zu dieser Erkenntnis schreibt Hildesheimer in einem Brief an Ingeborg Bachmann, er „fürchte, daß [er] [...] vor der allerletzten Konsequenz des Schreibens zurückschrecke, nämlich: meine Lebenssubstanz dazuzugeben." (240) Für Hildesheimer bedeutete die Begegnung mit der Shoah nicht, sie vordergründig zum Gegenstand des Schreibens zu machen. Vielmehr war sie für ihn zur transzendentalen Bedingung jeden Schreibens geworden, das zeitgemäß sein wollte.

Eva Lezzis Porträt von Ruth Klüger gehört zu den Glanzlichtern der zweiten Sektion, versteht sie es doch, in dem knapp bemessenen Rahmen die verschiedenen Facetten von Klügers Schreiben so darzustellen, dass seine Bedeutung als Schlüsseltext für ein neues Schreiben über die Shoah, das zwischen Authentizitätsanspruch und distanzierter Reflexivität steht, sichtbar wird. *„Weiter leben* ist ein stark selbstreflexiver Text, der die Funktionsweisen und narrativen Probleme von autobiographischer Holocaustliteratur offenlegt und erzähltheoretische sowie genrespezifische Fragen aufwirft." (289) „Mit ihrer innovativen Schreibweise setzt und begründet die Autorin Alterität und besteht auf unterschiedlichen Perspektiven ohne hierfür Identitäten unausweichlich starr festzuschreiben. Was Klüger zeigt, ist, dass die Wahrnehmung und das Fortwirken der Vergangenheit in der Gegenwart – trotz und entgegen aller traumatischen Fixierungen – veränderbar und einzig dadurch offen für eine dialogische Auseinandersetzung ist." (291)

Hartmut Steineckes Beitrag zu Robert Schindel zeigt, inwieweit diese neue Schreibweise auch für die zweite Generation jüdischer Autoren die einzig angemessene zu sein scheint, um die Shoah schreibend an die Gegenwart zu vermitteln. „Die mehrfache Brechung, das Spiel mit Erzählmodellen, die Ironie [...] – das alles prägt den Umgang Schindels mit der Darstellung der Shoah in Roman und Film. Man kann das ‚postmodern' nennen. Es ist aber auch ein dezidiertes Gegenmodell gegen jedes ‚authentische' Erzählen eines Überlebenden und erst recht gegen ein Erzählen, das Authentizität vortäuscht." (300)

Düsseldorf Daniel Hoffmann

Kurzrezensionen

Becker, Eve-Marie: **Das Markus-Evangelium im Rahmen antiker Historiographie.** – Tübingen: Mohr Siebeck 2006. XVI, 516 S. (WUNT, 194), Ln € 129,00 ISBN: 3–16–148913–6

Mit dieser überarbeiteten Fassung ihrer Erlanger Habil.schrift aus dem WS 2004/05 leistet Becker einen Beitrag zur literaturgeschichtlichen Erforschung des MkEv, das in der gegenwärtigen Forschungslandschaft mit Gewinn in der Nähe von antiken Biographien verortet wird (R. A. Burridge, D. Dormeyer u. a.). B. stellt in einem ersten Teil ausführlich den Forschungsstand zum MkEv dar und klärt begriffliche Grundfragen der Historiographie-Forschung (6–73). Der zweite Teil behandelt das MkEv als Anfang frühchristlicher Historiographie, wobei Datierungsfragen, die Reichweite des Begriffs „Anfang" in Mk 1,1 und die Entwicklung hin zum LkEv thematisiert werden (75–127). Im dritten Teil folgen umfangreiche Textuntersuchungen: Werke von sechs antiken Historiographen (Polybios, Artapanos, Sallust, Nikolaos von Damaskus, Josephus, Tacitus) analysiert B. hinsichtlich ihrer Quellenbenutzung und ihrer literarischen Arbeitsweise und bringt die Ergebnisse jeweils mit ausgewählten Passagen des MkEv in einen formalen und strukturellen Zusammenhang (129–398). Der vierte Teil bündelt die Ergebnisse und entfaltet weiterführende Perspektiven (399–418). Umfangreiche Bibliographie (425–488) und Register (489–516) erschließen die Thematik. Die Ergebnisse erhalten ihr Profil besonders dadurch, dass B. das MkEv in die vielfältigen Formen antiker Historiographie (mit Verarbeitung biographischer Elemente) einordnet und „Evangelium" als Innovation einer eigenen Gattung versteht; auf Quellenbenutzung und konstruktiv-ordnende Geschichtsdeutung des MkEv fällt Licht von der geläufigen Praxis antiker Geschichtsschreibung her. S. S.

La vita come dialogo sulla scia di S. Fancesco, hg. v. Curia Generale O.F.M. – Venezia: Istituto di Studi Ecumenici 2002. 164 S. (Quaderni di Studi Ecumenici, 5), kt € 11,00 ISSN: 0393–3687

Der Titel dieses unter der maßgeblichen Leitung des bekannten italienischen Theologen Tecle Vetrali verfassten und herausgegebenen Bdes kann in Richtung eines hagiographischen Beitrags in die Irre führen. Tatsächlich handelt es sich um ein theologisch gründliches, sprachlich klares, didaktisch äußerst klug angelegtes Werk über den Dialog in seinen vielfältigen Aspekten: über dessen Grund und Ziel, Voraussetzungen und Methoden, Partner und Gegner. Demgegenüber spielt Franz v. Assisi schon rein umfangsmäßig – nur auf den Seiten 41–47, 122–127, 146ff ist von ihm die Rede – eine sehr untergeordnete Rolle. Er dient gewissermaßen nur dazu, an seiner Person die Haltung von Güte, Sanftmut, Demut sowie den Ausschluss von Aggressivität, Herrschaftsallüren und dergleichen als Grundhaltungen des Dialogs zu veranschaulichen. Ich kenne in deutscher Sprache kein Werk, das, in ähnlicher Weise für weite Kreise bestimmt, mit theologischer Gründlichkeit (unter Einbeziehung auch der entsprechenden kirchlichen Dokumente) und in umfassender Perspektive über den Dialog als christliche Lebensform handelt. Damit ist schon gesagt, dass ich diesen kleinen Band für äußerst empfehlenswert halte. G. G.

Qumran – Bibelwissenschaften – Antike Judaistik, hg. v. Ulrich Dahmen / Hartmut Stegemann / Günter Stemberger. – Paderborn: Bonifatius 2006. 119 S. (Einblicke, 9), kt € 14,90 ISBN: 3–89710–347–8

Der vorliegende Bd vereinigt Vorträge, die auf einer Tagung im Jahr 2000 (!) an der Kath. Akademie Schwerte zum Thema „Die Bedeutung der Qumranfunde für Bibelwissenschaft und Judaistik" gehalten wurden. Thematisch gruppieren sich die Beiträge um die Bereiche Qumran und das AT (H.-J. Fabry), Qumran und das NT (J. Frey, H. Lichtenberger) sowie Qumran und das Antike Judentum (D. R. Schwartz, G. Stemberger). Allen ist die Grundüberzeugung gemeinsam, dass die Funde von Qumran in ihrer Bedeutung für die jeweilige Disziplin keinesfalls unterschätzt werden dürfen. Exemplarische Nachweise liefern die einzelnen Beiträge: etwa H.-J. Fabry, wenn er die Bedeutung der Qumranfunde für die atl. Textkritik herausstellt, oder J. Frey, wenn er versucht, die Figur Johannes des Täufers vor dem Hintergrund der Qumrantraditionen zu verstehen. Bedauerlich ist es angesichts dieses zu befürwortenden Grundanliegens, dass die Herausgabe des schmalen Sammelbandes rund sechs Jahre gedauert hat. M. La.

Gehnke, Sandra: Sinnerfahrung und Todesbewusstsein. Der Mensch in der Auseinandersetzung mit Leiden, Sterben und Tod. Die notwendige Kompetenz der Leidensfähigkeit auf der Grundlage der Logotherapie sowie Chancen und Perspektiven für die Hospizbewegung. – Frankfurt am Main: Peter Lang 2004. 533 S. (Übergänge, 6), kt € 79,50 ISBN: 3–631–52650–4.

Dieses Opus stellt eine beachtenswerte Auseinandersetzung mit dem Themenfeld „Tod und Sterben" in Geschichte und Gegenwart dar. Nach einer Zusammenstellung der religiösen, philosophischen und psychologischen Grundlagen legt Sandra Gehnke großen Wert auf eine Darstellung der Logotherapie. Als ungemein gelungen müssen Kap. 3 (Leiden, Sterben und Tod) und 4 (Die Hospizbewegung) gelten. G. liefert hier eine fundierte Betrachtung der gegenwärtigen Umstände um die Hospizbewegung, welcher in den aktuellen Diskussionen um Tod und Sterben eine zentrale Rolle zukommt. G. tappt leider in eine, freilich kleine Falle: Cicely Saunders wird als die Begründerin der modernen Hospizbewegung dargestellt. Dem ist zuzustimmen, doch lohnte sich hier eine differenzierte Untersuchung der Einflüsse auf Saunders: Das erste moderne Hospiz war nicht das von Saunders gegründete „St. Christopher's in London, sondern das „Our lady's Hospice" 1879 in Dublin. Die Entwicklung der hospizitären Idee verlangt m. E eine differenzierte Betrachtung.

Das letzte Kap. 5 (Existentielle Sterbebegleitung) konzentriert sich auf die Umstände, mit denen der Sterbende und der Begleitende in der Sterbephase konfrontiert sind. Besonderer Wert wurde auf den Gedanken des *sinnvollen Lebens bis zuletzt* gelegt.

Eine kurze Kritik ist angebracht: Eine Arbeit, die sich mit Tod und Sterben befasst, sollte kurz eine Definition der beiden Begriffe enthalten. Al.

Kollmann, Bernd: **Einführung in die Neutestamentliche Zeitgeschichte**. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006. 167 S., brosch. € 14,90 ISBN: 978–3–534–17509–3.

Der für Studierende konzipierte Bd bietet einen Streifzug durch die Geschichte des Frühjudentums, der mit der Eroberung Palästinas durch Alexander den Großen (viertes Jh. v. Chr.) beginnt und mit dem Bar-Kochba-Aufstand (132–135 n. Chr.) endet. Zeittafeln zu Beginn eines jeden Kap.s geben einen schnellen Überblick über das, was dann im Text ausführlicher dargestellt wird. Besonders gut herausgearbeitet wird die Gruppenbildung im Frühjudentum – und zwar im Zusammenhang mit den jeweiligen politischen Konstellationen. Grau unterlegte Kästen geben Kostproben aus Originalschriften der Zeit, etwa die entscheidenden Stellen aus dem Werk des jüdischen Historikers Josephus über die unterschiedliche Eschatologie der Pharisäer und Sadduzäer (vgl. 50). Am Ende des Buches werden auch noch kurz die paganen philosophischen Strömungen sowie die nichtjüdische religiöse Umwelt (Asklepioskult, Mysterienkulte und anderes) des Neuen Testaments gestreift. M. E.

Läpple, Alfred: **Kleine Kirchengeschichte**. – Augsburg: Sankt Ulrich 2006. 208 S., kt € 11,90 ISBN: 3–936484–70–8

Der Vf. legt im hohen Alter eine Neubearbeitung seines Leitfadens vor. Zahlreiche Tabellen und chronologische Übersichten erleichtern eine erste Orientierung. Eine gewinnbringende Beschäftigung mit der Kirchengeschichte wird freilich 1.) durch die unhistorische, statisch-essentialistische Sichtweise der Kirche (13: legendarische Missionswege der Apostel, 17, 37: Papsttum in Frühzeit teils anachronistisch; 57 f.: Schilderung Ephesus 431 u. a.), 2.) durch den apologetischen, die Neuzeit und abweichende Strömungen einseitig negativ beurteilenden Grundton (110: Waldenser als materiefeindliche Dualisten, 134: Renaissance: Ideologie des Subjektivismus, 141 f.: Luther lehre die *natura corrupta* / den Subjektivismus, 177, 186, 196: Totalitarismen als Erben von 1789 und Verfolger der Kirche) und 3.) durch eine oft zu knappe, beinahe skeletthafte Darstellung (etwa: Altorientalen, Donatismus und Pelagianismus, Investiturstreit, Hexenverfolgung, Verlauf der Reformation in Deutschland, die Bestimmungen 1555 und 1648, Josephinismus, Altkatholizismus, Modernismuskrise, Kirche im NS-Staat, Verlauf II. Vatikanum) erschwert. Angaben zu Quellen oder weiterführender Literatur werden nicht gemacht. Auch auf manche undifferenzierte Äußerung zur gegenwärtigen kirchlichen und politischen Situation hätte man verzichten können. K. U.

Was There a Gnostic Religion? Hg. v. Antti Marjanen. – Göttingen: Vandehoeck & Ruprecht 2005. 151 S. (Publications of the Finish Exegetical Society, 87), kt € ISBN: 951–9217–42–8

Einem notorisch hochgradig umstrittenen Thema widmet sich der anzuzeigende Sammelband: dem nach wie vor heiß diskutierten Themenfeld „Gnosis", in diesem Falle unter der besonderen Fragestellung, ob Gnosis im eigentlichen Sinne eine Religion war. Dabei sind die fünf beteiligten Autorinnen und Autoren sich durchaus bewusst, dass – vorgängig zu dieser Frage – allein schon eine allgemein akzeptable Definition von Gnosis problematisch ist. Insofern ist der einleitende Beitrag von A. Marjanen (1–53), der in die durch die hier publizierten Essays skizzierte Debatte einführt und – v. a. – das Verständnis von Gnosis ausgehend von den Pastoralbriefen (sie setzen sich mit Gegnern auseinander, die in einigen Zügen gnostischen Charakter aufweisen), über die weiteren Definitionsversuche in der Forschungsgeschichte hinweg bis zu Kurt Rudolphs Arbeiten konzise nachzeichnet, ein für die Leserinnen und Leser hilfreiches Orientierungsraster. Die sich anschließenden Beiträge von M. A. Williams, B. A. Pearson, K. L. King und G. Lüdemann sind ihrerseits ausgearbeitete Vorträge der SBL-Tagung 1999 (Lahti, Finnland). Es versteht sich angesichts des Forschungsgegenstands von selbst, dass im Blick auf die sich im Titel manifestierende Leitfrage des Sammelbandes keine einheitliche Antwort in den Beiträgen gegeben wird. M. La.

Oesterreich, Peter L. / **Traub**, Hartmut: **Der ganze Fichte.** Die populäre, wissenschaftliche und metaphilosophische Erschließung der Welt. – Stuttgart: Kohlhammer 2006. 366 S., pb € 39,00 ISBN: 978–3-17–018749–8

Den „ganzen" Fichte zu erschließen, dessen Philosophie wesentlich Wissenschafts*lehre* sei, ist es den Vf.n im vorliegenden Bd zu tun, der auf überarbeiteten Einzelveröffentlichungen der Vf. zum Thema basiert. Fichte, so die zentrale These des gemeinsamen Projektes, sei nicht nur Systemdenker und Transzendentalphilosoph gewesen, sondern habe auch eine populäre, angewandte Philosophie sowie metaphilosophische Reflexionen vorzuweisen. Ein besonderes Augenmerk richten die Autoren dabei auf die Analyse der Philosophie Fichtes als philosophische Rhetorik und dessen Reflexionen über die Möglichkeit einer philosophischen Rede vom Absoluten insbesondere in der Spätphilosophie Fichtes. Damit suchen sie eine von ihnen diagnostizierte Lücke in der bisherigen Fichte-Forschung zu schließen. S. W.

Psalm 22 und die Passionsgeschichten der Evangelien, hg. v. Dieter Sänger. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2007. 159 S. (BThSt, 88), kt € 22,90 ISBN: 978–3–7887–2206–7

Zu den zweifellos prominentesten atl. Texten, auf die im NT Bezug genommen wird, gehört der Ps 22, jener Klagepsalm also, dessen V. 2 Mk und Mt zum letzten Wort des sterbenden Jesus am Kreuz stilisieren. Diesem Psalm und seiner Geschichte ist die vorliegende Studie gewidmet. Die Anlage des Bdes erlaubt es dem Leser, mit dem Ps 22 diachron durch die Zeit zu gehen und den – durch den jeweiligen Kontext, in den hinein der Psalm bzw. Teile aus ihm gestellt sind, unterschiedlich akzentuierten – Sinnspitzen seiner Verwendung nachzuspüren. Die ersten beiden Beiträge beleuchten Ps 22 im Blick auf seine Form in der hebräischen Bibel (H. Strauß) und in der Septuaginta (E. Bons). Im Sinne intertextueller Anspielungen, etwa in Form von Zitaten, wird sodann die Rezeption von Ps 22 im Frühjudentum (H. Omerzu), in der lk (D. Rusam) und der joh (M. Labahn) Passionsgeschichte untersucht. Ein Stellenregister beschließt den Bd. In gewisser Weise bedauerlich ist es, dass ausgerechnet die mk und mt Passionsgeschichte nicht in eigenen Beiträgen behandelt werden. Hier klafft eine auffällige Leerstelle innerhalb der ansonsten gelungenen Studie. M. La.

Das Jenseits. Perspektiven christlicher Theologie, hg. v. Stefan Schreiber / Stefan Siemons. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2003. 279 S., 6 schw.-w. Abb., geb. € 42,00 ISBN: 3–534–17217–5

Auf die uralte Menschheitsfrage, was „nach dem Ende kommt" bzw. wie es „drüben im Jenseits aussieht" gibt es keine empirisch überprüfbaren Antworten. Vorliegende Anthologie versammelt elf Aufsätze aus den verschiedenen theologischen Disziplinen und versteht sich als Beitrag christlicher Wissenschaft zu einer unabgeschlossenen Diskussion über das Jenseits. Ausgehend von religionsgeschichtlichen Beiträgen zum Jenseitsglauben im Alten Ägypten (Dirk Kinet) bzw. zu den alttestamentlichen Jenseits-Vorstellungen (Jürgen Werlitz) setzt sich Stefan Schreiber mit der Frage auseinander, in welcher Weise Jesus selbst vom jenseits gesprochen hat. Er kommt zu dem Ergebnis, dass Jesu Verkündigung der Basileia einen

Jenseits-Glauben impliziere, insofern das Jenseits als Vollendung der Basileia verstanden werde; bildlich oder systematisch konkretisiert werde das Jenseits von Jesus jedoch nicht. Michael Kreuzer setzt sich mit der christologischen Grundlegung der *Eschata* auseinander und stellt wichtige Anfragen (Identität des Verstorbenen mit dem im Tod Auferstandenen) an die Konzeption einer „Auferstehung im Tod" und deren Erörterung v. a. durch Wolfgang Beinert. Abgerundet wird der Bd mit religionsdidaktisch orientierten Beiträgen, in denen sich Markus Schiefer Ferrari mit der Thematisierung des Jenseits in Kinder- und Jugendbüchern beschäftigt, während Manfred Riegger seine Arbeit mit „Fallgeschichten" (*SchülerInnen malen ihre Himmelsvorstellungen*) in einer Unterrichtsstunde einer vierten Grundschulklasse vorstellt und reflektiert. T. A.

Spink, Kathriyn: Frère Roger. **Gründer von Taizé.** Leben für die Versöhnung. – Herder: Freiburg 2003. 184 S., kt € 14,90 ISBN: 978-3-451-29397-9

Die Autorin, bekannt durch zahlreiche weitere von ihr verfasste Biographien, stellt in diesem Buch den Gründer von Taizé in einer der breiten Öffentlichkeit doch recht unbekannten sehr persönlichen Weise dar. In einem Gespräch zwischen S. und Frère Roger eröffnen sich dem Lesenden Einblicke in die Biographie des Bruders, dessen Lebensdaten untrennbar verbunden sind mit der Communauté de Taizé. Recht beeindruckend schildert S. hierbei das Nebeneinander von einfachem Menschen und beachtetem Theologen; so mögen manchen Leser die weit verzweigten Bekanntschaften mit hohen Amts- und Würdenträgern Frère Rogers überraschen.

Neben einer Annäherung an die Person Roger eröffnen sich dem Leser wie angesprochen Einblicke in die Communauté de Taizé, in ihre Entstehungszeit und Entwicklung, die zugrunde liegende Theologie.

Hierbei stellt sich m. E. die Frage nach einer weiteren Entwicklung der Communauté: Das Buch stellt zwar einerseits einen Rückblick dar, eine Darlegung der immensen Wirkung, die von Taizé in der Zeit des Konzils der Jugend etc. ausging; als Vermächtnis des Gründers, welchen Charakter dieses Buch m. E. aufweist, wirft es die Frage auf, welchen Weg die Communauté in den kommenden Jahren einzuschlagen sucht. Al.

Religion in der modernen Lebenswelt. Erscheinungsformen und Reflexionsperspektiven, hg. v. Birgit Weyel / Wilhelm Gräb. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006. 363 S., kt € 39,90 ISBN: 3-525-56960-2

Zwar erfreut sich Religion nun schon seit geraumer Zeit einer deutlich spürbaren Präsenz im öffentlichen Bewusstsein und innerhalb einschlägiger wissenschaftlicher Diskurse. Doch scheint inzwischen die Einsicht Gemeinplatz zu sein, dass das, was der Begriff heute bezeichnet, nicht mehr das ist, was man etwa bis zur Hälfte des 20. Jh.s dafür halten durfte. Ideenreiche Umschreibungsversuche, die die Veränderungen religiöser Substanz durch Begriffe wie ‚Transformation', ‚Dispersion', ‚Diffusion' etc. derzeit zu dokumentieren suchen, liefern den Beleg.

Der vorliegende Bd, der Beiträge namhafter Theoretiker enthält, offenbart den hohen Aufwand, den das ‚Religiöse', also die angesichts der Vielfalt ihrer Erscheinungsformen verflüssigte Religion, der Forschung abverlangt. Mit dem Ziel, Räume für einen angemessenen, interdisziplinären Religionsdiskurs zu eröffnen, verfolgen die Einzelbeiträge zwei Analyserichtungen: Zunächst werden *‚Erscheinungsformen'* von Religion innerhalb moderner Lebenswelt aufgesucht, bei Individuum, Kirche, Medien, Alltag, Kunst, Kultur und Sozialität. Dem schließen sich *‚Reflexionsperspektiven'* auf Religion an, die kulturtheoretisch, hermeneutisch, phänomenologisch, ästhetisch, soziologisch, psychologisch, philosophisch und theologisch verfasst sind.

Die Autoren stellen sich so den nachhaltigen Veränderungen auf dem ‚religiösen Feld' (P. Bourdieu), das durch vielfältige, nicht leicht durchschaubare soziale und kulturelle Zusammenhänge repräsentiert wird. Die große Bandbreite und hohe Qualität der Einzelbeiträge wird der Komplexität eines sich nahezu bis zur Unkenntlichkeit verändernden Sachbereiches überaus gerecht. B. K.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

Biblica Vol. 88 Fasc. 2, hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 2007. 304 S., € 50,00 pro Jahr ISSN 0006-0887: 153–173: Orlov, A.: Moses' Heavenly Counterpart in the Book of Jubilees and the Exagoge of Ezekiel the Tragedian; 174–190: Frolov, S.: Evil-Merodach and the Deuteronomist: The Socio-historical Setting of Dtr in the Light of 2 Kgs 25, 27–30; 191–213: Schmidt, K. M.: Bekehrung zur Zerstreuung. Paulus und der äthiopische Eunuch im Kontext der lukanischen Diasporatheologie; 214–221: Lauber, S.: Das Buch Maleachi als literarische Fortschreibung von Sacharja? Eine Stichprobe; 222–233: Gardner, A. E.: Decoding Daniel: The Case of Dan 7,5; 234–244: Kavanagh, P.: The Jehoiachin Code in Scripture's Priestly Benediction; 245–250: Lyons, M. A.: Marking Innerbiblical Allusion in the Book of Ezekiel; 251–255: Kilgallen, J.: Luke wrote to Rome – a Suggestion.

Bittner, Wolfgang J.: Bist du es Gott? Liebe, Leid, Ungerechtigkeit. Biblische Steine auf dem Weg durch unsere Zeit. – Schwarzenfeld: Neufeld 2007. 143 S. (Paráklesis – Schriften zum geistlichen Leben in der Kirche, 7), kt € 9,90 ISBN 978-3-937896-44-1.

Baupläne der sichtbaren Kirche. Sprachliche Konzepte religiöser Vergemeinschaftung in Europa, hg. v. Lucian Hölscher. – Göttingen: Wallstein Verlag 2007. 217 S. (Bausteine zu einer europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung, 10), kt € 23,00 ISBN 978-3-8353-0091-0: 11–52: Hölscher, L.: Konfessionspolitik in Deutschland zwischen Glaubenstreit und Koexistenz; 53–89: Bödeker, H. E.: Kirche als Religionsgesellschaft im Diskurs der deutschen protestantischen Aufklärung. Eine Strukturskizze; 90–116: Weichlein, S.: Von der Staatskirche zur religiösen Kultur. Die Entstehung des Begriffes „Körperschaft öffentlichen Rechtes" mit Blick auf die Kirchenartikel der Weimarer Reichsverfassung; 117–135: Viaene, V.: „La liberté comme en Belgique". The semantic stakes of „seperation" between church and state in Belgium; 136–150: van Rooden, P.: Dutch concepts to express religious difference, 1572–2002; 151–167: Brown, C. G.: The Kirk and the Word. Meanings in ecclesiastical terminology of Scotland; 168–195: Straht, B.: Der Volksbegriff in der Organisation der Religionsausübung Schwedens; 196–211: Schulze Wessel, M.: Rechtgläubigkeit und Gemeinschaft. Ekklesiologische und politische Bedeutungen des „sobornost"-Begriffs in Russland.

Der katholische Klerus im Oldenburger Land. Ein Handbuch. hg. v. Willi Baumann / Peter Sieve i. A. des Bischöflichen Münsterschen Offizialates. – Münster: Dialogverlag 2006. 711 S., geb. € 35,00 ISBN 978-3-937961323.

Geist und Feuer. Festschrift anlässlich des 70. Geburtstages von Erzbischof Dr. Alois M. Kothgasser SDB. hg. v. Renate Egger-Wenzel. – Innsbruck: Tyrolia 2007. 677 S. (Salzburger Theologische Studien, 32), kt € 49,00 ISBN 978-3-7022-2868-2: 9–10: Sander, H.J.: Der Dekan der Katholisch-Theologischen Fakultät; 11–12: Schmidinger, H.: Geleitwort des Rektors der Universität Salzburg; 18: Egger-Wnezel, R.: Vorwort; 25- 46: Bauer, E. J.: Eros – das sinnlich-geistige Feuer der Philosophie; 47–69: Köhler, Th. W.: Das philosophische Ringen um die Konzeption des Menschen als sich selbst bestimmendes Wesen im anthropologischne Diskurs der Hochscholastik; 71–92: Darge, R.: Die Grenze der Philosophie nach Bonaventura und Thomas von Aquin; 95–110: Langer, G.: Die Vision Joël 3 in jüdischer Rezeption; 111–124: Egger-Wenzel, R.: Eine weise Frau als Friedensstifterein (2Sam 20, 14–22); 125–162: Reiterer, F. V.: Gerechtigkeit und Geist. Die programmatische Rolle im Proömium des Weisheitsbuches (Weish 1,1–15); 163–205: Gielen, M.: Zur notwendigen Wiederentdeckung der Charismen in ihrer ekklesiologischen Funktion und Pastoralen Bedeutung am Beginn des 21. Jahrhunderts. Ein exegetisches Plädoyer aus paulinischer Perspektive; 207–219: Arzt-Grabner, P.: Die Deutung des Gleichnisses vom Sämann und unser Christusbild. Ein Appell zur Revision der Einheitsübersetzung; 221–241: Ernst, M.: „Morde nicht ein Kind durch Abtreibung!" Texte und Argumente zum Schwangerschaftsabbruch im frühen Christentum und in seiner Umwelt; 243–2574: Winkler, D. W.: Die Söhne und Töchter des Bundes. Askese und Geist im frühen syrischen Christentum Mesopotamiens; 259–280: Shemunkasho, A.: Der himmlsiche Arzt Jesus Christus als die Arznei des Lebens. Ein Beitrag zum Konzept von Heilung und Krankheit in der frühen syrtisch-christlichen Literatur; 281–242: Schüssler, K.: Lesungen zu den Festtagen des koptischen Kirchenjahres; 245–355: Sander, H.-J.: Der pastorale Ort des Geistes. Anmerkungen zur Autorität des Bischofs nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils; 357–368: Hoff, G. M.: Vom „Salz der Erde" oder: Die Macht des Bischofs und die Macht der Laien. Eine theologische Verhältnisbestimmung aus gegebenem Anlass; 371–383: Ozankom, C.: Theologie der Religionen oder Komparative Theologie? Überlegungen zum Anforderungsprofil christlicher Religionstheologie; 385–395: Udeani, Ch. C. / Udeani, M.: Interkulturalität im Zeitalter der Globalisierung. Notwendigkeit und Chancen einer interkulturellen Kompetenz; 397–430: Winkler, U.: Mehr als Toleranz. Die Entdeckung des Heiligen Geistes in den andren Kirchen und Religionen; 433–455: Pacik, R.: „Wie ein Hindurchgehen des Heiligen Geistes durch seine Kirche". Wichtige Stationen in der Geschichte der Liturgischen Bewegung; 457–488: Walz, F.: Von der Diakonie der Liturgie – oder: Wozu *dient* die Liturgie? 489–500: Schleinzer, F.: Privatisierte Pastoral? Die politische Dimension des Christentums – interreligiöse Aspekte; 501–519: Ritzer, G.: Offener Himmel. Ein Rückblick auf die Aktionswoche „Offener

Himmel" der Erzdiözese Salzburg und praktisch-theologische Überlegungen zur Verkündigung; 521–538: Bucher, A. A.: Lässt sich Spiritualität psychologisch erforschen? 539–562: Anker, E.: „Und manches hängt seit Tag und Jahr an einem einzig dünnen Haar – und hält!" Was Menschen in der Kirche bleiben lässt; 563–580: Arzt, S.: Gott als Freundin, Kirche als sinnlicher Erfahrungsraum; 581–595: „Es hat nichts zu tun mit ..." Über fragwürdige apologetische Strategien in Sachen Religion; 597–614: Putz, G.: Alle Menschen sind nicht mehr frei und gleich an Würde und Rechten geboren; 615–640: Paarhammer, H.: Der Salzburger Kirchenbauverein und die „Hirten im Wiederaufbau". Von Andreas Rohrbacher (1945) bis zu Alois Kothgasser (2007); 641–664: Katzinger, G.: Fürstbischof Andreas Rohracher als Initiator und Wegbereiter caritativer und kulturelle Diakonie; 665–671: Bibliographie Erzbischof Dr. Alois M. Kothgasser SDB; 672–677: Autorenverzeichnis.

Glauben lernen in einer mündigen Welt. Linzer Bonhoeffer-Symposium 2006, hg. v. Franz Eichinger / Johann Berger / Hansjörg Eichmeyer. – Wien: Evangelischer Presseverband 2006. 212 S., kt € 16,90 ISBN 978–3–85073–014–3:
7–8: Lehner, G.: Grußwort; 9–12: Eichinger, F. / Berger, J. / Eichmeyer, H: Vorwort der Herausgeber; 13–24: Eichmeyer, H.: „Dem Rad in die Speichen fallen". Dietrich Bonhoeffer. Person und Werk; 25–44: Bethge, R.: Prägende Frauen in Bonhoeffers Leben; 45–71: Eichinger, F.: Glaube und Reflexion. Fundamentaltheologische Thesen zum wissenschaftlichen Selbstverständnis der Theologie in den Frühschriften Dietrich Bonhoeffers; 73–91: Bünker, M.: Einfachheit, Halt und Bedeutung. Dietrich Bonhoeffer und Adalbert Stifter; 93–112: Gruber, F.: „Tiefe Diesseitigkeit". Bonhoeffers visionäre Bestimmung des Christseins in der modernen Gesellschaft. Eine theologische und religionssoziologische Relecture; 113- 133: Körtner, U.: Nachfolge und Verantwortungsethik. Zur Ethik Dietrich Bonhoeffers; 135–148: Zechmeister, M.: Geschrei und Gesang. Klage als zentrales Element politischer Mystik; 149–169: Renoldner, S.: Widerstand, Wahrheit und Gewaltlosigkeit. Zu einer fiktiven Begegnung Dietrich Bonhoeffers und Mahatma Gandhi; 171–179: Geist, M.: Gott und unsere Not. Was bedeutet Bonhoeffers Botschaft von einer „Kirche für andere" heute?; 181–186: Reiner, H.: Fürchte dich nicht! Predigt zu Offenbarung 1, 9–18; 187–204: Berger, J.: Das Evangelische Studentenheim Linz „Dietrich Bonhoeffer". Mit besonderer Berücksichtigung der Jahre 2003–2006.

Girard, René: Wissenschaft und Christlicher Glaube, hg. v. Eilert Herms. – Tübingen: Mohr Siebeck 2007. 110 S., geb. € 24 ISBN 978–3–16–149266–2.

Eschbach, Maria: Anvertrautes Wort. Gedichte. – Paderborn 2007. 144 S., kt € 12,90 ISBN 978–3–506–76387–7.

Kulle, Stephan: Papa Benedikt. Die Welt des deutschen Papstes. – Frankfurt am Main: Fischer 2007. 320 S., kt € 8,95 ISBN 978–3-596–17557–4.

Mühl, Matthias: Christsein und Lebensform. Vergewisserungen zu Ehe, Amt und Ordensleben. – Paderborn: Schöningh 2007. 474 S., kt € 60,00 ISBN 978–3–506–76391–4.

Müller, Iris / Raming, Ida: Unser Leben im Einsatz für Menschenrechte der Frauen in der römisch-katholischen Kirche. Lebensberichte – Hintergründe – Dokumente – Ausblick. – Berlin: Lit 2007. 255 (IV) S. (Theologische Orientierungen, 4), br. € 17,90 ISBN 978–3–8258–0186–1.

Theologie der Gegenwart 50, 3/2007, hg. v. der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2006. € 30,00 pro Jahr. ISSN: 0342–1457: 162–171: Sokol, J. : Nachbarschaft. Nähe und Abgrenzung aus anthropologischer Sicht; 172–185: Gabel, M.: Dynamik der Nachbarschaft; 186–195: Manemann, J.: Nachbarschaft und Feindschaft. Feindschaft – eine Pathologie der Nachbarschaft?; 196–209: Müller, M.: Nachbarliches Europa? Erkundungen auf den Kulturgrenzen Europas; 210–220: Freyer, Th.:Facta dogmatica. Zum theologischen Profil eines neuen Lehrtyps; 221–230: Hein, J.: Wirklichkeitserschließung – Sinnsuche – Gottesfrage. Wer beantwortet die Fragen, die nicht zu klären sind?

Zeitschrift für katholische Theologie 129 (2007) Heft 2, hg. v. d. Professoren SJ der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 2007, kt € 20,00 / 75,00 pro Jahr ISSN: 0044–2895: 153–166: Witschen, D.: Ist für Kant die Religion eine moralische Motivationsquelle?; 167–182: Klun PhD, B.: Der schwache Gott. Zu Vattimos hermeneutischer Reduktion des Christentums; 183–206: Neufeld SJ, K. H.: Karl Rahner: Predigten zur Verkündigungstheologie; 207–235: Baumer, I.: Hans Urs von Balthasar und die kirchliche Bücherzensur.

Riflessi di bellezza. Arte e religioni, estetica e teologie. Scienze religiose. Nuova serie 16 hg.v. Davide Zordan. – Bologna : EDB 2007. 183 S., kt € 12,00 ISBN 978–88–10–41507–8 : 7–9: Autiero, A.: Predfazione; 13–21: Laffranchi, R.: Elogio della follia. Divagazioni introrno a un quadro che amo ; 23–28: Mair, S.: I sogni del guillare; 31–44: Veltri, G.: La parola fatta immagine. Considerazioni sull'estetica nel pensiero ebraico antico; 45–57: De Santis, A.: Arte e visione alla luce dei Vangeli ; 59–92: Scattolin, G.: Poesia e mistica in Islam; 95–109: Lia, P.: L'arte della comunicazione cristiana della fede; 111–137: Larcher, G.: Teologia e arte nella società mediatica. Nuove immagini di un antico rapporto; 139–143: Giannoni, P.: Immagine e ombra: la dialettica dell'analogia alla base della capacità iconica; 145–154: Eckert, M.: Arte, verità e vita. Sulla relazione tra l'estetica e la filosofia della religione; 157–171: Lesch, W.: Il bello – il vero – il sacro. Ricostruzioni filosofico-teologiche. 173–183: Zordan, D.: Sentire per credere: soggettività estetica, rivelazione, fede. Alcune riflessioni conclusive.

Ritschl, Dietrich / Hailer, Martin: Diesseits und jenseits der Worte. Grundkurs Christliche Theologie. – Neukirchen-Vluyn : Neukirchener 2006. 395 S., geb. € 24,90 ISBN : 978–3–7887–2176–3.

Steiger, Johann Anselm: „Geh' aus, mein Herz, und suche Freud'" Paul Gerhardts Sommerlied und die Gelehrsamkeit der Barockzeit (Naturkunde, Emblematik, Theologie). – Berlin: deGruyter 2007. 146 S., kt € 19,95 ISBN 978–3–11–019440–1.

Bibelwissenschaft

Pagels, Elaine: Das Geheimnis des fünften Evangeliums. Warum die Bibel nur die halbe Wahrheit sagt. – München: C. H. Beck 2004. 239 S., geb. € 19,90 ISBN: 3–406–52242–4.

Altes Testament

Görg, Manfred: Religionen in der Umwelt des Alten Testaments III. Ägyptische Religion. Wurzeln – Wege – Wirkungen. – Stuttgart: Kohlhammer 2007. 197 S. (Studienbücher Theologie 4,3), kt € 22,00 ISBN 978–3–17–014448–4.

Neues Testament

Haltemann Finger, Reta: Of Widows in the Book of Acts. Communal Meals in the Book of Acts. – Michigan / Cambridge, U.K.: Grand Rapids 2007. 326 (X) S., kt $ 28.00 ISBN 978–0–8028–3053–1.

Cassidy, Richard J.: Four Times Peter. Portrayals of Peter in the Four Gospels and at Philippi. Interfaces. – Collegeville / Minnesota: Liturgical Press 2007. 154 S., kt € 15,95 ISBN 978–0–8146–5178–0.

Huber, Konrad: Einer gleich einem Menschensohn. Die Christusvisionen in Offb 1,9–20 und Offb 14,14–20 und die Christologie der Johannesoffenbarung. – Münster: Aschendorff 2007. (VIII) 361 S. (Neutestamentliche Abhandlungen, Neue Folge, 51), geb. € 49,00 ISBN 978–3–402–04799–6.

Dogmatik

Bettega, Cristiano: Theologie der Geschichte. Zum trinitarischen Ansatz der Geschichtstheologie Bruno Fortes. – Berlin: Lit Verlag 2007. 256 S. (Studien zur systematischen Theologie und Ethik, 50), kt € 24,90 ISBN 978–3–8258–0353–7.

Deister, Bernhard: Anthropologie im Dialog. Das Menschenbild bei Carl Rogers und Karl Rahner im interdisziplinären Dialog zwischen Psychologie und Theologie. – Innsbruck-Wien: Tyrolia 2007. 355 S. (Innsbrucker theologische Studien, 77), kt € 34,00 ISBN 978–3–7022–2870–5.

Kreutzer, Ansgar: Kritische Zeitgenossenschaft. Die Pastoralkonstitution Gaudium et spes modernisierungstheoretisch gedeutet und systematisch-theologisch entfaltet. – Innsbruck: Tyrolia 2006. 493 S. (Innsbrucker theologische Studien, 75), kt € 49,00 ISBN: 978–3–7022–2800–2.

Oldenburgs Priester unter NS-Terror 1932–1945. Herrschaftsalltag in Milieu und Diaspora. Festschrift für Joachim Kuropka zum 65. Geburtstag. hg. v. Michael Hirschfeld / Maria Anna Zumholz. – Münster: Aschendorff 2006. (XX) 818 S., geb. € 39,80 ISBN 3–402–002492–6.

Pitstick, Alyssa Lyra: Light in Darkness. Hans Urs von Balthasar and the Catholic Doctrine of Christ's Descent into Hell. – Grands Rapids / Michigan: W. B. Eerdmans Publishing Company 2007. 458 S., geb. £ 31.99 / $ 55.00 ISBN 0–8028–0755–0/978–0–8028–0755–7.

Recker, Dorothee: Die Wegbereiter der Judenerklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils. Johannes XXIII., Kardinal Bea und Prälat Oesterreicher – eine Darstellung ihrer theologischen Entwicklung. – Paderborn: Bonifatius 2007. 464 S., kt € 39,90 ISBN 978–3–89710–369–6.

Schmied, Wieland: Bilder zur Bibel. Maler aus sieben Jahrhunderten erzählen das Leben Jesu. – Stuttgart: Radius 2006. 247 S., kt € 29,00 ISBN 3–87173–365–2.

Sicouly, Pablo Carlos: Schöpfung und Neuschöpfung. „Neuschöpfung" als theologische Kategorie im Werk Jürgen Moltmanns. – Paderborn: Bonifatius 2007. 420 S., (Konfessionskundliche und Kontroverstheologische Studien, 76), geb. € 49,90 ISBN 978–3–89710–329–0.

Gestorben für wen? Zur Diskussion um das „pro multis", hg.v. Magnus Striet. – Freiburg i. Br.: Herder 2007. 112 S., kt € 9,90 ISBN 978–3–451–29708–3: 7–8: Striet, M.: Zur Einführung; 11–13: Brief von Francis Kardinal Arinze, Präfekt der Gottesdienstkongregation, an die Bsichofskonferenzen; 17–27: Söding, Th.: Für euch – für viele für alle. Für wen feiert die Kirche Eucharistie? 29–54: Theobald, M.: „Pro multis" – Ist Jesus nicht „für alle" gestorben? Anmerkungen tzu einem römischen Entscheid; 55–64: Gerhards, A.: Pro multis –für alle oder für viele? 65–79: Hoping, H.: „Für die vielen". Der Sinn des Kelchwortes der römischen Messe; 81–92: Striet, M.: Nur für viele oder doch für alle? Das Problem der Allerlösung und die Hoffnung der betenden Kirche; 93–110: Tück, J.-H.: Memoriale passionis. Die Selbstgabe Jesu Christi ‚für alle' als Anstoß zu einer eucharistischen Erinnerungssolidarität.

Teuffenbach, Alexandra von: Der Exorzismus. Befreiung vom Bösen. – Augsburg: Sankt Ulrich 2007. 117 S., kt € 9,90 ISBN 978–3–936484–98–4.

Wojtyla, Karol (Johannes Paul II.): Liebe und Verantwortung. Eine ethische Studie, hg. v. Josef Spindelböck. – Kleinhain (Österreich): Verlag St. Josef 2007. 418 S., geb. € 15,80 ISBN 978–3–901853–14–2.

Kirchengeschichte

Argárate, Pablo: Feuer auf die Erde. Der Heilige Geist bei Symeon dem Neuen Theologen. – Bonn: Borengässer 2007. 279 (XVIII) S., geb. 34,00 € ISBN 978–3–923946–72–3.

Brennecke, Hanns Christof: Ecclesia est in re publica. Studien zur Kirchen- und Theologiegeschichte im Kontext des Imperium Romanum, hg. v. Uta Heil, Annette von Stockhausen, Jörg Ulrich. – Berlin: de Gruyter 2007.

351 (VIII) S. (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 100), geb. 98,00 € ISBN 978–3–11–019947–5 / ISSN: 1861–5996.

Ernesti, Jörg: Ökumene im Dritten Reich. – Paderborn 2007. 411 S., (Konfessionskundliche und Kontroverstheologische Studien, 77), geb. € 49,90 ISBN 978–3–89710–367–2.

Flor, Ingrid: Glaube und Macht. Die Mittelalterliche Bildsymbolik der Trinitarischen Marienkrönung. – Graz 2007. 430 S. (+ Bildteil), (Schriftenreihe des Instituts für Geschichte, 16), kt 45,00 € ISBN 3–901921–34–6.

Leppin, Volker: Die christliche Mystik. – München: C. H. Beck 2007. 126 S. (Beck'sche Reihe 2415), kt € 7,90 ISBN 978–3–406–53615–1.

North European Churches from the Cold War to Globalisation, hg. v. Hugh McLeod / Risto Saarinen / Aila Lauha. – Jyväskylä 2006. 135 S. (Publication, 56), geb. ISBN 951–693–270–3 / ISSN: 1459–2681: 5–7: Lauha, A.: Foreword; 9–105: McLeod, H. / Saarinen, R.: North European churches from the cold war to globalisation; 107–131: Lauha, A. / Saarinen, R.: Churches and european integration: A brief documentation of the project.

Peiter, Hermann: Wissenschaft im Würgegriff von SED und DDR-Zensur. Ein nicht nur persönlicher Rückblick eines theologischen Schleiermacher-Forschers auf die Zeit des Prager Frühlings nebst einem Exkurs über das Verhältnis zwischen der ersten textkritischen Ausgabe der Christlichen Sittenlehre Schleiermachers und den moralischen, vordemokratischen Grundsätzen der Kritischen Schleiermacher-Gesamtausgabe. – Berlin: Lit 2006. 284 S. (Beiträge zu Theologie, Kirche und Gesellschaft im 20. Jahrhundert, 10), brosch. € 24,90 ISBN 3–8258–7907–0.

Ringshausen, Gerhard: Widerstand und christlicher Glaube angesichts des Nationalsozialismus. – Berlin: Lit Verlag 2007. (X) 511 S. (Lüneburger Theologischer Beiträge, 3), br. € 39,90 ISBN 3–8258–8306–5.

Schnabel-Schüle, Helga: Die Reformation 1495–1555. Politik mit Theologie und Reformation. – Stuttgart: Reclam 2006. 313 S., kt € 7 ISBN: 978–3–15–017048–9.

Streitfall Galen. Studien und Dokumente, hg.v. Joachim Kuropka. – Münster: Aschendorff 2007. 540 S., geb. € 29,80 ISBN 978–3–402–00232–2.: 9–19: Kuropka, J.: Ein Seliger – ein Streitfall; 21–36: Dünnebacke, P.-H.: Clemens August Graf von Galen als Pfarrer an St. Lamberti in Münster 1929–1933; 37–52: Kuropka, J.: Der Mann der Stunde. Pfarrer Clemens August von Galen wird Bischof von Münster; 53–77: Süß, W.: „Bischof von Münster – Tötung verwundeter Soldaten." Reaktionen auf den Euthanasieprotest Clemens August Graf von Galens im Sommer 1941; 80–94: Kampmann, J.: Bischof von Galen und die evangelischen Christen; 95–114: Gerber, St.: Legitimität, Volkssouveränität und Demokratie. Clemens August Graf von Galen und die Weimarer Reichsverfassung; 115–140: Kuropka, J.: „Etwas Teuflisches". Clemens August Graf von Galen und der Nationalsozialismus; 141–163: Kuropka, J.: „Daß für ihn auch heute noch die Juden das auserwählte Volk Gottes seien." Bischof von Galen und die Juden; 165–187: Zumholz, M. A.: „Der Krieg ist nicht das Allheilmittel für die Gebrechen der kranken Menschheit". Clemens August Graf von Galen und der Krieg; 189–210: Hirschfeld, M.: Ultramontane oder Staatskatholiken? Die Familie von Galen in Oldenburg und Preußen; 211–221: Höhle, M.: Der Berliner Klerus in den 1920er Jahren; 223–246: Lensing, H.: Emanuel von Galen Beversundern. Sein Kontakt zum Nationalsozialismus und zum NS-Regime; 247–268: Flammer, Th.: Die Katholisch-Theologische Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität im Dritten Reich; 269–289: Zumholz, M. A.: Clemens August Graf von Galen – Legenden und historisch-kritische Analysen; 291–340: Willenborg, R.: „Gottesmann seiner Zeit" oder „Antisemit" und „Kriegshetzer"? Wandlungen des Galenbildes; 341–355: Kuropka, J.: „... macht aus dem Gebetsaufruf einen Aufruf zum Krieg". Die Kontroverse um den Galen-Film des Landesmedienzentrums des Landschaftsverbandes Westfalen-Lippe im Herbst 2005; 358–354: Eder, M.: Hätte die Kirche nach dem „Endsieg" eine Zukunft gehabt? Pläne und Visionen zur Religion im „Tausendjährigen Reich"; 385–501: Dokumente.

Praktische Theologie

Englert, Rudolf: Religionspädagogische Grundfragen. Anstöße zur Urteilsbildung. – Stuttgart: Kohlhammer 2007. 320 S. (Praktische Theologie heute, 82), kt € 29,80 ISBN 978–3–17–019547–9.

Haese, Bernd-Michael: Hinter den Spiegeln – Kirche im virtuellen Zeitalter des Internet. – Stuttgart: Kohlhammer 2006. 355 S. (Praktische Theologie heute, 81), kt € 29,80 ISBN 3–17–019530–1.

Klasvogt, Peter: Angesprochen und herausgefordert. Priester werden aus Berufung – Zugänge, Anforderungen, Perspektiven. Mit einem Geleitwort von Karl Kardinal Lehmann. – Paderborn: Bonifatius 2007. 352 S., geb. € 24,90 ISBN 978–3–89710–349–8.

Koll, Julia: Körper beten. Religiöse Praxis und Körperleben. – Stuttgart: Kohlhammer 2007. 276 S. (Praktische Theologie heute, 85), kt € 29,80 ISBN 978–3–17–019814–2.

Religions-Methodik. Handbuch für die Sekundarstufe I und II, hg. v. Ulrike Baumann. – Berlin: Cornelsen 2007. 272 S., kt € 19,95 ISBN 978–3–589–22233–9.

Rivinius, Karl Josef: Im Dienst der Mission und der Wissenschaft. Zur Entstehungsgeschichte der Zeitschrift Anthropos. – Fribourg (CH): Cademic Press 2005. (Studia Instituti Anthropos, 51) 352 S., pb 50,00 € ISBN 3–7278–1528–0 / ISSN: 0570–3085.

Wesley, Charles: Die Predigten. Deutsche Auswahlausgabe. – Göttingen: Ruprecht 2007. 141 S., geb. € 19,90 ISBN 3–7675–7091–7.

Philosophie

Dominanz der Kulturen und Interkulturalität. Dokumentation des VI. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie. Denktraditionen im Dialog, hg.v. Raúl Fornet-Betancourt, – Frankfurt a. M. / London: IKO 2006. 311 S. (Studien zur Befreiung und Interkulturalität, 25) kt € 22,90 ISBN 3–88939–809–X. 7: Fornet-Betancourt, R.: Vorwort; 9–12: Klotz, B.: Grußwort; 13–23: Hoffmann, G.-R.: Interkulturelle Philosophie als Institution? 25–33: Fornet-Betancourt, R.: Einführung: Ja zur Interkulturalität, aber mit den Karten auf den Tisch; 37–57: Brie, M.: Auswege aus selbstverschuldeter Barbarei; 59–70: Kim, H.: Dominant Culture and Patriarchy: Philosophy of Difference and Inter-Culturalism; 71–94: Hinkelammert, F.: Der Rechtsstaat ohne Menschenrechte und die Aushöhlung unserer Demokratie; 95–113: Wiegerling, K.: Dominante Kultur und Information;117–125: Picotti, D. V.: Otro pensar es posible, y se nos impone; 127–141: Machado, D.: Being Brown in the U.S. in the 21st Century: History and Latino Identity; 143–164: Estermann, J.: Kulturkampf in Zeiten des Neoliberalismus. Dominanz und Marginalisierung am Beispiel von Bolivien; 165–180: Ngoyi, A. T.: „L'autre" dans la philosophie africaine; 181–193: Lumembu, A. K.: Les traditions interculturelles en contexte africain; 195–212: Choe, H.: Praxis of Interculturality in Asia; 215–220: Türcke, Chr.: Kapitalismus und Leitkultur; 221–248: Kossatz, A.: Die Sorben (Wenden) – kulturelle Identität einer Minderheit; 249–257: Walde, M.: Asymmetrien zwischen Mehrheit und Minderheit am Beispiel der Sorben; 259–269: Kuhn, R.: Die Internationale Bauausstellung (IBA) Fürst-Pückler-Land – ein „erweiterungsfähiges" Konzept? 271–288: Kirabaev, N.: Islam in the context of the dialogue of cultures between East and West; 289–300: Raynova, Y. B.: Provinzielle Sprachen? Übersetzung, Dominanz und Diskurs im „osteuropäischen" Kontext; 301–311: Albert, M.-Th.: Eurozentrismus – ein weltweites Phänomen mit kulturellen Besonderheiten.

Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas, hg.v. Rudolf Langthaler / Herta Nagl-Docekal. – Wien 2007. 424 S. (Wiener Reihe, 13) kt € 39,80 ISBN 3–05–004291–5 / 978–3–05–004291–6; 7–8: Langthaler, R; Nagl-Docekal, H.: Vorwort; 9–31: Danz, Chr.: Religion zwischen Aneignung und Kritik. Überlegungen zur Religionstheorie von Jürgen Habermas; 32–92: Langthaler, R.: Zur Interpretation und Kritik der Kantischen Religionsphilosophie bei Jürgen Habermas; 93–119: Nagl-Docekal, H.: Eine rettende Übersetzung? Jürgen Habermas interpretiert Kants Religionsphilosophie; 120–154: Lütterfelds, W.: Der Praktische Vernunftglaube und das Paradox der Kulturellen Weltbilder; 155–185: Schneider, H. J.: ‚Wertstofftrennung'? Zu den sprachphilosophischen Voraussetzungen des Religionsverständnisses von Jürgen Habermas; 186–215: Nagl, L.: Die unerkundete Option: Pragmatistische Denkansätze in der Religionsphilosophie. Anmerkungen zur Habermas'schen Skizze nachkantischer Religionsbegriffe (Hegel, Schleiermacher, Kierkegaard); 216–237: Müller, K.: Balancen philosophischer Topographie. Jürgen Habermas über Vernunft und Glaube; 238–258: Raberger, W.: „Übersetzung" – „Rettung" des Humanen?; 259–282: Striet, M.: Grenzen der Übersetzbarkeit. Theologische Annäherungen an Jürgen Habermas. 283–298: Reikerstorfer, J.: Eine „Übersetzung", in der „Übersetztes" nicht überflüssig wird. Jüdisch-christliches Erbe in vernunfttheoretischer Bedeutung bei J. Habermas und J. B. Metz; 299–321: Esterbauer, R.: Der „Stachel eines religiösen Erbes". Jürgen Habermas' Rede über die Sprache der Religion; 322–340: Schmidt, Th. M.: Religiöser Diskurs und Diskursive Religion in der Postsäkularen Gesellschaft; 341–365: Cooke, M.: Säkulare Übersetzung oder postsäkulare Argumentation? Habermas über Religion in der demokratischen Gesellschaft; 366–414: Habermas, J.: Replik auf Einwände, Reaktion auf Anregungen.

Hoffmann, Veronika: Vermittelte Offenbarung. Paul Ricoeurs Philosophie als Herausforderung der Theologie. – Ostfildern: Grünewald 2007. 316 S., kt € 35,00 ISBN 978–3–7867–2650–0.

Lehmann, Karl: Zum Begriff der Theologie bei Albertus Magnus. – Münster: Aschendorff 2006. 44 S. (Lectio Albertina, 8), kt € 9,20 ISBN 978–3–402–04897–3.

Liturgiewissenschaft

Redtenbacher, Andreas: Zukunft aus dem Erbe. Charisma und Spiritualität der Augustiner-Chorherren. – Innsbruck-Wien: Tyrolia 2007². 423 S., geb. € 39,00 ISBN 978–3–7022–2538–4.

Christliche Sozialethik

Bogner, Daniel: Ausverkauf der Menschenrechte? Warum wir gefordert sind. – Freiburg i. Br.: Herder 2007. 142 S., geb. € 14,90 ISBN 978–3–451–29382–5.

Guggenberger, Wilhelm: Die List der Dinge. Sackgassen der Wirtschaftsethik in einer funktional differenzierten Gesellschaft. Mit einem Vorwort von Herwig Büchele SJ – Berlin / Wien: Lit Verlag 2007. 465 S. (Beiträge zur mimetischen Theorie, 22), br. € 22,90 ISBN 978–3–8258–9937–0.

Ausschreibung

Die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Erfurt schreibt für das Jahr 2008 erstmals den Erich-Kleineidam-Preis für wissenschaftlichen Nachwuchs aus.

Erich Kleineidam (1905–2005) war Gründungsrektor des Philosophisch-Theologischen Studiums Erfurt. Aufgrund seines Wirkens als Philosophieprofessor und seiner mehrbändigen Universitätsgeschichte hat er internationales Ansehen genossen. Der Preis wird für eine wissenschaftliche Arbeit (Dissertation, Habilitation oder andere Monographie) im Bereich der katholischen Theologie vergeben. Gemäß der Intention des Stifters soll sich die Studie mit dem Katholizismus im öffentlichen Raum der Gegenwart beschäftigen, dabei insbesondere die Situation der katholischen Kirche in Ost- und Mitteldeutschland und die Lage von Religiosität und Konfessionalität in dieser Region berücksichtigen. Die Arbeit kann sich u.a. mit Glaubenslehre, Liturgie und Ethik, Kirchenrecht und Gemeindepastoral, aber auch den religionsphilosophischen, kirchlichen und kulturellen Konsequenzen von Entkirchlichung wie Neuverordnung von Religion beschäftigen.

Es können historische wie Gegenwartsfragen behandelt werden. Über die Vergabe des Preises entscheidet eine Kommission aus Professorinnen und Professoren der Fakultät. Das Preisgeld beträgt 4000 €, es kann geteilt werden. Zur Bewerbung sind veröffentlichte und unveröffentlichte Arbeiten zugelassen, die nicht älter als drei Jahre sind. Die Arbeiten müssen in drei Exemplaren eingereicht werden. Promotions- oder Habilitationsgutachten sind nach Möglichkeit beizufügen.

Bewerbungsschluss ist der 1. Februar 2008.

Bewerbungen sind zu richten an:

Dekan der Katholisch-Theologischen Fakultät
zu Händen Herrn Matthias Kraus
Universität Erfurt, Postfach 90 02 21, 99105 Erfurt

Weitere Information unter: http://www.uni-erfurt.de/theol/

Im Heft 4/2007 der Theologischen Revue ist leider aufgrund eines redaktionellen Versehens ein falsches Mitarbeiterverzeichnis abgedruckt worden. Wir bitten alle Leser und Abonnenten, diesen Fehler zu entschuldigen.

Die Schriftleitung

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Dr. Kurt Appel, Schenkenstr. 8–10, A-1010 Wien;
Prof. Dr. Edmund Arens, Gibraltarstr. 3, CH-6000 Luzern 7;
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, D-93080 Pentling;
Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Emil-Figge-Str. 50, D-44227 Dortmund;
Prof. Dr. Eva-Maria Faber, Alte Schanfiggerstr. 7–9, CH-7000 Chur;
Prof. Dr. Dr. Alfons Fürst, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Michael Fuß, Piazza della Pilotta, 4, I-00187 Rom;
Dr. Hans-Georg Gradl, Arnulfstr. 166, D-80634 München;
Dr. Hans Hermann Henrix, Klemensstr. 16, D-52074 Aachen;
Prof. Dr. Gregor Maria Hoff, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg;
Prof. Dr. Daniel Hoffmann, Koetschaustr. 30, D-40474 Düsseldorf;
Prof. Dr. Rainer Kampling, Schwendenerstr. 31–33, D-14195 Berlin;
Dr. Tobias Kläden, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Dr. Siegfried Kleymann, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Karl-Josef Kuschel, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen;
Prof. Dr. Walter Lesch, Grand-Place 45, B-1348 Louvain-la-Neuve;
Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
PD Dr. Peter Lüning; Leostr. 19a, D-33098 Paderborn;
Prof. Dr. Michael Meyer-Blanck, An der Schlosskirche 1, D-53113 Bonn;
PD Dr. Matthias Möhring-Hesse, Schwanthalerstr. 70, D-60596 Frankfurt a. M.;
Prof. Dr. Lorenz Oberlinner Erbprinzenstr. 13, D-79098 Freiburg;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Hansjörg Schmid, Im Schellenkönig 61, D-70184 Stuttgart;
Prof. Dr. Stefan Schreiber, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Michael Schulz, Am Hof 1, D-53113 Bonn;
PD Dr. Wolfgang Steck, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München;
Dr. Klaus Unterburger, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Joachim Wiemeyer, Universitätsstr. 150, D-44801 Bochum;
Dr. Karl-Friedrich Wiggermann, Melchersstr. 57, D-48149 Münster;
Prof. em. Dr. Aloysius Winter, Haimbacher Str. 45, D-36041 Fulda;

Impressum

Theologische Revue (ThRv)
Johannisstraße 8–10, D-48143 Münster
Tel. (0251) 8322656, Fax (0251) 8328357, 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, Thorsten Schulz, Sebastian Wendel, Christine Zimmerhof
Sekretariat: Gundula Wittenborn

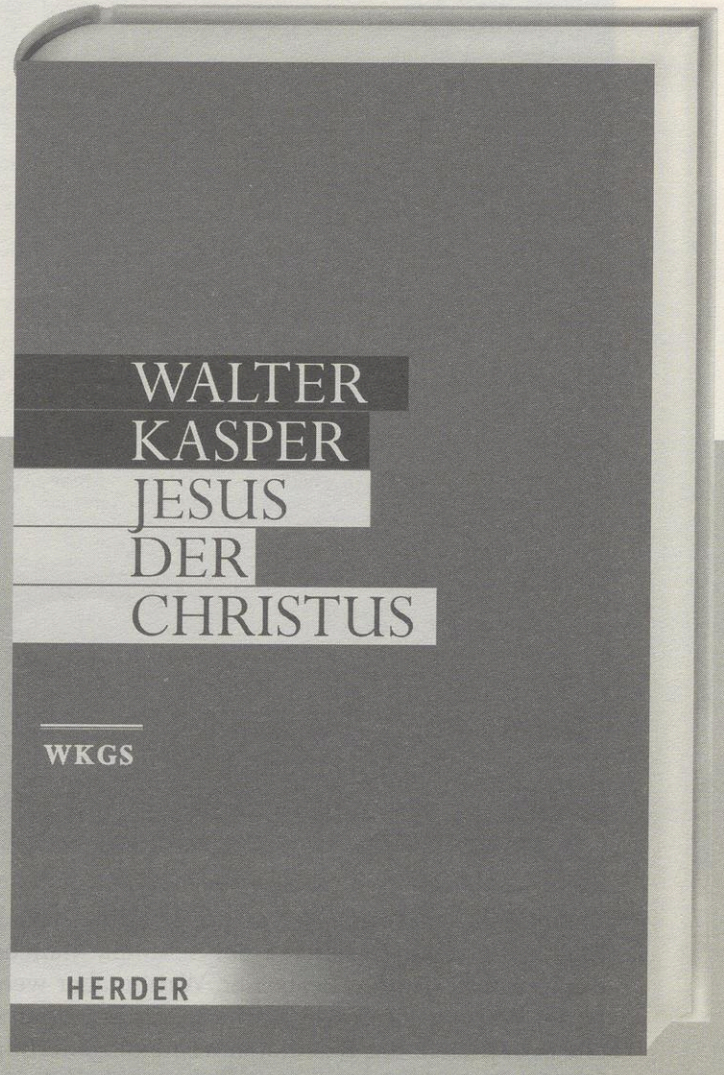
Die Rücksendung unverlangt eingesandter Bücher kann aus Kostengründen nicht übernommen werden. Sie werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert. Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für die Publikation unverlangt eingesandter 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 2007
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

© 2007 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

Neue Reihe: Walter Kasper Gesammelte Schriften

Jetzt erschienen: Der erste Band!



Die Ausgabe ist auf 17 Bände angelegt, pro Band im Umfang zwischen ca. 400 und ca. 700 Seiten. Alle Bände sind gebunden mit Schutzumschlag. Abnehmer der ganzen Reihe (Subskribenten) erhalten die einzelnen Bände zu einem Vorzugspreis. Dieser wird jeweils zwischen 10 und 15 % unter den Einzelpreisen pro Band liegen.

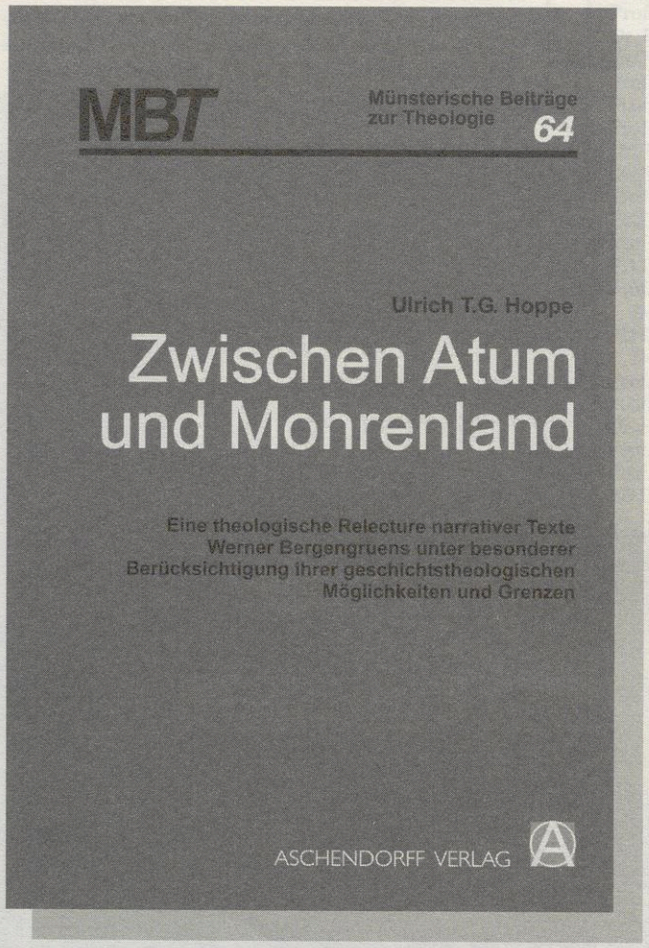
Von allen Veröffentlichungen Walter Kaspers hat sein Lehrbuch »Jesus der Christus« die weitaus größte Resonanz gefunden.
Die Neuausgabe enthält eine ausführliche neue Einleitung des Autors, die es dem Leser erleichtert, das Werk in die gegenwärtige theologische Diskussion einzuordnen.

Jetzt neu in allen Buchhandlungen oder unter www.herder.de

Walter Kasper | Jesus der Christus
Neu eingeleitet von Walter Kardinal Kasper
Walter Kasper Gesammelte Schriften, Band 3
13,9 x 21,4 cm | 416 Seiten | Gebunden mit Schutzumschlag
Subskriptionspreis € 19,90 /SFr 35.40 /€[A] 20,50
Einzelpreis € 22,– /SFr 38.90 /€[A] 22,70
ISBN 978-3-451-29155-5

HERDER

Münsterische Beiträge
zur Theologie



Ulrich T.G. Hoppe

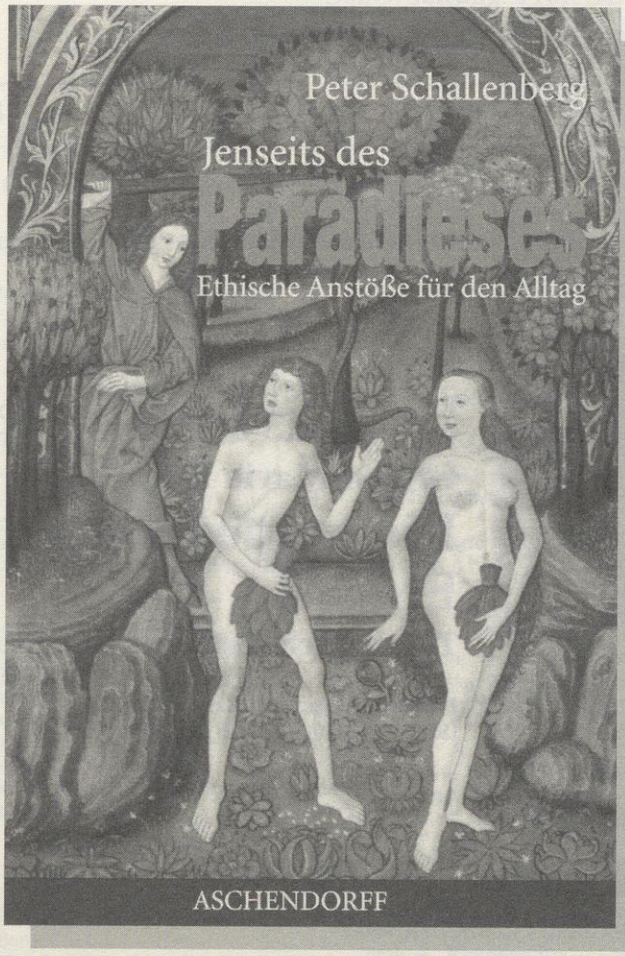
Zwischen Atum und Mohrenland

Eine theologische Relecture narrativer Texte Werner Bergengruens unter besonderer Berücksichtigung ihrer geschichtstheologischen Möglichkeiten und Grenzen

2007, 258 Seiten, kart. 38,– € / sFr 65,30
ISBN 978-3-402-03969-4

Viele Buchtitel Werner Bergengruens (1882–1964) standen bis in die 70er Jahre des 20. Jahrhunderts auf den Leselisten der Schulen. Manche seiner Werke, wie »Der Großtyrann und das Gericht« wurden Bestseller. Warum aber werden heute Texte Bergengruens nicht mehr in der Weise gelesen wie Werke seiner Zeitgenossen Thomas Mann oder Bert Brecht? Manche sehen darin das Resultat einer Ideologisierung des Literaturbetriebes in den späten 60er Jahren, dem viele der so genannten christlichen Dichter zum Opfer gefallen seien. Ulrich T.G. Hoppe versucht dagegen dieser Frage nicht aus dem Blickwinkel des Literaturbetriebes, sondern als Theologe nachzugehen. Er sieht in der Prosa Bergengruens einen wichtigen mentalitätsgeschichtlichen Impuls, um die theologische Problematik von göttlicher Fügung und menschlicher Freiheit im Auge zu behalten.

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff.de/buchverlag



Peter Schallenberg

Jenseits des Paradieses

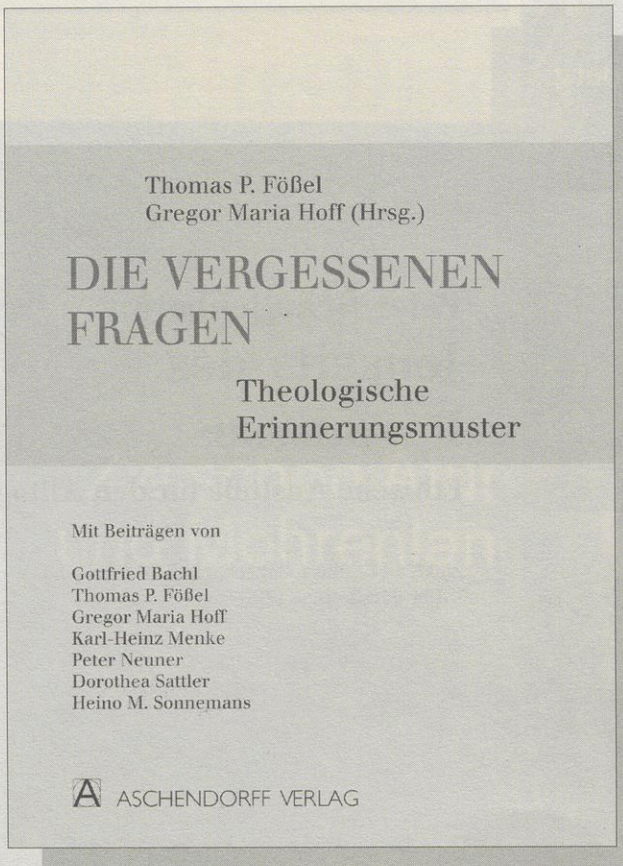
Ethische Anstöße für den Alltag

2007, 144 Seiten, Paperback, 9,80 € / sFr 18,–
ISBN 978-3-402-11786-6

Ausgehend von den drängenden Fragen des Menschen: »Was ist gut? Was ist das Ziel meines Lebens?« stellt der Autor das christliche Menschenbild dar. Lebendig und erfrischend führt das Buch dem Leser vor Augen, dass der Mensch mit Freiheit beglückt, trotzdem – oder gerade deswegen? – eine Verantwortlichkeit gegenüber seinem Schöpfer hat, der ihn nach seinem Abbild geschaffen hat.

Mit dem schönen Zitat von Wilhelm Busch »Schlechtes kann man von allein, Gutes will ermuntert sein« wird allerdings deutlich, wie stark wir uns immer wieder ins Gedächtnis rufen müssen, was »gut und böse« sein bedeutet und wie schnell unser Unterscheidungssinn dafür abstumpft. So will dieses Buch ein Anstoß sein, sich nicht vom Alltag überwältigen zu lassen, nicht abzustumpfen nach der Suche nach Sinn und dem Wollen, das Gute zu tun.

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff.de/buchverlag



Thomas P. Fößel (Hrsg.)
Gregor Maria Hoff

Die vergessenen Fragen

Theologische Erinnerungsmuster

2007, 144 Seiten, geb. 32,– € / sFr 55,60
ISBN 978-3-402-00446-3

Die wissenschaftliche Theologie steht in ihrer professionellen Form zunehmend in Frage und vor erheblichen Herausforderungen. Wer an ihrer Zukunftsfähigkeit arbeitet, ist deshalb gut beraten, sich mit den vergessenen Problemstellungen ihrer Vergangenheit auseinander zu setzen. Welche Fragen, welche Themen, welche Probleme sind aus den Blickpunkten aktueller Theologie verschwunden? Was wurde vergessen, weil es nicht mehr zeitgemäß erschien? Welche Denkmodelle wurden aufgegeben, welche theologischen Interpretationsfiguren weggeräumt?
Daher vermittelt der Titel dieses Buches einen besonderen Arbeitsauftrag:
»DIE VERGESSENEN FRAGEN. THEOLOGISCHE ERINNERUNGSMUSTER«

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff.de/buchverlag

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 | **2007** | **103. Jahrgang**

Nachruf auf Christian Zippert (Harald Wagner) . . . . . Sp. 443

Die Verehrung der Heiligen Elisabeth als ökumenisches Problem. (Christian Zippert [†]) . . . . . Sp. 443

Allgemeines / Festschriften / Universallexika . . . . . Sp. 451

Biser, Eugen: Gotteskindschaft. Die Erhebung zu Gott. (Hubertus Lutterbach)

Eschatologie und Ethik im frühen Christentum. Festschrift für Günter Haufe zum 75. Geburtstag, hg. v. Christfried Böttrich. (Ernst Dassmann)

Exegese AT . . . . . Sp. 454

Rudnig-Zelt, Susanne: Redaktionskritische Untersuchungen zur Genese des Hoseabuches. (Martin Rösel)

Exegese NT . . . . . Sp. 456

Herrenmahl und Gruppenidentität, hg. v. Martin Ebner (Peter Trummer)

Frankemölle, Hubert: Frühjudentum und Urchristentum. Vorgeschichte – Verlauf – Auswirkungen. (Ulrich Volp)

Schröter, Jens: Jesus von Nazaret. Jude aus Galiläa – Reter der Welt. (Stefan Schreiber)

Dogmatik . . . . . Sp. 462

Dalferth, Ingolf U.: Leiden und Böses. Vom schwierigen Umgang mit Widersinnigem. (Hans-Gerd Janßen)

Feil, Ernst: Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik – Christologie – Weltverständnis. (Christian Danz)

Nostra Aetate – Ein zukunftsweisender Konziltext. Die Haltung der katholischen Kirche zum Judentum 40 Jahre danach, hg. v. Hans Hermann Henrix (Edmund Arens)

Kessler, Hans: Den verborgenen Gott suchen. Gottesglaube in einer von Naturwissenschaften und Religionskonflikten geprägten Welt. (Gunther Wenz)

Oettiger, Nicola: Gott im Menschen. Die Gnadentheologie von Ambroise Gardeil als Anstoss fur heute. (Karl H. Neufeld SJ)

Scholl, Norbert: Das Geheimnis der Drei. Kleine Kulturgeschichte der Trinität. (Gisbert Greshake)

Kirchengeschichte / Patrologie . . . . . Sp. 474

Arnold, Claus: Kleine Geschichte des Modernismus. (Karl-Ernst Apfelbacher)

Hans Wölfel 1902–1944. Ein Bamberger im Widerstand gegen den Nationalsozialismus. Leben und Erinnerung, hg. v. Mechthildis Bocksch. (Manfred Eder)

Theologen des 16. Jahrhunderts. Humanismus – Reformation – Katholische Erneuerung. Eine Einführung, hg. v. Martin H. Jung / Peter Walter. (Claus Arnold)

Krannich, Torsten: Von Leporius bis zu Leo dem Großen. Studien zur lateinischsprachigen Christologie im fünften Jahrhundert nach Christus. (Jörg Ulrich)

Moraltheologie / Sozialethik . . . . . Sp. 481

Bohmeyer, Axel: Jenseits der Diskursethik. Christliche Sozialethik und Axel Honneths Theorie sozialer Anerkennung. (Christian Spieß)

Franz Hitze (1851–1921): Sozialpolitik und Sozialreform, hg. v. Karl Gabriel / Hermann-Josef Grosse Kracht (Martin Dabrowski)

Rosenberger, Michael: Determinismus und Freiheit. Das Subjekt als Teilnehmer. (Stephan Ernst)

Wiesemann, Claudia / Biller-Andorno, Nikola: Medizinethik. Für die neue AO. (Markus Unnewehr)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 489

Bradshaw, Paul F.: Eucharistic Origenis. (Clemens Leonhard)

Odenthal, Anreas / Gerhards, Albert: Märtyrergrab – Kirchenraum – Gottesdienst. Interdisziplinäre Studien zu St. Gereon in Köln. (Jürgen Bärsch)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 493

Steinhauer, Eric W.: Die Lehrfreiheit katholischer Theologen an den staatlichen Hochschulen in Deutschland. (Rafael M. Rieger OFM)

Praktische Theologie . . . . . Sp. 495

Solidarität als interkultureller Lernprozeß, hg. v. Albert Biesinger / Ottmar Fuchs / Klaus Kießling. (Tobias Kläden)

Emeis, Dieter: Geheimnis unseres Glaubens. Katechetische Predigten über die Eucharistiefeier. (Martin Rohner)

Hahn, Scott: Gott der Barmherzige. Der Weg zur Beichte. (Hans Jorissen)

„Die Liebe Christi drängt uns" (2 Kor 5, 14) Caritaswissenschaftliche Forschung für caritativ-diakonisches Engagement. Band 2: Caritaspastoral und Pastoral der Caritas. Studien zur Caritas der Gemeinde und zur caritativen Haltung in der professionellen Wohlfahrtspflege, hg. v. Jan-Christoph Horn / Heinrich Pompey. (Klaus Baumann)

Hoffsümmer, Willi: 40 Gruppenstunden für Ministranten. Geeignet auch für Schule, Kinder- und Jugendarbeit. (Jan Loffeld)

Das große Werkbuch Advent und Weihnachten. Gottesdienste, Impulse, Geschichten, Lieder. Mit Illustrationen von Bärbel Witzig. Mit CD-ROM, h. v. Christine Willers-Vellguth (Björn Igelbrink)

Andere Religionen / Ökumene . . . . . Sp. 503

Religiöses Lernen in der biblischen, frühjüdischen und frühchristlichen Überlieferung, hg. v. Beate Ego und Helmut Merkel. (Hubert Frankemölle)

Rechtfertigung und Kirchengemeinschaft. Die Lehrgespräche im Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR, hg. v. Wilhelm Hüffmeier. (Kurt Meier)

Unitas Visibilis. Studia Oecumenica in Honorem Eero Huovinen Episcopi Helsingiensis, hg. v. Jari Jolkkonen / Kari Kopperi / Simo Peura / Antti Raunioi. (Dorothea Sattler)

Medizin und Sozialwesen in Mitteldeutschland zur Reformationszeit, hg. v. Stephan Oehmig. (Kurt Meier)

Lutherforschung im 20. Jahrhundert. Rückblick – Bilanz – Ausblick, hg. v. Rainer Vinke (Hubertus Blaumeiser)

„Im Namen Gottes ..." Theologie und Praxis des Gebets in Christentum und Islam, hg. v. Hansjörg Schmid / Andreas Renz / Jutta Sperber. (Hans-Martin Barth)

Philosophie / Religionsphilosophie . . . Sp. 513

Wozu Offenbarung? Zur philosophischen und theologischen Begründung von Religion, hg. v. Bernd Dörflinger / Gerhard Krieger / Manfred Scheuer. (Thomas Marschler)

Martin Knutzen, Philosophischer Beweis von der Wahrheit der christlichen Religion (1747), eingeleitet, kommentiert und hg. v. Ulrich L. Lehner. (Aloysius Winter)

Kant und der Katholizismus. Ausstellungskatalog, hg. v. Klaus Walter Litger. (Aloysius Winter)

Puntel, Lorenz B.: Struktur und Sein. Ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie. (Klaus von Stosch)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 522

Allen Leserinnen und Lesern

der Theologischen Revue wünschen wir ein
gesegnetes Weihnachtsfest und ein gutes Jahr 2008!

Prof. Dr. Harald Wagner
Zusammen mit den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern
der Schriftleitung

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Gd 128.4°

LS: Theol A 010

Nachruf

Christian Zippert ist tot. Ich habe einen Freund verloren. In meiner Marburger Zeit arbeiteten wir Haus an Haus, also eng nebeneinander. Eng nebeneinander waren auch unsere theologischen Vorstellungen und Visionen. In der Ökumene, in deren Kontext mir Zippert oft begegnete, galt für uns beide das Matter „Einheit in Vielfalt". Dass in der Mitte der Gemeinde der Gottesdienst stehen muss, war ihm, dem Lutheraner, genauso selbstverständlich (er war an Reformen des evangelischen Gesangbuchs und des Gottesdienstes überhaupt beteiligt) wie mir, dem katholischen Theologen, dem das Zweite Vatikanum eingeschärft hat: „Dennoch ist die Liturgie der Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt."

Beide arbeiteten wir etwa 100 m vom Grab der Heiligen Elisabeth entfernt. Er hat der großen Heiligen manch ein Loblied gesungen, tut es auch im nun folgenden Artikel, der eine wahre Entdeckung enthält. Man pilgerte im Mittelalter nicht nur auf bestimmten Pfaden zum Heiligen Jakobus, sondern es gab auch einen „Elisabethenweg", den wieder zu entdecken uns angesichts des 800. Geburtstages der Heiligen dieses Jahr gut anstehen würde.

Christian Zippert liebte das Leben – ganz in katholischer Tradition. In Berlin beim Kirchentag trank ich mit ihm kühles Bier, in Würzburg guten Frankenwein.

Man darf ihm jetzt wünschen: Requiescat in pace!

Harald Wagner

Die Verehrung der Heiligen Elisabeth als ökumenisches Problem

Von Christian Zippert (†)

In der religionspädagogischen Zeitschrift des Bistums Fulda „lupe" (3–4 / Dezember 2006) ist nicht nur der „Gemeinsame Hirtenbrief der Bischöfe von Erfurt und Fulda zum Elisabeth-Gedenkjahr 2007" abgedruckt, sondern auch ein Grußwort des Bischofs der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck: „Elisabeth von Thüringen – evangelisch betrachtet". Es beginnt zwar mit der Andeutung eines ökumenischen Problems: „Heilige im Verständnis der römisch-katholischen Kirche kennen wir Evangelischen nicht" (7), zielt aber auf die Aussagen: „Mit Elisabeth lassen sich Brücken in Europa schlagen [...]", auch „Brücken zwischen den Konfessionen". Es heißt da: „Auch wenn sich derzeit in das römisch-katholische und evangelische Bemühen um Ökumene manchmal Ernüchterung einschleicht, muss das ja ein verlässliches und vertrauensvolles Miteinander nicht ausschließen. Freilich braucht jede Beziehung Anlässe und Impulse, an denen sich gegenseitige Wertschätzung und Gemeinsamkeit erneuern lassen und bestehende Unterschiede als bereichernd wahrgenommen werden können. Das Elisabeth-Jubiläum gibt hierzu gute Gelegenheiten, denn die Bedeutung Elisabeths für beide christliche Kirchen steht, über konfessionelle Grenzen hinweg, außer Frage. Hier liegt eine große ökumenische Chance!" (8 f.).

Der zuvor abgedruckte Hirtenbrief der katholischen Bischöfe ist ganz offenkundig um eine auch für evangelische Christen, sogar für Nichtchristen annehmbare Würdigung der Heiligen Elisabeth bemüht, enthält aber nur sehr blasse Andeutungen über ökumenische Aufgaben und Möglichkeiten: „Elisabeth ist nur zu verstehen, wenn man ihre Christusfrömmigkeit als Quellgrund ihrer Menschenfreundlichkeit zu würdigen weiß. Die Entschiedenheit, mit der Elisabeth den Weg der Christusnachfolge ernst nahm, ist eine deutliche Anfrage an das Christentum und die Gesellschaft heute. Elisabeth hat Christus in den Armen in einem umfassenden Sinn dienen wollen. Das Christentum verliert seine ‚salzende Kraft, wenn es Nächstenliebe nicht mehr so zu motivieren weiß' (6). Die hier angesprochenen ökumenischen Probleme und Chancen der Verehrung der Heiligen Elisabeth heute lassen sich nur auf dem Hintergrund der bald 500jährigen Geschichte der konfessionellen Auseinandersetzungen verstehen und werten. Deshalb die folgende dreiteilige Skizze.

1. Die durch die Reformation ausgelöste Krise und der Versuch ihrer Bewältigung

In seiner Schrift „Sehnsucht nach den Heiligen? Verborgene Quellen ökumenischer Spiritualität" (1992) skizziert der Marburger Theologe Hans-Martin Barth die Entwicklung, die Martin Luther „in der Frage der Würdigung der Heiligen" durchgemacht hat: „Sie führte von einer sehr engen Beziehung zur Welt der Heiligen, wie sie in den frühen Sermonen von 1519 zum Ausdruck kommt, zu einer scharfen, eschatologisch begründeten Kritik, wie sie vor allem in den Schmalkaldischen Artikeln formuliert ist" (71). In seiner Diss. „Leitbilder des Glaubens. Die Geschichte des Heiligengedenkens in der evangelischen Kirche" (1998) geht der bayerische Theologe Gerhard Knodt dieser Entwicklung noch ausführlicher und genauer nach: In seiner Frühzeit kann sich Luther trotz wachsender Kritik an bestimmten Formen der Heiligenverehrung (Reliquienkult, Wallfahrtswesen, Ablasshandel) durchaus positiv zur Anrufung der Heiligen äußern, von 1523 an erklärt er diese schon wegen des Fehlens einer biblischen Begründung für untragbar. Als Beispiele (exempla) für den Glauben an die Rechtfertigung der Sünder und die aus ihm erwachsenden Werke zieht er die Heiligen in Predigten gern heran, in einer Auslegung des 82. Psalms auch die Heilige Elisabeth: „Wenn ein Fürst oder [eine] Fürstin einmal in ein Spital ginge und diente da den Armen und wüsche ihnen die Füße etc., wie man von S. Elisabeth lieset [...], o das wäre ein trefflich Ding, das gleißet und kann Augen aufsperren und sich rühmen lassen über alle Tugend" (WA 31 I, 201).

Dieser von Martin Luther entwickelten Sicht entspricht der von Philipp Melanchthon entworfene Artikel 21 des Augsburger Bekenntnisses: „Vom Heiligendienst wird von den Unseren so gelehrt, dass man der Heiligen gedenken soll, damit wir unseren Glauben stärken, wenn wir sehen, wie ihnen Gnade widerfahren und auch wie ihnen durch den Glauben geholfen worden ist; außerdem soll man sich an ihren guten Werken ein Beispiel nehmen, ein jeder in seinem Beruf. Aus der heiligen Schrift kann man aber nicht beweisen, dass man die Heiligen anrufen oder Hilfe bei ihnen suchen soll. ‚Denn es ist nur ein einziger Versöhner und Mittler gesetzt zwischen Gott und den Menschen, Jesus Christus' (1. Tim. 2,5). Er ist der einzige Heiland, der einzige Hohepriester, Gnadenstuhl und Fürsprecher vor Gott (Röm. 8,43). Und er allein hat zugesagt, dass er unser Gebet erhören will. Nach der Heiligen Schrift ist das auch der höchste Gottesdienst, dass man diesen Jesus Christus in allen Nöten und Anliegen von Herzen sucht und anruft: ‚Wenn jemand sündigt, haben wir einen Fürsprecher bei Gott, der gerecht ist, Jesus' (1. Joh. 2,1) [...]. Nach Gerhard Knodt (a.a.O., 144 ff) können dieser Artikel und seine Ergänzung in der Apologie als „erste ‚dogmatische' Lehrentscheidungen zur Heiligenverehrung" gelten. Freilich lassen sich auch Defizite dieses Artikels aufweisen, vor allem „vermisst man eine Bestimmung des Verhältnisses zwischen Hagiologie und Eschatologie" (ebd. 152). Die biblischen Ansätze des Glaubens an die „Gemeinschaft der Heiligen" bleiben – warum auch immer – außer Betracht.

Landgraf Philipp von Hessen, einer der Unterzeichner des Augsburger Glaubensbekenntnisses, hatte schon 1528 einen Versuch unternommen, die Verehrung der Reliquien der Heiligen Elisabeth in Marburg durch eine Versiegelung der Sakristei ihrer Grabeskirche zu unterbinden. Erst im Frühjahr 1539 gelingt ihm durch eine sorgfältig vorbereitete spektakuläre Aktion, was er elf Jahr zuvor im Stillen versucht hatte. Das landgräfliche Protokoll berichtet davon in behördlicher Nüchternheit: „Anno 1539 auf Sonntag Exaudi ist das Deutsche Haus zu Marburg [...] reformiert und die Messe abgeschafft worden. Dabei [sind] zweitausend Personen gewesen, ihre Fürstlichen Gnaden Landgraf Philipp, die Ritterschaft, Doktoren und andere von der Academia [Universität], Rat und Gemeinde der Stadt. Nach gehaltener Predigt hat der Landgraf dem Landkommentur die Sakristei aufzuschließen befohlen, [ist] darauf alsbald hineingegangen und [hat] St. Elisabeths Sarg aufzuschließen befohlen. Als aber niemand den Schlüssel hat gestehen wollen, hat man den Goldschmieden befohlen, den Sarg aufzubrechen, welche die Liednägel abgezwängt. Hierin sind St. Elisabeths Gebeine in rotem Damast gewickelt befunden worden, aber nicht das Haupt. Hat derohalben der Fürst den Landkommentur gefragt, wo das Haupt sei, darauf er geantwortet: in dem

Schrank; den Schlüssel aber dazu hat er nicht wissen wollen. Weil nun der Landgraf gewusst und gesagt, dass es vor wenig Tagen sei aufgeschlossen gewesen, hat er befohlen, den Schrank aufzubrechen. Hat der Landkommentur den Schlüssel also bald langen lassen. Darauf ist das Haupt herausgenommen [worden], auf welchem ist gewesen eine goldene Krone über 450 Goldgulden wert, welche St. Elisabeth von Heinrich, dem römischen Kaiser verehrt worden, andere [sagen], von Friedrich dem Zweiten. Solches alles hat der Fürst mit sich auf das Schloss genommen, aber bald hernach allen Spuk samt der Krone wiederum herabgeschickt und dem Landkommentur zustellen lassen, die Gebeine aber heimlich, dass niemand außerhalb zweier Personen gewusst, zur Verhütung fernerer Superstition begraben lassen."

Das ausführliche Protokoll des Deutschen Ordens nennt zahlreiche interessante Einzelheiten. Zum Beispiel die Beteuerung des Landgrafen, er habe krank gelegen und wolle durchaus nicht, dass nach seinem Tod die „Abgötterei und Ketzerei" mit den Gebeinen Elisabeths, „wie vormals geschehen, wiederum angerichtet und getrieben werden." Oder auch seine peinliche Äußerung bei der gewaltsamen Öffnung des Schreins: „Das walte Gott. Das ist Sanct Elisabeths Heiltum, meines Gebeins ihre Knochen. Komm her, Muhme Els! Das ist meine Ältermutter, Herr Kommentur." Und dann noch: „Es ist schwer. [Ich] wollte, dass es eitel Kronen wären. Es werden die alten ungarischen Gulden sein."

Das lateinische Protokoll des Magisters Adam Kraft konzentriert sich auf die theologischen Gründe der Staatsaktion: 1. Es gibt nur einen Gott, und ihm allein sollen wir dienen (5. Mose 6,4 ff.), 2. Es gibt nur einen Mittler, der die Mühseligen und Beladenen zu sich ruft, Jesus Christus (1. Tim. 2,4; Matt. 11,28). 3. Der einmal abgeschaffte Aberglaube darf niemals zurückkehren; der Teufel ist der Vater aller Lüge (u. a. 1. Petrus 5,4). – Dieser flüchtigen Skizze entspricht die Instruktion des Landgrafen für die Abgesandten zum Wormser Religionsgespräch von 1540: „Von Heiligen-Anrufung und -Ehrerbietung ist das Heiligen-Anrufen Abgötterei; denn Christus der wahrhaftige Mittler und Fürbitter ist. Dass man sie aber dergestalt ehre, dass man ihres Lebens und Leidens gedenke als zu einem Vorbilde, dem nachzufolgen sei, solches widerachten wir nicht, aber alle Wallfahrten sind Abgöttereien und werden billig abgetan."

Durch die gewaltsame Beendigung des Reliquienkults in der Elisabethkirche wurde eine weitere Ehrung Elisabeths als Landespatronin Hessens und als Vorbild des Glaubens und der Liebe keineswegs ausgeschlossen. Das zeigt der sogenannte Philippstein in dem in ein Landeshospital verwandelten Zisterzienserkloster Haina aus dem Jahr 1542. Er zeigt den christlichen Fürsten in prächtiger Ritterrüstung, als „neuen Herkules" gefeiert, auf gleicher Höhe mit seiner gekrönten Ahnfrau Elisabeth, die mit einem gebratenen Huhn auf einem Teller und einer Kanne mit Wein oder Wasser für einen Hungrigen und Durstigen dargestellt ist. Zwischen eine beiden der Harpye als Bild für den überwundenen Aberglauben der vertriebenen Mönche. Der Spruch des Fürsten:

„Gott, hilf verbreiten mir dein Ehr,
Das ist mein höchster Wunsch und B'gehr,
Danach dass ich mein Volk regier,
dass wir all beid gefallen dir.
Und was ich hier gestiftet hab,
Dass solchs nie wird gestellet ab,
Und wer das tut, den straf dein Hand
Mit Armut, Krankheit, Schmach und Schand,
Bis dass er deinen Wohlgefall
Erkenn und tu, sprecht Amen all."

Der Spruch von „Sanct" Elisabeth:

„Wer Hoffnung hat zu Gottes Reich,
Der tu nicht dem Exempel gleich,
Wie ohn Gnad tät der reiche Mann,
Der unbarmherziglich liess stahn
Lazarus vor der Tür voller Schwärn,
Drumb muss er nun wiewohl ungern
Ewiglich leiden große Qual
In Höllenglut, das nehmt all wahr."

Eine reformatorische Bildpropaganda für ein neues, der Heiligen Schrift angemessenes Verständnis der Heiligen als Vorbilder des Glaubens und der Liebe und der Heiligen Elisabeth als Patronin der neuen hessischen Hospitäler in Stadt und Land.

In vergleichbarer Funktion steht ein 1587 neugefasstes mittelalterliches Bild Elisabeths, verbunden mit einer feierlichen Inschrift, an dem vom Kasseler Landgrafen Wilhelm IV. erneuerten und erweiterten Elisabethhospital in Kassel. Und ein vom Marburger Landgrafen Ludwig IV. 1596 gestalteten Brunnenhaus im Wald bei Schröck nicht weit von Marburg. Auf den dort angebrachten Tafeln ist unter anderem zu lesen:

„Forschest, Wanderer, du, wer ich sei und was ich trage?
Ich bin der heiligen Elisabeth Quell,
Mit milder Flut tränkend mein Mutterland [...]
Darum preist man mich als eine der ersten von Hessens Quellen!
Allein, was noch mehr!
Mich genießt jeder Bewohner des Hessenlands,
Nicht niederes Volk allein, sondern jeder Sprosse
Aus königlichem, fürstlichem, gräflichem, adeligem Geschlechte,
Und die in hohem Rume strahlen!
Unter diesen kam vormals öfter zu mir
Die Heilige Elisabeth, Ungarns Königstochter,
Landgraf Ludwigs Ehegemahl,
Mildtätig gegen die Armen,
Gütig gegen alle, demütig und duldend,
Glühend von inbrünstigem Gebet zu Gott,
Und dankend Gott, der Natur und mir,
Erbaute sie neben mich ein Andachtshäuschen.
Schmückte mich zuerst, nach ihrer Zeiten Sitte,
Mit schlichtem Bau, und nannte mich: Elisabeth-Born!"

Das Konzil von Trient (1545–63) hielt dem gegenüber an der traditionellen Heiligenverehrung und ihrer Begründung fest, jedoch ohne sie als heilsnotwendig zu erklären. In dem Dekret über die „Anrufung, die Verehrung und die Reliquien der Heiligen und über die heiligen Bilder" vom 3. Dezember 1563 heißt es: „Die Heiligen, die zusammen mit Christus herrschen, bringen ihre Gebete für die Menschen Gott dar; es ist gut und nützlich, sie flehentlich anzurufen und zu ihren Gebeten, ihrem Beistand und ihrer Hilfe Zuflucht zu nehmen, um von Gott durch seinen Sohn Jesus Christus, unseren Herrn, der allein unser Erlöser und Erretter ist, Wohltaten zu erwirken". Dann die deutliche Abgrenzung: „jene aber, die leugnen, dass die Heiligen, die sich der ewigen Glückseligkeit im Himmel erfreuen, anzurufen sind; oder die behaupten, sie würden für die Menschen nicht beten, oder ihre Anrufung, damit sie für uns auch einzeln beten, sei Götzendienst, oder sie stehe im Widerspruch mit dem Wort Gottes und widerstreite der Ehre des einen Mittlers zwischen Gott und den Menschen, Jesu Christi; oder es sei töricht, die im Himmel Herrschenden mit Herz und Mund anzuflehen: die denken gottlos." Das Dekret ist ganz auf Abgrenzung ausgerichtet, deshalb findet sich in diesem Abschnitt nichts über die Heiligen als Vorbilder des Glaubens und der Liebe.

Um die Forderung einer angemessenen Heiligenverehrung bemühten sich besonders die Jesuiten, was Elisabeth betrifft, zum frühesten bekannten Zeitpunkt bei der Rekatholisierung des Stiftes Fulda. Die vermutlich 1575 unter freiem Himmel aufgeführte Komödie „Elisabeth, Tochter des Königs von Ungarn und Gemahlin des Landgrafen von Thüringen" ist, den Zielen des eben gegründeten Gymnasiums entsprechend, ganz auf die christliche Erziehung der Jugend ausgerichtet, aber auch, in der gespannten konfessionellen Situation begründet, auf die Darstellung gemeinchristlicher Grundüberzeugungen im Leben einer Heiligen der Nächstenliebe. Das schließt verdeckte Polemik keineswegs aus: Um Elisabeth aus dem Zusammenhang mit dem hessischen Landgrafen herauszulösen, wird der Bau ihres Hospitals kurzerhand nach Thüringen verlegt – „eine ziemlich dreiste Geschichtsfälschung" (Fidel Rädle in: Elisabeth, der Deutsche Orden und ihre Kirche, Festschrift 1983, 78ff.). Im Prolog des Schauspiels heißt es, der Verfasser habe sich „dafür entschieden, das fromme Leben der Elisabeth, die ein strahlendes Licht dieses Landes, Thüringens wie auch Ungarns, ja eine selige Leuchte der ganzen Christenheit ist, für die Bürger Fuldas auf die Bühne zu bringen. Ihre Geburt verlieh Ungarn seinen Glanz, ihr Leben und Sterben brachte Ruhm und Heil für das Land Thüringen. Doch mit ihrem Wirken hat diese Frau allen Menschen, die Gott ehren, ein leuchtendes Beispiel gegeben. Man findet kein Volk, das so ungebildet wäre oder so abgelegen lebte, dass es nicht schon von ihrem Ruhm gehört hätte." Der Chor nimmt den Prolog auf mit den Worten: „Wenn einer zugegen ist, der nur seine Sinne weiden will, kann er gleich wieder nach Hause gehen, wie er gekommen ist, hier wird nämlich kein Spiel

aufgeführt, das nur eine Augenweide wäre, nein: für wahre Christen ziemt sich ein Stück mit heiligem Inhalt. Gerade für wahre Christen wird diese heilige Geschichte dargeboten, damit sie heilige Lehren empfangen und nicht etwa nur dumme Scherze gemacht werden." Das also ist der Sinn dieser „Komödie".

In dem gleichen missionarisch- bzw. apologetisch-pädagogischen Geist sind die zeitgenössischen Kirchen gestaltet und die in ihnen theatralisch aufgestellten Bilder. Zum Beispiel die Anfang des 18. Jh.s erbaute katholische Pfarrkirche St. Michael in dem seit 1608 rekatholisierten Dorf Schröck nahe Marburg. Über ihrem Portal steht eine Elisabeth, die mit der rechten Hand einem dringlich bittenden Bettler ein Brot reicht, während sie mit ihrer linken Hand ein offenes Buch hält, vermutlich ein Gebetbuch als Symbol katholischer Frömmigkeit. In ähnlicher Pose ein Stuckrelief in der wenig später erbauten Pfarrkirche im nahen Rossdorf: Elisabeth, zugleich lesend und Brot verteilend, von einem aus dem Himmel herabkommenden kleinen Engel gekrönt. Beide Gestalten sind Teil eines barocken Schauspiels. Ruhiger die statt dem Buch ein fürstliches Zepter tragende Elisabeth in der Pfarrkirche St. Elisabeth in Rimbeck nahe Warburg, die zur Vorlage der Großkopie für den Fuldaer Dom gedient hat, wo sie seit 1975 als Mitpatronin des Bistums Fulda steht.

Solche Bilder der Heiligen Elisabeth finden sich in ganz Europa. Ein besonderes eindrückliches Beispiel ist die am Ende des 17. Jh.s erbaute barocke Elisabethkapelle am Chor des gotischen Doms in Breslau. Sie wurde in Auftrag gegeben von Fürstbischof Friedrich von Hessen, dem jüngsten Sohn des Darmstädter Landgrafen Ludwig V., der 1637 zur katholischen Kirche konvertiert und 1652 zum Kardinal ernannt worden war. Er setzte damit der „Hauptfrau" des evangelisch gewordenen Hauses Hessen ein bewusst katholisches Denkmal: Inmitten des quadratischen, von einer Kuppel überwölbten Raumes eine strahlend weiße Gestalt der Heiligen in himmlischer Glorie, umgeben von prächtigen Gemälden von ihrer Christusvision, von ihrem Tod und ihrem Begräbnis.

Im 17. Jh. stehen also zwei verschiedene Konzeptionen der Heiligenverehrung neben- und gegeneinander: Die evangelische Anleitung zum Gedenken an Vorbilder und Beispiele des Glaubens und der Liebe ohne Ermutigung zu ihrer Anrufung und die katholische Ermutigung zur Anrufung mit der Bitte um Lehre, Hilfe und Schutz durch ihre Fürsprache bei Gott. Ob es sich dabei um eine ausschließliche Alternative handelt, mag hier offen bleiben.

2. Die gemeinsame Wiederentdeckung in der Zeit der Romantik

„Das alte, romantisch gelegene Marburg – meine Vaterstadt – erweckte frühzeitig in mir so manche heiter-ernste Erinnerungen an eine längst vorübergegangene Vorzeit [...] Schon in meinen Jugendjahren fühlt' ich mich von dem Genius verflossener Jahrhunderte ergriffen, und durch die meinem Geiste vorüberschwebenden frischen oder halberloschenen Bilder hochherziger Vorfahren und großer Ereignisse begeistert. In lieblichem Helldunkel traten mir einzelne hehre Gestalten solcher Edlen, wie Sterne am nächtlichen Himmel entgegen. Eine der anziehendsten dieser glänzenden Erscheinungen war mir Elisabeth, die Heilige." Mit diesen Sätzen leitet Karl Wilhelm Justi im Jahr 1835 die letzte Fassung seiner bahnbrechenden Biographie Elisabeths ein. Der vielbeschäftigte lutherische Pfarrer, Oberpfarrer, Superintendent und Professor der Philosophie und der Theologie berichtet vom Gang seiner Forschung. Er benennt als Ziel seiner Arbeit, dass das nun „entstandene geschichtlich-treue Bild edler Hingebung, frommer Selbstverleugnung und unbegrenzter Wohltätigkeit – wenngleich nicht ungetrübt von dem Hauche einer untergegangenen düsteren Zeit – bei manchen empfänglichen Gemütern Anklang finden und für den unbefangenen Forscher nicht ohne psychologisches und rein-menschliches Interesse sein" möge – ebenso wie schon der erste unvollkommenere Versuch aus dem Jahr 1796, „dem nicht nur Protestanten, sondern auch sehr achtbare Katholiken ihren Beifall schenkten." Durch dieses Buch gilt er als noch von der Aufklärung geprägter, aber für die zeitgenössische Romantik offener Wegbereiter der modernen Elisabethforschung.

Ein Jahr später erscheint die erste Auflage der umfangreichen Elisabeth-Biographie des französischen Grafen Montalembert, die bis ins 20. Jh. maßgeblich blieb – vor allem, aber nicht nur in der katholischen Welt: Das „Leben der heiligen Elisabeth von Ungarn, Landgräfin von Thüringen und Hessen." In der Einleitung erzählt er gemütvoll: „Am 19. November 1833 kam ein Reisender an den reizenden Ufern der Lahn gelegenen kurhessischen Stadt Marburg an, und verweilte dort, um die gotische Kirche zu studieren, die sowohl durch ihre reine, vollkommene Schönheit, als auch dadurch berühmt ist, dass in ihr zuerst in Deutschland der Spitzbogen über den Rundbogen zur Zeit der großen Wiederauflebung der Kunst im dreizehnten Jahrhundert den Sieg davon trug. Sie trägt den Namen der heiligen Elisabeth, und es fand sich, dass gerade jener Tag der Festtag dieser Heiligen war. In der gegenwärtig, wie das ganze Land, lutherischen Kirche sah man keine Andeutung irgend einer Feier, nur war sie zu Ehren des Tages und gegen die protestantische Gewohnheit offen, und kleine Kinder spielten darin, über Gräber hüpfend. Der Fremde durchirrte ihre weiten, verlassenen und verödeten, aber durch schlanke Eleganz stets jugendlichen Säulengänge. An einem Pfeiler sah er das Standbild einer jungen Frau in Witwenkleidung, mit sanftem, ergebenen Gesichte, in der einen Hand das Modell einer Kirche haltend, mit der andern einen unglücklichen Lahmen einen Almosen reichend. Weiterhin untersuchte er neugierig, auf nackten Altären, die nie eine Priesterhand vom Staube reinigt, alte Malereien auf Holz und halb erhabene Bildwerke, jene zum Teil verwischt, diese verstümmelt, aber beide tief das Gepräge des kindlich zarten Reizes der christlichen Kunst an sich tragend." Er beschreibt seinen Eindruck von den gemalten und geschnitzten Bildern des Elisabethaltars und berichtet, ihm sei gesagt worden, „dies seien Züge aus dem Leben der heiligen Elisabeth, der Fürstin dieses Landes, die vor 600 Jahren an eben diesem Tage, in eben dieser Stadt Marburg gestorben und in eben dieser Kirche begraben worden sei. In einer dunkeln Sakristei zeigte man ihm den silbernen, mit Bildwerken bedeckten Sarg, der ihre Gebeine enthalten, bis einer ihrer Nachkommen, nachdem er ein Protestant geworden, sie herausgerissen und in die Winde gestreut habe. Unter dem steinernen Thronhimmel, der sich ehemals über diesem Sarge wölbt, sah er, wie jede Stufe tief ausgehöhlt war, und man sagte ihm, dies seien die Spuren der unzähligen Pilger, die ehemals hier niederzuknien kamen, seit 300 Jahren aber nicht mehr gekommen seien [...] Der Fremde küsste diesen Stein, den untergegangene gläubige Generationen ausgehöhlt, und setzte seine einsame Wanderung fort, aber eine sanfte und zugleich traurige Rückerinnerung an die verlassene Heilige, deren vergessenes Fest er, ein absichtsloser Pilger, zu feiern gekommen war, verließ ihn nicht mehr." Eine „Wanderung", teils mittelalterliche Pilgerfahrt, teils klassische Bildungsreise. Ihre Folge: Eine Forschungsreise auf den Spuren der „lieben heiligen Elisabeth" in Thüringen und in Bayern; nach Ungarn zu reisen gelingt ihm nicht. „Endlich kehrt er nach Marburg, wo sie ihre letzten Lebenstage heldenmütigen Liebeswerken widmete und im Alter von vierundzwanzig Jahren starb, zurück, betete auf ihrem verödeten Grabe, und sammelte mühsam einige Erinnerungen aus dem Munde eines Volkes, das mit dem katholischen Glauben auch die Verehrung seiner Wohltäterin verleugnet hat. Die Früchte dieser langen Forschungen, dieser frommen Pilgerfahrten, enthält gegenwärtiges Buch [...]"

Dieses Buch erscheint in französischer Sprache erstmals 1836, in deutscher Übersetzung erstmals 1837, in einer ansehnlichen französischen Luxusausgabe 1880. Der Verfasser, 1810 als Sohn eines katholischen französischen Emigranten und einer schottischen Protestantin in London geboren, richtet sich, wie er sagt, an „die in Glauben und Gefühlen mit ihm Gleichgesinnten", um ihnen „in ihrem Geiste den erhabenen Bau der katholischen Jahrhunderte wiederaufzurichten." Er sucht jedoch vom ersten Besuch in Marburg an das Gespräch mit Karl Wilhelm Justi, den er in einem Literaturbericht vornehmfreundlich, aber nicht unkritisch würdigt: „Dem Verfasser, Superintendenten der lutherischen Kirche zu Marburg, sind wir aufrichtigen Dank schuldig. Seine Schriften und gelehrten Unterredungen haben uns die ersten Nachrichten über die Geschichte unserer Heiligen geliefert, und er hat einen großen Teil seines Lebens darauf verwendet, die Tugenden und den Ruhm der Elisabeth wieder in helleres Licht zu setzen. In seinem Werke sind alle früheren, die er auch umständlich beschreibt, mit großer Genauigkeit benutzt. So sehr wir einige, von moderner Weisheit angeratenen Weglassungen bedauern, und die antikatholischen Irrtümer und Vorurteile, denen der Verfasser ganz natürlich in seiner Stellung ausgesetzt war, beklagen müssen, so können wir doch die Gelehrsamkeit und den Eifer nur bewundern, die er zur Ehre einer Heldin der katholischen Jahrhunderte verwendet hat. Man möchte viel neueren Katholiken für die alten Glorien ihrer Kirche nur eben so viele zarte Verehrung wünschen, als dieser lutherische Prälat für diese Heilige an den Tag gelegt hat." – Zwei Liebhaber der heiligen Elisabeth in fast schon versöhnter Verschiedenheit ...

In seinem eingangs genannten Buch über die „Geschichte des Heiligengedenkens in der evangelischen Kirche" (1998) weist Gerhard Knodt darauf hin, dass „im Bereich des römischen Katholizismus

schon im Zeitalter der Romantik eine Wiederbelebung der Heiligenverehrung einsetzte, die durch die großen Theologen der Tübinger Schule einen lehrmäßigen Unterbau fand" (247). Er nennt J. S. Drey (1777–1853) und J. A. Möhler (1796–1838). Und schreibt weiter: „Einen lutherischen Neuansatz zur Hagiologie brachte erst der Übergang von der Erweckungstheologie zum Neuluthertum des 19. Jahrhunderts." Dafür verweist er vor allem auf den fränkischen Lutheraner Wilhelm Löhe (1808–1872) in Neuendettelsau, aber auch auf den hessischen Lutheraner A. F. Ch. Vilmar (1800–1868) hier in Marburg. In dessen postum herausgegebenen Kommentar zur „Augsburgischen Confession" (1870) finden sich erstaunliche Sätze über die Anrufung der Heiligen, die freilich in der Folgezeit nicht allzu viel Beachtung fanden: „Die Sache [...], um die es sich eigentlich und im Ganzen handelt: der Zusammenhang der diesseitigen Glaubenswelt mit den Heiligen im Paradiese oder vielmehr im Zustande der vollendeten Seligkeit im Himmel – ist noch nicht, weder durch die Conf[ession] noch durch die Confutat[ion] noch durch die Apologie erschöpft, und konnte damals nicht erschöpft werden, weil beiden Parteien damals die Lehre von der Kirche noch unklar war und die Lehre von den letzten Dingen verhältnismäßig fern lag – wird auch jetzt noch nicht erschöpft werden können, da bis auf den heutigen Tag diese beiden capita doctrinae noch nicht erlebt, von der Kirche erfahren sind. Mit diesen beiden Lehrpunkten aber hängt die invocatio sanctorum unmittelbar zusammen, von derselben hängt sie ab" (167 f.).

Eine vergleichbare Übereinstimmung miteinander oder doch Offenheit füreinander lässt sich auch unter den Malern der Romantik wahrnehmen. Die Rückbesinnung auf das Mittelalter in der Malerei des 19. Jh.s betraf von Anfang an auch die Heilige Elisabeth. Dabei rückte bald das erst am Ende des Mittelalters auftauchende Rosenwunder anstelle der Werke der Barmherzigkeit in den Mittelpunkt des Interesses, daneben auch andere die Gefühlswelt der Zeit anrührende Motive wie die Vertreibung der Witwe aus der Wartburg oder auch der Tod der Heiligen. Friedrich Wilhelm Müller, ein vermutlich reformierter Maler in Kassel (1801–1889), beschäftigte sich so oft mit solchen Bildern, dass er von den Franzosen den Beinamen „Maler der heiligen Elisabeth" erhielt. Weit berühmter wurde Moritz von Schwindt mit den im Auftrag des Erbgroßherzogs von Weimar gemalten Elisabethbildern in der neugestalteten Wartburg, zunächst (1854) durch die Medaillons mit den Werken der Barmherzigkeit, dann (1855) durch die Gemälde mit Szenen aus dem Leben Elisabeths: die Ankunft auf der Wartburg, das Rosenwunder, Abschied vom Ehemann Ludwig, Vertreibung aus der Wartburg, Tod und Begräbnis. Vor allem sein Bild vom Rosenwunder hat sich tief in das allgemeine Bewusstsein eingeprägt und wirkt nach wie kaum ein anderes Bild – noch heute.

Auf zahlreichen Glasbildern in evangelischen wie katholischen Kirchen erstarrt dieses Motiv zu einem bald nicht mehr viel aussagenden Muster, zum Beispiel in der evangelischen Kirche in Schweinsberg (1885/86) oder im katholischen Dom zu Fritzlar (1914). Gleichzeitig ergibt sich im Zusammenhang der Historienmalerei ein neuer Realismus. Dafür steht die etwa 1887 entstandene Studie des hessischen Malers Carl Bantzer (1857–1941): „Wallfahrer am Grab der heiligen Elisabeth", deren Ausführung sich in der Dresdener Gemäldegalerie neuer Meister befindet. Ebenso der 1895/98 entstandene Entwurf von Peter Jansen zu dem Bild „Die Heilige Elisabeth und ihr geistlicher Zuchtmeister Konrad von Marburg" hier in der Aula der Marburger Philipps-Universität. Er wurde in der zuständigen Senatskommission als „unwürdige" Darstellung Elisabeths empfunden. Auf dem 1903 fertiggestellten Wandgemälde fehlt immerhin der Strick, den Konrad auf dem Entwurf wie eine Geißel schwingt. Im übrigen bleibt der Maler bei der Darstellung der Szene im Marburger Hospital realistisch – im Blick auf den autoritären, ja gewalttätigen „Zuchtmeister" ebenso wie auf die demütige, ja unterwürfige Elisabeth und auf die verzweifelte Hoffnung der Kranken.

Die in diesem Bild angebahnte kritische Sicht des Mittelalters im allgemeinen, Elisabeths von Thüringen und Konrads von Marburg im besonderen hat in der 30 Jahre später veröffentlichen, alsbald heftig umstrittenen psychoanalytischen Biographie von Elisabeth Busse-Wilson (1931) einen späten Höhepunkt erreicht.

3. Die ökumenische Heilige der Nachkriegszeit (1945 ff.)

Einen wichtigen Neuansatz in der Verehrung der Heiligen Elisabeth bilden einerseits wissenschaftliche Untersuchungen, andererseits allgemeinverständliche, im besten Sinne des Wortes erbauliche Darstellungen – beide weitgehend frei von kontroverstheologischen Eigenheiten. Unter den wissenschaftlichen Untersuchungen spielen drei Beiträge des zunächst in Marburg, dann in Erlangen lehrenden evangelischen Kirchenhistorikers Wilhelm Maurer eine hervorragende Rolle: „Zum Verständnis der heiligen Elisabeth" (1953), „Die Heilige Elisabeth im Lichte der Frömmigkeit ihrer Zeit" (1954) und „Die Heilige Elisabeth und ihr Hospital" (1956); alle drei wiederveröffentlicht in seinen gesammelten Aufsätzen („Kirche und Geschichte II 1979). Über die Heiligenverehrung im allgemeinen äußern sich in den folgenden Jahren nicht nur, aber vor allem katholische Vertreter der historisch-, systematisch- und pastoraltheologischen Wissenschaft (vgl. besonders Gerhard Ludwig Müller, Die Heiligen – ein altes und neues Thema der Ökumene. Überlegungen aus der Sicht der systematischen Theologie, in: Heiligenverehrung – ihr Sitz im Leben des Glaubens und ihre Aktualität im ökumenischen Gespräch 1986, 102 – 122).

Bei den allgemeinverständlichen Darstellungen sind sowohl die evangelischen Autoren Jörg Erb („Die Wolke der Zeugen" I 1951, 192 ff.) und Walter Nigg (Elisabeth von Thüringen, die Mutter der Armen (1979 u. ö.) wie auch die katholischen Autoren Reinhold Schneider (Elisabeth von Thüringen, in: Die großen Deutschen I 1956, neu hg. 1997) und Hedwig Fritzen (in: Die Heiligen in ihrer Zeit, hg. von Peter Manns, II 1966, 116 ff.). Hier wie dort ist die von dem Marburger Karl Wilhelm Justi und dem französischen Grafen Montalembert im 19. Jh. angedeutete Übereinstimmung im Sinne „versöhnter Verschiedenheit" weitestgehend erreicht.

Das gilt auch von zahlreichen zeitgenössischen Bildwerken und, was noch wichtiger ist, von liturgischen Texten, also von Gebeten und Liedern aus der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Im nachkonziliaren Messbuch (1975) ist die mittelalterliche Oratio zum 19. November durch eine Neufassung ersetzt. Sie lautete:

> „O du Gott der Erbarmung, erleuchte die Herzen deiner Gläubigen und lass uns auf die glorreichen Fürbitten der heiligen Elisabeth das Glück der Welt verachten und uns allezeit himmlischen Trostes erfreuen [...]"

Nun heißt es, nicht mehr Welt verneinend, sondern Welt bejahend:

> „Gott, du Vater der Armen, du hast der heiligen Elisabeth ein waches Herz für die Armen gegeben, in denen sie Christus erkannte und verehrte. Auf ihre Fürsprache gib auch uns den Geist der Liebe und leite uns an zu helfen, wo Menschen in Not und Bedrängnis sind [...]"

Nur die Hoffnung auf die Fürsprache der Heiligen ist noch „typisch katholisch". In der 1996 veröffentlichten, von der Landessynode der Evangelischen Kirche von Kurhessen Waldeck verabschiedeten Gottesdienstagende finden sich unter anderem Vorschläge für den Gedenktag der heiligen Elisabeth, vor allem ein ausführliches Fürbittengebet, das wie folgt beginnt: „Wir danken dir für die Menschen wie Elisabeth, die dich gefunden haben auf dem Weg der Liebe. Sie hat Hungrige gespeist und Durstigen zu trinken gegeben: Sie war nicht nur wohltätig, sondern verschwenderisch in der Liebe. Wir bitten dich, barmherziger Gott: Lass uns an ihrer Liebe zu den Armen unsere Berufung entdecken. Dann wird die Begegnung mit Menschen, die Not leiden, unsere Liebe wecken; wir werden Wege suchen und Möglichkeiten finden, Not zu lindern und für gerechtere Lebensbedingungen einzutreten [...]" Dies Gebet ist zweifellos von römisch-katholischen Christen ohne Anstoß und Hemmung nachvollziehbar.

Mit den Liedern steht es ähnlich. Das „katholische Gebet- und Gesangbuch Gotteslob für das Bistum Fulda" (1975) enthält ein Lied, das durch Umarbeitung einer älteren Vorlage entstanden ist:

> „Elisabeth, du Fürstin mild / der Liebe Christi strahlend Bild,
> du hast dich fern von Glanz und Pracht / dem Herrn zum Opfer dargebracht.
>
> Mit treuer Sorge wendest du / dich tröstend allen Kranken zu,
> und wo in Not ein Armer klagt, / bist immer du hilfreiche Magd.
>
> Hilf uns den Weg der Liebe gehn, / dass wir den Herrn im Nächsten sehn;
> wenn er erscheint im Armutskleid, / dann lehre uns Barmherzigkeit.
>
> Lass uns auf Jesus Christus schaun / und nicht auf eigne Kraft vertraun,
> damit auch heute Gottes Geist / sich in der Schwachheit stark erweist."

Dieses Lied werden evangelische Christen nicht ohne weiteres mitsingen können, weil es die Heilige Elisabeth ausdrücklich um Hilfe bittet, freilich nicht ohne auf Jesus Christus und den Heiligen Geist als die eigentliche Quelle der Hilfe zu verweisen.

Anders das in den hessischen Regionalteil des Evangelischen Gesangbuchs (1994) aufgenommene, aus Sachsen stammende Lied von Claus Peter März und Kurt Grahl:

„Wenn das Brot, das wir teilen, als Rose blüht
und das Wort, das wir sprechen, als Lied erklingt,
dann hat Gott unter uns schon sein Haus gebaut,
dann wohnt er schon in unserer Welt.
Ja, dann schauen wir heut schon sein Angesicht
In der Liebe, die alles umfängt [...]"

Dieses deutlich erkennbar aus biblischen Quellen gespeiste Lied wird inzwischen in evangelischen Gottesdiensten gern und oft gesungen, nicht nur, aber auch im Gedenken an die Heilige Elisabeth. Die poetische Anspielung auf das Rosenwunder an seinem Beginn dürfte dabei eine geringere Rolle spielen als das neben dem Lied abgedruckte Wort bei der großen Armenspeisung in Marburg von 1228: „Seht, ich habe es doch gesagt, wir sollen die Menschen froh machen".

Ich komme zum Schluss: Die Verehrung der Heiligen Elisabeth hat sich längst nicht nur als ökumenisches Problem, sondern auch und vor allem als ökumenische Chance erwiesen. Was dabei historisch-, systematisch- und pastoraltheologisch zu bedenken ist, lässt sich sorgfältig formuliert nachlesen in dem von der „Bilateralen Arbeitsgemeinschaft der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten-Evangelisch-Lutherischen-Kirche Deutschlands" erarbeiteten „Dokument wachsender Einheit" mit dem Titel „Communio sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen" (2000). Darin findet sich ein Abschnitt über die Verehrung der Heiligen, der die Kontroverse des 16. Jh.s zu überwinden und die katholische mit der lutherischen Tradition zu verbinden sucht, ohne die verbleibenden Unterschiede zu verwischen. An entscheidender Stelle (235 ff.) wird nach einem grundlegenden Zitat aus der Konzilskonstitution über die Kirche (Lumen gentium) als „gemeinsames Zeugnis" ausgesagt:

„Die ganze Existenz der Heiligen ist bis in die Wurzeln hinein geprägt und zur Reife gebracht worden durch die Gnade Christi. Ohne diese sind sie für die Kirche ohne Bedeutung, durch sie aber werden sie zu Zeugen der Liebe Gottes zu den Menschen. Dadurch werden sie für unseren Glauben zu helfenden Vorbildern. Weil sie nicht aus eigener Leistung, sondern als Jüngerinnen und Jünger Christi ihre Lebensgestalt gewonnen haben, ist ihre Verehrung stets und vor allem auf die Ehre dessen ausgerichtet, dem sie nachgefolgt sind. Das Lob der Heiligen ist das Lob der Güte des dreifaltigen Gottes, der sich uns durch seinen Sohn, den einzigen Mittler zwischen Gott und den Menschen, geoffenbart hat. Wenn Glaubende Gott anbeten, dann ehren sie ihn auch in allen seinen Werken. Zu diesen gehört die Gemeinschaft der Heiligen als Werk seiner Gnade. Sie realisiert sich in den Menschen, die in der Jüngerschaft Christi stehen und dieser entsprechend den ihnen geschenkten Gaben leben. So gebührt allen Christen Ehre, vornehmlich denen, die ihr Christsein in exemplarischer Weise bis in den Tod hinein gelebt haben." Was im folgen über die verbleibende Unterschiede in den zeit- und kulturbedingten Formen der Heiligenverehrung gesagt wird – bis hin zu Wallfahrten und Reliquienverehrung – kann hier auf sich beruhen. Es wird jedenfalls deutlich: Bei ausreichendem Bemühen um gegenseitiges Verstehen können die Unterschiede nicht mehr als „kirchentrennend" gelten.

Es wäre nicht nur schön, sondern auch wichtig, ja notwendig für das uns aufgegebene gemeinsame christliche Zeugnis, wenn evangelische und katholische Christen dieses Jahr der Heiligen Elisabeth nutzen würden, um – angefangen vom Religionsunterricht in der Schule – miteinander und voneinander zu lernen, was es heißt, wenn wir im apostolischen Glaubenbekenntnis sagen: „Ich glaube an die Gemeinschaft der Heiligen."

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Biser, Eugen: **Gotteskindschaft.** Die Erhebung zu Gott. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2007. 298 S., geb. € 39,90 ISBN: 978–3–534–19689–0

Anzuzeigen ist ein Bd des Münchener Theologen Eugen Biser, der sich einer christlichen Schlüsselthematik widmet. Auf beinahe 300 Seiten wird der Inhalt in sieben Hauptkapiteln präsentiert, die überschrieben sind mit: „Die Zugänge", „Die Herkunft", „Der Ursprung", „Die Bezeugung", „Die Spiegelung", „Die Bewährung" und „Der Rückblick". Ebenso wie die Kapitelüberschriften den Inhalt der Großkapitel eher poetisch verschlüsseln, bleiben auch die Unterkapitel in ihren Überschriften geheimnisvoll. So finden sich beispielsweise im 2. Kap. („Die Herkunft") als Titel zweiter Ordnung die Überschriften: „Der Stellenwert", „Der Hintergrund", „Der Vorgriff", „Der Vorbegriff" und „Der Anschluss".

Wenn schon die Überschriften und Unterüberschriften das Geleistete wissenschaftlich nicht zu erkennen geben, sei der Vf. selbst zitiert mit dem, was ihn bei der Abfassung seines Buches zur Gotteskindschaft geleitet hat: „Gedacht ist das Gesamtkonzept als theoretische Rechtfertigung der Stiftung, die sich die Erschließung und Präsentation meiner Theologie zum Ziel gesetzt hat und dabei nicht nur auf das bereits in über einhundert Büchern und einer großen Zahl von kleineren Veröffentlichungen vorliegende Schrifttum angewiesen sein sollte. Ihr möchte die hiermit begonnene Trilogie die Zukunftsperspektive meines theologischen Konzepts erschließen und damit ihren Bemühungen entgegenkommen." (9) Während der Vf. diese theologische Erschließung seinen Stiftungsinitiatoren und -förderern – darunter Helmut Kohl, Erwin Teufel oder Theo Waigel – „in tief empfundener Dankbarkeit" übergibt („in ihre Hände lege ich mein Lebenswerk", 9), sei im folgenden nach dem wissenschaftlichen Ertrag dieses „Opus Magnum und Resümee eines Theologenlebens" – so der Text auf dem Außencover des Buches – gefragt.

Gesellschaftlich macht der Vf. eine nicht näher charakterisierte (oder gar wissenschaftlich abgesicherte) „regressive Gesamtsituation" (51), eine „kollektive Depression" aus (284). Ihn treibt die Sorge um den aktuellen „Bedeutungszerfall der christlichen Ideen". Diesem „Verfallsprozess sei zu widerstehen" (59) – und zwar mit Hilfe der christlichen Idee der Gotteskindschaft (32): Für den Fall, dass der Mensch der Selbstüberschätzung und Selbstvergottung wehren wolle, dem „Selbstzerwürfnis" zu widerstehen suche oder danach trachte, den äußeren Menschen nicht länger durch Äußerlichkeiten zu zernichten, dann sei jeweils die Hinkehr zur Gotteskindschaft der geeignete Ansatz (281): „Die Gotteskindschaft ist ein Besitz, der immer erst und immer noch erworben werden muss; ein Ziel, das erschaut werden muss, um immer neu erstrebt zu werden, und das erstrebt werden muss, um immer umfänglicher erschaut zu werden, weil es als Ziel die noch ungehobenen Energien mobilisiert." (100)

Kaum lässt sich das vorgelegte Werk mit Hilfe wissenschaftlicher Kategorien beurteilen. Statt eines Argumentationsgangs bietet es ein dauerndes Umkreisen der Thematik: meist biblisch konzentriert und durch Aussagen theologischer Schriftsteller hauptsächlich des 19. und 20. Jh.s angereichert, welche die Kernaussage des Buches immer wieder variieren, dass sich der Christ die Gotteskindschaft zusprechen und Christus in seinem Herz wohnen lassen möge.

Während der Vf. der „katholischen Theologie", der „evangelischen Theologie" und der „kirchlichen Praxis" v. a. „Irreführung" und „moralische Kopflastigkeit" vorwirft (7), wählt er seinerseits den Weg der Selbsterhebung aus den Mühen um wissenschaftliche Methodik und forschungsbezogene Argumentation. So vermisst man kritische Hinweise auf sein zugrundegelegtes methodisches Vorgehen (Umgang mit und Tragweite von metaphorischer Sprache etc.); stattdessen heißt es – wie bereits angedeutet – mit Blick auf seine Erschließung der Gotteskindschaft: „Was gesucht wird, soll weniger bewiesen als vielmehr aufgerufen werden." (8) Konsequent fehlt jede tiefergehende argumentative Auseinandersetzung mit der Forschungsgeschichte zum Thema der Gotteskindschaft; stattdessen begnügt sich der Vf. allzuoft mit dem Rückbezug auf seine eigene Theologie. So findet sich mitunter in einer einzigen Fußnote gar viermal der Hinweis auf seine eigenen Werke (z. B. 61, Anm. 13: „dazu mein Beitrag [...], ferner meine Programmschrift [...], ferner meine Studie [...], sowie meine Schrift"). Im Namenregister führt er 163 Notierungen seiner selbst an, gefolgt von Nietzsche und Schenke, denen er jeweils etwa 50 Nennungen zubilligt. Da dem Bd schließlich auch die Internationalität abgeht, sollte man den Vf. beim Wort nehmen, der

sein Einleitungskapitel als „Einstimmung" und sein gesamtes Werk als „Besinnung" (284) bezeichnet.

Essen Hubertus Lutterbach

Eschatologie und Ethik im frühen Christentum. Festschrift für Günter Haufe zum 75. Geburtstag, hg. v. Christfried Böttrich. – Frankfurt a. M.: Peter Lang Verlag 2006. 376 S. (Greifswalder theologische Forschungen, 11), geb. € 39,80 ISBN 3–631–54377–8

Die FS enthält 20 neutestamentliche Beiträge, die sich in bemerkenswerter Weise auf das vorgegebene Thema: „Eschatologie und Ethik" konzentrieren und sich in überwiegender Zahl mit den Evangelien und mehreren neutestamentlichen Briefen beschäftigen. Nur wenige Aufsätze behandeln unter exegetischen Gesichtspunkten wissenschaftsgeschichtliche Themen.

Zu ihnen gehören: Daniel Havemann, Ein „krankhaft gereiztes Temperament". Die psychologische Untersuchung des Damaskuserlebnisses und die Frage nach Charakter und Persönlichkeit des Apostels Paulus im 19. Jahrhundert (91–100) sowie Untersuchungen zu „Ernst Lohmeyer und die Apokalyptik" von Andreas Köhn (149–167), „Albert Schweitzer als Interpret des ersten Thessalonicherbriefes" von Ulrich Luz (181–193) sowie „Biblische Geschichte und Menschheitsgeschichte. Überlegungen in Anknüpfung an Herder" von Karl-Wilhelm Niebuhr (195–211).

Nicht wenige Autoren haben sich bemüht, die beiden vorgegebenen Stichworte „Eschatologie" und „Ethik" miteinander zu verbinden. Zu ihnen gehören erwartungsgemäß der Hg. der FS, Christfried Böttrich – der sich in ihnen die Schwerpunkte der exegetischen Arbeit des Jubilars widerspiegeln sieht – mit Ausführungen zu dem Thema: Das Gleichnis vom Dieb in der Nacht. Parusieerwartung und Paränese (31–57), neben ihm Wiard Popkes, „Heimat" als eschatologische und ethische Motivation. Beobachtungen zu 1 Petr, Hebr, Eph und Johannes (225–247) sowie Dieter Sänger, Destruktive Apokalyptik. Eine Erinnerung in eschatologischer und ethischer Perspektive (285–307).

Der Rest der Mitarbeiter konzentriert sich entweder auf den einen oder anderen Festschriftaspekt. Eschatologisch sind allerdings nur die Überlegungen von Erich Gräßer, Existenz zwischen Himmel und Erde. Exegetische und hermeneutische Erwägungen zu Hebr 13,13.14 (59–74) und Christian Wolff, Himmlisches Erbe und Herrlichkeitskranz. Zu Hintergrund und Bedeutung von zwei Metaphern eschatologischer Hoffnung im Ersten Petrusbrief (339–353) ausgerichtet, ethisch dagegen die weitaus größere Zahl an Beiträgen von Lars Hartmann, „Was soll ich tun, damit ich das ewige Leben erbe?" Ein heidenchristlicher Leser vor einigen ethischen Sätzen des Markusevangeliums (75–90), Jens Herzer, „Das ist gut und nützlich für den Menschen" (Tit 3,8). Die Menschenfreundlichkeit Gottes als Paradigma christlicher Ethik (101–120), Traugott Holtz, Tröstliche Gewissheit im Dreiklang von Bekenntnis, Herrenwort und überliefertem Wissen. Zu 1 Thessalonicher 4,13–18 (121–132), Hans Klein, Gottes Wille im Corpus Paulinum als Ansatzpunkt paulinischer Ethik (133–148), Hermann von Lips, Heiligkeit und Liebe. Kriterien christlicher Ethik am Beispiel des 1. Korintherbriefes (169–180), Petr Pokorny, Die matthäische Theologie – eine bewusste Rückkehr zur Lehre Jesu? (213–223), Eckhard Rau, Arm und reich im Spiegel des Wirkens Jesu (249–268), Eckart Reinmuth, „Ich schreibe dir als Paulus" – Rollenwechsel, Redefreiheit und Ironie im Philemonbrief (269–83), Udo Schnelle, Johanneische Ethik (309–327) und Gerhard Sellin, Leiblichkeit als Grundkategorie paulinischer Ethik (329–338). Es folgen noch Bibliographie Günter Haufe, Tabula gratulatoria und Autorennliste; weitere Register fehlen (355–376).

Bei allen Beiträgen handelt es sich um Erstveröffentlichungen, die zwar zum Teil auf Vorträge zurückgehen oder einzelne Fragen aus früheren Untersuchungen aufgreifen und weiterführen, doch für den Festschriftband neu ausgearbeitet wurden. Sie sind allesamt von ausgeglichener Länge und bringen ihren aus Titel und Untertitel gut erkennbaren Inhalt anregend zur Sprache. Die meisten Beiträge skizzieren am Schluss kurz gefasste Zusammenfassungen samt Ergebnissen und erlauben so eine schnelle Information für eine genauere Einordnung. V. a. die Ausführungen zu den Evangelien und zu einzelnen ethischen Fragen bieten Anregungen für praktische Anwendung in der Verkündigung.

Am Mitarbeiterverzeichnis fällt auf, dass die Autoren überwiegend in Greifswald und in den benachbarten ost- und mitteldeutschen Universitäten beheimatet sind, ein paar stammen aus Kiel und Hamburg, ein paar aus dem Ausland (Bern, Como, Uppsala und Sibiu / Rumänien), nur einer aus einer westdeutschen Universität. Eine ökumenische Vielfalt fehlt ganz. Wirkt hier der Umstand nach, dass Forschen und Lehren des Jubilars in einer durch die Zeitsituation bedingten relativen Isolation vonstatten gehen musste? Dem Hg. Böttrich sei dafür gedankt, dass er in sein Vorwort ein paar biographische Notizen über Haufes Werdegang sowie seine wissenschaftliche und kirchliche Tätigkeit eingeflochten hat. Sie lassen wenigstens in Umrissen Leben und Lebenswerk eines vorbildlichen Wissenschaftlers und Christen erkennen.

Bonn Ernst Dassmann

Exegese AT

Rudnig-Zelt, Susanne: **Hoseastudien**. Redaktionskritische Untersuchungen zur Genese des Hoseabuches. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006. 311 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 213), geb. € 62.90 ISBN: 3–525–530773

Das Buch Hosea wird in der gegenwärtigen Forschung trotz aller Probleme im Einzelnen weithin als vergleichsweise verlässlicher Zeuge für eine Prophetengestalt des 8. Jh. und ihre unmittelbare theologische Nachwirkung in Schülerkreisen gesehen. Damit ist es zugleich ein wichtiges Element für die Beschreibung der Religionsgeschichte des vorexilischen Israel-Juda. Dieses Bild wird in der anzuzeigenden Arbeit – eine von K.-F. Pohlmann betreute Münsteraner Diss. – nachhaltig in Frage gestellt.

In einer knappen Einleitung (11–14) wird das Programm vorgestellt, zugleich die entscheidende Grundthese genannt: Das Hoseabuch sei nicht als Vorläufer des Deuteronomiums aus dem 8. / 7. Jh., sondern als „Summe der Gotteserfahrung Israels in der Spätzeit" (14) zu verstehen.

Kap. 2 „Zur Buchgenese des Hoseabuches: Ein Überblick über Modelle und Methoden" (15–43) ist ein sehr ausführlicher, instruktiver Forschungsüberblick, dem auf S. 44–47 ein kurzes drittes Kap. „Methodische Erwägungen und Folgerungen" (44–47) angeschlossen wird. Hierin wird die Verwendung der redaktionskritischen Methodik begründet und im Gefolge Chr. Levins und anderer insofern erweitert, als man fehlende sprachliche Übereinstimmung oder nur „lose literarische Zusammenhänge" (44) von möglichen Redaktionsschichten durch die Annahme gemeinsamer Redaktionstendenzen bzw. Aussageanliegen ausgleichen kann. Wie dies methodisch abgesichert werden kann, bleibt offen. Im Unterschied zur bisherigen Forschung wird überdies davon ausgegangen, dass das Hoseabuch sich nicht primär an das Nordreich richtet (47).

Für die weitere Arbeit ist außerdem als Ergebnis des Forschungsüberblicks vorausgesetzt, dass Hos 2–3, weite Teile aus Hos 4+6, 8.10 und 11–14 erst aus der Exilszeit stammen können, so dass alte Texte v. a. in Hos 1; 5–7 und 9 zu erwarten sind. Hinzu kommt als Grundannahme, dass Texte, die sich mit fremden Göttern und Götzen auseinandersetzen, nicht zu alten Schichten des Buches gehören (43). Eigene Begründungen dieser Weichenstellungen werden nicht gegeben.

In Kap. 4 „Israel und Ephraim" beginnt dann die eigentliche Argumentation (48–72). Zunächst werden die Begriffe „Ephraim" und „Israel" untersucht, mit dem Ergebnis, Ephraim sei Ersatzbegriff f. d. Kennzeichnung des Nordens nach 722 geworden, als der Name „Israel" auf den Süden übergegangen sei. Im Hoseabuch sei der Begriff Israel in unterschiedlicher Weise gebraucht worden (Bezug auf Norden, Süden und Gesamtvolk), so dass die konkrete Füllung dem jeweiligen Kontext entnommen werden muss. Die Vf.in sondert dann eine Reihe von „Ephraimbildworten" (7,8b; 7,11a; 9,11a; 9,13a*; 9,16a β; 10,11a α; 12,2a α; 13,12f; 13,15ab α) aus, die Ephraims Torheit und Nutzlosigkeit belegen, „seine desolate Lage in spöttischer Weise charakterisieren" (70). Diese Texte seien – Jes 28,1–4 vergleichbar – kurz nach 722 als abwertende Reaktion von Judäern auf den Untergang Samarias entstanden. Sie bilden damit die ältesten Teile des Hosea-Buches. Bei der Erarbeitung dieser wichtigen These fällt auf, dass die Vf.in ohne eigene Exegese der Texte auskommt und sich häufig auf Ez und Chr als Bezugsrahmen stützt. Die Arbeit von H. D. Neef zu Ephraim (BZAW 238) wurde gar nicht benutzt; deren Ergebnisse sind wohl zu weit von dem Vorgetragenen entfernt.

Kap. 5 „Die Abfolge der buchinternen Diskussionen in Hos 1–3" (73–99) wendet sich dann der Frage nach dem Bucheingang und möglichen alten Stoffen in diesem Teil zu. Das Ergebnis ist, dass 1,2b-4.6 als älteste Schicht innerhalb Hos 1–3 anzusehen ist, die aber frühestens nachexilisch ist. Sie wurde sukzessive bis in die Zeit des samaritanischen Schismas erweitert, wobei 3,5 einen noch späteren Kommentar nachträgt, der Samaria wieder positiv sieht. Damit soll erwiesen werden, dass es keine eigenständige Hosea-Überlieferung gegeben hat; der älteste Teil in Hos 1 sollte dazu dienen, angelehnt an Jes 8 den anonymen prophetischen Redeeinheiten eine Prophetenlegende vorzuschalten (99).

Im nächsten Abschnitt „6. Die älteste Einleitung des Hos-Buches" (100–134) werden die Texte 1,1+2a; 5,1 und 4,1–3 gründlicher untersucht. Es zeigt sich, dass 1,1 zu 1,2b-4.6 (s. Kap. 5) gehören muss. Es entstand so eine am DtrG orientierte Geschichtstheologie. Mit den Höraufrufen 4,1–3* wurde von dieser Prophetenlegende auf die eigentlichen, anonymen Prophetenworte übergeleitet, die ihrerseits durch 5,1* eingeführt waren. Die älteste Sammlung ist demnach bis weit in die nachexilische Zeit hinein anonym überliefert worden, dies analog zu DtJes. Ob es einen namensgebenden Propheten „Hosea" je gegeben hat, kann nicht begründet er- oder abgewiesen werden. Wichtiger ist, dass die legendarische Gestalt aus Hos 1 offenbar als judäische Prophetengestalt zu verstehen ist (133, auch 269).

Kap. 7 „Die Überschrift Hos 5,1* und die dazugehörige anonyme Spruchsammlung" (135–211) stellt den gewichtigsten Abschnitt und gewissermaßen das Herzstück der Arbeit dar. Ausgehend von 5,1 wird zunächst festgestellt, dass diese Überschrift mit 6,4b zusammengehören muss. Da beide Texte oberschichtskritisch zu sehen sind, werden im weiteren Verlauf Texte mit ähnlichen Aussageinteressen gesucht. Gefunden wird in Kap. 5–7* (und 9,8: 10,1–4) eine langsam gewachsene „sozialkritische Konglomeratschicht", deren Genese dann nachvollzogen wird. Nicht ganz transparent ist beim Lesen, wie es zu der Auswahl der jeweils behandelten Texte kommt; hier wären vorangehende flächigere Beschreibungen der Abschnitte und klarere literarkritische Argumentationen hilfreich gewesen.

Im Ergebnis wird eine priesterkritische und prophetenfreundliche Konglomeratschicht erkannt (s. 208 für eine Liste der zugehörigenTexte), die erneut judäische Perspektive zu erkennen gibt. Außerdem wird eine Reihe von „Abfall-Umkehr"-Texten gesehen (5,12–14; 5,15–6,3; 4,9.12; 12,3–7), die in geschichtstheologischer Rückschau den Umkehrwillen des Volkes stärken sollen. Weiterhin gibt es zwei darauf reagierende Schichten mit „samariapolemischen" Zusätzen, die Samarias Schuld und Verstockung in dem Mittelpunkt rücken sollen, vor denen selbst Gottes Heilswillen kapituliert. Schließlich werden auch diese Zusätze durch eschatologisierende Texte kommentiert, die dem Norden gegenüber positiver eingestellt sind.

Die Vf.in bezeichnet selbst das von ihr eruierte Wachstum der Texte mehrfach als „kleinteilig". Das kann man vielleicht als Ausdruck dessen verstehen, dass ihr die eigenen Ergebnisse selbst nicht so ganz geheuer sind – obgleich Verben wie „beweisen", „erweisen" etc. häufig verwendet werden. Tatsächlich überzeugen viele der vorgetragenen Datierungen und Abhängigkeiten hoseanischer Texte von anderen Büchern nicht. Als Beispiel mag auf S. 144f. die Überlegung gelten, dass זִמָּה „Schandtat, Bluttat" in 6,9 von Ez. 22,9 abhängig sein müsse, da das Lexem nur an diesen beiden Stellen mit עָשָׂה „tun, machen" kombiniert wurde – was allerdings ein Allerweltswort ist. Hos 6,9 soll nun wiederum durch 7,3 fortgeführt werden. Da ja erwiesen ist, dass sich der erste Text nachexilischer Herkunft verdankt, soll der in 7,3 angesprochene König der persische Großkönig sein. Folglich müssen alle als noch jünger vermuteten Texte auf Situationen reagieren, die in / nach der persischen Zeit datierbar sind. So entsteht eine Art virtueller Realität eines Samaritaner-Konfliktes, die den Vorteil hat, dass man aus jener Epoche nahezu keine belastbaren Nachrichten hat, die das Bild gefährden könnten.

Ausgehend von ihrer Darstellung der Forschungsgeschichte stellt die Vf.in die Texte des Hoseabuches unter einen Generalverdacht der späten Entstehung. So wurde etwa auf S. 12 gefolgert, dass der Vorwurf einer Vielzahl von Priestern und Altären (4,7; 8,11a; 10,1) erst vom Gebot der Kultzentralisation her denkbar ist. Da es aber im 8. Jh. keine Hinweise auf Kultzentralisation gebe, können die Texte auch nicht aus dieser Zeit stammen. Ob es nicht genau umgekehrt ist, dass Texte wie die genannten mittelbar zu der späteren Idee einer Kultreduktion und dann -zentralisation geführt haben können, wird nicht weiter erwogen (vgl. auch 36 zu Yee). Woher die Deuteronomisten ihrerseits die entsprechenden Ideen hatten, bleibt ungeklärt, sie erscheinen als eine Art theologischer Enzyklopädie, die ohne erkennbare Vorläufer ein fertiges Programm vorlegten. Das aber ist angesichts der langsamen Traditionsveränderungen im alten Orient sehr fraglich.

Im folgenden 8. Kap. „Hos 6,9; 7,3–7 – Der chaotische Bäcker" (212–230) wird zur Suche nach älteren Schichten zurückgelenkt. Die Genese des Abschnittes wird so erklärt, dass 7,8b als Bildwort der ältesten Schicht sukzessive kommentiert und illustriert wird, wobei v. a. die im vorherigen Kap. erkannte priesterkritische Schicht prägend war. Erneut wird von einem konglomeratartigen Wachstum ausgegangen; das kurze Textstück ist in mindestens sechs Stufen gewachsen (vgl. die Übersicht auf S. 230).

Im letzten argumentativen Kap. „9. Die Anfänge des Hos-Buches" (231–260) wird ausgehend von 7,8b, dem zum ältesten Stratum gehörenden Brotfladen-Wort, eruiert ob weitere Texte aus 7,8–12 zum frühesten Textgut des Buches gehören können. Dies trifft für das Bild von der Taube in 7,11a zu (248–250). Beide Bilder sollen aus judäischer Sicht die blamablen Niederlagen des Nordens illustrieren. Erneut wurden diese Texte durch weitere Bilder oder andere Zusätze erweitert (Übersicht auf S. 259f.), so dass von insgesamt 8 Stufen des Wachstums auszugehen ist.

Schließlich werden in Kap. 10 „Ergebnisse – Die Genese des Hos-Buches" (261–278) die Ergebnisse so zusammengefasst und aufbereitet, dass in historischer Abfolge das mutmaßliche Werden des Buches dargestellt wird. Am Ende findet sich auf S. 275–278 eine Zusammenstellung der Texte zu ihren jeweiligen Wachstumsstationen. Literaturverzeichnis und Bibelstellenregister beschließen den Bd.

Die Ergebnisse dieser Arbeit präsentieren ein vollständig anderes als das gewohnte Bild des Hosea-Buches, als das die bisherige Forschung getan hat. Insofern wird ihr große Aufmerksamkeit sicher sein, zumal es eine Fülle von anregenden Detailbeobachtungen gibt. Ohne hier in eine detaillierte Argumentation eintreten zu können, kann ich mir jedoch nicht vorstellen, dass die Ergebnisse umfassend bestätigt werden. Zu sehr sind sie abhängig von einer durchgängigen Verwendung redaktions- und tendenzkritischer Argumentationen, zu denen andere exegetische Einsichten, etwa form- oder traditionsgeschichtlicher Arbeit, nur bestätigende Funktion haben können. So werden zusammengehörige Textzusammenhänge segmentiert und neue Verbindungen aufgrund von mutmaßlichen Tendenzen hergestellt (etwa von 6,9+7,3), die nicht plausibel sind. Auf die Problematik der umfassenden Spätdatierung war bereits hingewiesen worden. Hier wäre noch die Frage zu ergänzen, warum sich die in Teilen veränderte Sprache der Spätzeit, wie man sie etwa bei Jona oder Koh eindeutig finden kann, in den vermuteten Zusätzen aus dieser Zeit nicht findet. Auch eine sichere religions- oder sozialgeschichtliche Verortung der mutmaßlichen Redaktorenkreise fehlt noch. Insofern bleibt auch für die Befürworter der Spätdatierung noch wichtige Arbeit zu leisten.

Rostock Martin Rösel

Exegese NT

Herrenmahl und Gruppenidentität, hg. v. Martin Ebner. – Freiburg i. Br.: Herder 2007. 296 S. (Quaestiones Disputatae, 221), kt € 29,50 ISBN 978-3-451-02221-0

Das Buch, die erste Frucht des gleichnamigen DFG-Projektes am Seminar für Exegese des NT an der Univ. Münster unter der Direktion von Martin Ebner, präsentiert das Symposion vom Februar 2006 in Münster, von wo auch – wenn nicht eigens gekennzeichnet – die Mehrzahl der Beiträge stammt.

Der vom Hg. und Andreas Leinhäupl-Wilke vorgestellte exegetische Neuansatz sucht die ntl. Herrenmahlsfeiern streng historisch und kulturwissenschaftlich „aus ihrer Zeit heraus zu verstehen und deren eigene Identitätskonstruktionen freizulegen." (11)

In einer ersten Standortbestimmung deuten Friederike Nüssel / Heidelberg und Dorothea Sattler im ökumenischen Verbund u. a. folgende Lösungsansätze an: Nicht die Kirchen, sondern Jesus Christus lädt ein, die Ämterfrage hat nur begrenzten Stellenwert, die Realpräsenz ist von lutherischer Seite nie bestritten worden und insgesamt haben pastorale Fragen gegenüber ungelösten theologischen Problemen Vorrang.

Der Religionssoziologe Volkhard Krech / Bochum beschreibt „Essen als physiologisches, kulturelles und soziales Handeln" (39), um Mahlfeiern als rituell-religiöse Kommunikation verständlich zu machen und charakterisiert das Ritual als stereotype und gleichzeitig flexible Form einer Interaktion zwischen Personen, Gruppen usw.

Mit einem „Zwischenruf" beschließt Jürgen Werbick den systematisch-theologischen und soziologischen Teil 1 und wirft die Frage auf, ob Reformbewegungen nicht immer wieder dazu neigen, sich selbst gegenüber ‚den Anderen' theologisch zu privilegieren und mittels Denunziationsvokabeln (Magie, *Do-ut-des*-Frömmigkeit) abzugrenzen.

In den exegetischen Grundlagen von Teil 2 zeichnet Martin Ebner am Beispiel des Therapeut/inn/enmahles bei Philo die literarische Technik eines Mahlskripts nach. Mit dem Ideal einer betont asketischen und geistigen Nahrung und ebensolcher Kommunikation auch zwischen den Geschlechtern grenzt sich Philo von den luxuriösen Gastmählern und ausschweifenden Symposien seiner Umwelt ab. Dabei legt er besonderes Gewicht auf den freiwilligen Tischdienst der jungen Männer, um den jungen Juden Alexandriens klarzumachen, „dass sie nur ausgenutzt werden, wenn sie in der Hoffnung auf gesellschaftlichen Aufstieg sich in die griechischen Symposienzirkel einzuklinken versuchen" (86) und sich der dort geübten Knabenliebe ausliefern.

Auch Andreas Leinhäupl-Wilke erkennt in Lk 7,36–50 einen Gegenentwurf zu den Gastmählern seiner (städtisch-hellenistischen) Umwelt, in der Hetären ihre Dienste anbieten, ja die „Sieben plus Zwei (nämlich Abendmahl und Emmaus)" Mahlepisoden (115) des dritten Evangeliums werden förmlich zu dessen Leitmotiv mit der Botschaft: Gemeinsames Essen sprengt soziale und religiöse Grenzen und ist als Ausdruck erfahrener Sündenvergebung zu werten. Womit sich Franz Mussners Resümee aus dem Galaterkommentar bestätigt: „Das Wesen des Christentums ist ‚miteinanderessen'". Wir hingegen stehen in Gefahr, „die Mahlkonzeption außer Acht zu lassen, für die Jesus einsteht." (119)

Michael Theobald / Tübingen aktualisiert das „Zwei-Typen-Modell" Hans Lietzmanns[1] und bezieht den Anamnesis-Befehl *(„tut dies zu meinem Gedächtnis!")* auf ein verchristlichtes Paschafest mit *jährlichem* Todesgedenken, während die *tägliche* Tischgemeinschaft die galiläische Mahlpraxis Jesu, österlich transformiert, weiterführt. Die ursprünglich eigenständige „Kultätiologie" des Abendmahlberichtes wurde erst in einem zweiten Stadium in die Passionsgeschichte eingebaut und hat in der frühen Kirche nur eine begrenzte Reichweite.[2] Paulus hingegen bringt sie zweimal (1 Kor 10,16f; 11,20–23) zum Einsatz, um gerade von Jesu Tod her das kritische Sinnpotential der Eucharistie für die Gemeinde zu entfalten.

Für Gerd Theißen / Heidelberg stehen Rituale quer zur Zeit und unterbrechen sie. Sie dienen der Angstabwehr und Euphorisierung bzw. machen alltägliche Erfahrungen durchsichtig für jenen Grund, der unsere Lebenswelt trägt und Vertrauen ermöglicht. Zu unterscheiden sind normal- und extremreligiöse Riten, sprich: sakrale Mähler in Form von Agapen und das „sakramentale" Abendmahl mit Todesgedenken. Beide Mahltypen können offensichtlich eine Zeitlang koexistieren, wobei Letzteres anfangs in manchen Gemeinden nur selten gefeiert und aus Gründen der Synchronisierung vom Vorabend des Pascha auf dieses selbst verlegt wird. Paulus jedoch unterstellt jedes christliche Mahl der *theologia crucis*, was u. a. mit ein Motiv dafür sein mochte, die Leitung dieser Sakramentalmähler mit ihrer „Aura des Unheimlichen" schließlich Bischöfen und Presbytern vorzubehalten. (185)

Im Zwischenruf am Ende dieses Hauptteiles beschreibt Stefan Schreiber die Attraktivität ntl. Mahlgemeinschaften damit, dass sie urchristliches Gemeinschaftsleben „realsymbolisch" kommunizieren und Einheit über die eigene Gruppe hinaus stiften. Damit verschiebt sich die heutige Frage, „wer unter welchen Bedingungen am eucharistischen Mahl teilnehmen *darf*", vielleicht auf die ernüchternde Wahrnehmung, „wer heute überhaupt noch an unserem Mahl teilnehmen *will*". (191)

[1] Ders., Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie (AKG 8), Berlin ^{3}1955.

[2] Vgl. Apg 20,7–12; Did 9f.

In den historischen Entwicklungen von Teil 3 behandelt Thomas Kaufmann / Göttingen die frühe Reformation: Luther wollte die Kommunion *sub utraque* eigentlich durch ein Konzil verhandelt wissen und legte auch später Wert darauf, möglichst die Gemeinde als ganze am Abendmahl zu beteiligen. Karlstadt jedoch forcierte den Laienkelch zur zentralen Heilsfrage und zum Bekenntnisakt schlechthin. Der Vielfalt abendmahlstheologischer Konzeptionen entsprachen unterschiedliche Kirchenmodelle: Der „linke" reformatorische Flügel feierte ohne formelle Leitung, mit Alltagsgeschirr und normalem Brot und Wein, die täuferischen Kommunitäten versuchten den Ritus selbst zu gestalten usw., während Luther die Gemeinde vom leiblich anwesenden Christus gesammelt und in ihrer geschlechtlichen und ständischen Identität begründet sieht.

Benedikt Kranemann / Erfurt analysiert unter dem Titel „Von der Privatmesse zur Gemeinschaftsmesse" die Liturgische Bewegung Anfang des 20. Jh.s mit ihren geschichtlichen und philosophischen Hintergründen, Schauplätzen und Vordenkern, welche dazu beitrugen, den Gemeinschaftscharakter der katholischen Liturgie wieder neu zu entdecken. Nur ein Beispiel: Schon 1942 kam Joseph Andreas Jungmann mit seinem Programm: „Christus – Gemeinde – Priester" der vorliegenden Projektidee ziemlich nahe. (Wer diese Entwicklung zum Teil noch selbst miterleben durfte, liest den Beitrag mit besonderer Emotion).

Provokant fragt Hubert Wolf in seinem Zwischenruf, ob die Beschäftigung mit Geschichte in der Theologie folgenlos bleiben darf bzw. ob etwa der Auferstandene sich dogmatisch korrekt verhalten hat, als er mit den unverständigen Emmausjüngern das Brot brach.

Teil 4 bietet eine „Analyse momentaner Praxis". Dazu legt Karl Gabriel die Zahlen der Gottesdienstbesucher/innen in beiden Großkirchen seit 1950 vor und schildert exemplarische Identitätskonflikte in den ökumenischen Beziehungen, v.a. unter den Vorzeichen einer neuen Gehorsamswilligkeit unter katholischen Geistlichen.

Reinhold Zwick interpretiert den Film *La Última Cena* des kubanischen Regisseurs Tomáz Gutiérrez Alea aus dem Jahr 1976: Dort inszeniert sich ein Zuckerrohrplantagenbesitzer vor seinen Sklaven als fußwaschender Jesus, was infolge pervertierter Absicht und verweigerter Konsequenzen zur Katastrophe führt.

Im abschließenden Zwischenruf erinnert Udo Fr. Schmälzle vor dem Nord-Süd-Konflikt an den – Gregor dem Großen zugeschriebenen – Satz: „Der Bischof von Rom ist nicht würdig Eucharistie zu feiern, solange in Rom einer des Hungers stirbt" (280) und äußert die Überzeugung, dass heute viele Christ/inn/en nicht aus Desinteresse fernbleiben, sondern weil sie „die Sinn- und Glaubwürdigkeitsfrage an unsere eucharistische Praxis stellen." (281)

Im Ausblick schlägt der Hg. mit fünf Thesen einen Bogen zur heutigen Situation und plädiert für mehr Transparenz, indem die ökumenischen Verhandlungspartner/innen zu ihren theologischen Positionen hinzu auch die jeweiligen kirchlichen Eigeninteressen, Ängste und den Anspruch auf Definitionshoheit offenlegen.

Es ist schwierig bis unmöglich, das Buch in seiner ganzen Fülle und Bandbreite gebührend vorzustellen. Anregungen und Impulse enthält es genug, wenn z.B. Michael Theobald den Abendmahlsbericht als „Meta"-(Referenz)text einstuft, der kein Drehbuch für ein priesterliches „Rollenspiel" bereitstellt. (164) Doch nicht die gängigen amts- und eucharistietheologischen Fragen bilden den Gegenstand der Untersuchung, sondern das religiös motivierte Essen von „Gruppen", konkretisiert in der Feier des „Herrenmahles". Dringlichkeit und Effizienz eines solchen Ansatzes liegen auf der Hand, obwohl den katholischen Gemeinden im Gottesdienst schon wieder öfters der Rücken zugekehrt wird. Womit allerdings die Frage entsteht, was mit dieser erneuten Wende sichtbar gemacht soll bzw. welche Qualität die seit dem Konzil offenere Liturgie mit Volksaltar oder dem jetzt derogierten „für alle" eigentlich hatte: War vielleicht „Christus ein Sündendiakon"? (Gal 2,17)

Das Symposion, in das von Anfang an auch die Ökumene und die Frauen einbezogen waren, wurde sorgfältig geplant und ediert.[3] Die Anlage der Quaestio ist wohltuend gegenüber allzu systematischen bis monographischen Entwürfen. Dennoch kündigen sich gelegentlich Aspekte an, die noch weiter zu verfolgen wären: Während z.B. reformatorische Bilder ansatzweise in die Interpretation der Abendmahlstheologie einbezogen sind (208f) und der aufschlussreichen Filminterpretation eine „kleine Typologie der Kino-Mähler" vorangestellt wird (256–259), vermisst man entsprechende Hinweise auf das reiche frühchristliche Bildmaterial zur „Fischeucharistie".[4] Mit den literarischen Quellen allein kann jedoch die Geschichte vom doppelten Ursprung der Eucharistie nicht wirklich weitergeschrieben bzw. für die Praxis fruchtbar gemacht werden.

[3] Editorische Mängel sind selten: z.B. Verse statt Ferse (103), ökonomische statt ökonomischen (111), der Beistrich nach Didache steht zuviel (176), erheblich statt erhebliche (238), Leibe statt Leib (280), Identitätsbewusstein statt Identitätsbewusstsein (285). Die Abteilung Passam-ahl (im Zitat auf 130) ist trotz neuer Rechtschreibung ein Unding.

[4] Vgl. P.T. „Das ist mein Leib". Neue Perspektiven zu Eucharistie und Abendmahl, Düsseldorf: Patmos 2005, 115–119.

Naturgegeben steht im „Land der Reformation" die Ökumene mit der evangelischen Christenheit als besonders brennend an. Dennoch wäre m. E. stärker herauszustreichen, dass *alle* Kirchen zur Reform und ebenso der Reformation verpflichtet sind, während Rom die Volkssprache im Gottesdienst bzw. eine originalgetreue Bibelübersetzung gerne der *latina veritas (et unitas?)* nachordnen möchte. Ferner verdiente der Umstand Beachtung, dass die orientalischen Kirchen infolge Verfolgung und Emigration in unseren Breiten bereits stärker vertreten sind als in ihrer Heimat (wovon die Öffentlichkeit anscheinend nur bei Anstellung von verheirateten Priestern Notiz nimmt). Auch mit ihnen – und nicht nur mit dem Islam – muss eine Verständigung darüber erzielt werden, wie antiker biblischer Glaube und moderne Welt zusammengehen. Und sollte nicht auch, wenn es um den Sinn jesuanischer Eucharistie geht, gerade das Judentum stärker einbezogen werden als dies mit einer christlichen Relecture seines Außenseiters Philo geschehen kann? Katholische Eucharistiefrömmigkeit hat ja nicht nur eine gegenreformatorische Spitze, sie projizierte ihre eigenen Schatten sogar bevorzugt auf das Judentum. Doch ist (auch kirchliche!) Identitätsfindung nur über den dornigen Weg einer gründlichen Analyse und Bewusstmachung des Verdrängten möglich.

Speziell zur Geschlechterfrage: Die beiden Frauenstimmen im dominanten Männerchor klingen authentisch, engagiert und kompetent, bisweilen jedoch verhalten und spiegeln so wohl nicht die kirchlichen Realitäten wider. Abgesehen davon, dass „die Frauen" die Mehrheit der Gottesdienstbesucher/innen stellen, haben sie denn katholischerseits in Fragen der Kirchenleitung schon ganz resigniert bzw. werden sie mit einer solchen Forderung nur weiterhin aus der Kirche „hinauskomplimentiert"?

Das Buch, voran sein Hg., scheut nicht Kritik wie in Fragen der Sukzession bzw. Macht (11 und 290f), es deutet auch einige Verwund(er)ung über die Maßregelung ökumenischer Vorstöße bzw. zur Situation der wiederverheirateten Geschiedenen an, manches bleibt eher akademisch verklausuliert, die Frage der Priester ohne Amt z.B. scheint nicht besonders dringend. V. a. aber sollte jenen oft mehr als 90 Prozent der (noch) Gläubigen, die nicht einfach aus gesellschaftlichen Veränderungen und Bequemlichkeit den Kirchgang meiden, sondern weil sie mit den offiziellen Deutemustern (Opfer, Sühnetod, Transsubstantiation usw.) und antiquierten Feierformen wenig anzufangen wissen, vermehrt Aufmerksamkeit geschenkt werden. Womit nicht nur ein pastorales Problem benannt ist, sondern eine hermeneutische Grundsatzfrage.

Kirchliche Strukturreformen sind überfällig. Dazu müssen alle wieder zurück an den Start und d.h. zu den Quellen, um den eigenen Standort und die weiteren Wegstrecken des Glaubens neu zu vermessen, ehrwürdige Traditionen hin oder her! Eines jedoch zeichnet sich nach diesem ersten Befund schon deutlich ab: Die biblischen Texte begründen nicht nur *eine* Weise eines christlichen Miteinander, gerade in Fragen des Herrenmahles. Also wird es auch in Zukunft mehrere kirchenfähige Wege geben (müssen), um dem einen gemeinsamen Ziel näher zu kommen.

Graz Peter Trummer

Frankemölle, Hubert: **Frühjudentum und Urchristentum**. Vorgeschichte – Verlauf – Auswirkungen (4. Jahrhundert v. Chr. bis 4. Jahrhundert n. Chr.). – Stuttgart: Kohlhammer 2006. 446 S. (Studienbücher Theologie, 5), br. € 32,00 ISBN: 3–17–019528–X

Mit diesem „Studienbuch" legt der Neutestamentler Hubert Frankemölle ein Kompendium vor, das vieles zusammenfasst, was er in den letzten vierzig Jahren an neuen Einsichten über das Verhältnis zwischen Judentum und dem neu entstehenden Christentum in der Antike gewonnen hat. Manches davon hat er an anderer Stelle begründet, so dass Leserinnen und Leser sich in diesem Paperback häufig mit auf den ersten Blick (!) apodiktisch scheinenden Aussagen konfrontiert sehen („dass […] das Christentum sich als eine der Reformbewegungen des vielfältigen Judentums ab der Zeitenwende entwickelte, das pharisäische […] Judentum aber in vielfacher Weise vom entstehenden Christentum geprägt wurde." 23). Es handelt sich dabei um nichts weniger als den selbstbewussten Versuch, beides, Christentum und Judentum, als ein dem Ereignis von 1054 vergleichbares „Schisma" (ebd.) einer einzigen Religion zu betrachten, das bis heute andauert. Der Untertitel „4. Jahrhundert v. Chr. bis 4. Jahrhundert n. Chr." ist in diesem Sinne als eine Forschungsthese zu verstehen: Genauso wie das Schisma zwischen Ost- und Westkirche das Ergebnis eines jahrhundertelangen Prozesses und nicht eines einzigen

Ereignisses war, so ist die Trennung der „fraternal twins" (Alan Segal) Judentum und Christentum für den Vf. ein langer und vielschichtiger Vorgang gewesen. Auch eine Reduktion dieses Prozesses auf die Neuorganisation der Kultgemeinden nach der Zerstörung des Tempels und der Stadt Jerusalem durch die Römer im Jahre 70 n. Chr. lehnt er mit guten Gründen ab.

Man sollte sich deshalb nicht wundern, dass hier keine Geschichte des Judentums und Christentums vom 4. Jh. v. Chr. bis zum 4. Jh. n. Chr. vorgelegt worden ist, wie es der Titel vielleicht suggerieren könnte. Inhalt des Buches sind das Christentum (bzw. das „christliche Judentum") der neutestamentlichen Schriften und seine Vorgeschichte sowie einige ausgewählte historische Fakten und christliche Schriften der nachneutestamentlichen Zeit, die für dieses Verständnis als hilfreich erachtet werden wie etwa Markion und Justin. Streckenweise werden hier die Ergebnisse aus anderen Studien wie etwa des Matthäuskommentars des Vf.s in straffer Form dargeboten, so dass dieses Studienbuch auch einen guten Einstieg in die stärker spezialisierte exegetische Literatur zum Thema bietet. Für einige Teile v. a. der „Vorgeschichte" dieser Trennung bietet das Buch aber auch einen materialreichen historischen Überblick.

An gewisse Eigenarten der Darstellung gewöhnen sich die Leserinnen und Leser sicher rasch: So die häufigen Verweise auf das 2. Vaticanum, das offenbar die Identität des aus der Konzilsgeneration stammenden Vf. stark geprägt hat. Es wird Leserinnen und Leser geben, die dieses Buch als einen informierten Kommentar zur Konzilserklärung *nostra aetate* von 1965 lesen und dafür dankbar sind. Für alle anderen trägt das für das eigentliche Thema ebensowenig aus wie etwa die Mitteilung von persönlichen Distanzerfahrungen aus dem Westmünsterland der 1950er Jahre für die Geographie Palästinas (89). Diese kleinen Eigenheiten lassen andererseits die Persönlichkeit eines akademischen Lehrers hinter den Texten plastisch hervortreten, dem man gerne immer wieder persönlich zuhören möchte, was dem Lesevergnügen dieses Buches zweifellos zugute kommt. Und die Lektüre ist ein Vergnügen! Etwas schwieriger wird die Angelegenheit freilich, wenn sich diese Lebensthemen des Vf. zu sehr über die antiken Quellen legen, was glücklicherweise nur sehr selten geschieht: So z. B. ergibt sich aus dem Plädoyer für die gegenseitige „Offenheit" des heutigen Christentums und Judentums (ein Lieblingsbegriff des Vf.s) hin und wieder eine vielleicht zu starke Betonung der vermeintlichen gegenseitigen „Offenheit" antiker Christen und Juden. Beim Kirchenvater Johannes Chrysostomus etwa eine solche Offenheit zu suggerieren, erscheint bei allem Respekt für den großen Kirchenvater sicher vielen doch etwas übertrieben: „Aus polemischer Schärfe allein lässt sich kein Antijudaismus ableiten" (354) – ob das die Juden Antiochias wohl genauso gesehen hätten?

Zu den faszinierendsten Abschnitten des Buches gehören die Exkurse über den Sabbat und das Essen. Dass nicht nur hier die unterschiedlichen jüdischen, paganen und christlichen Wahrnehmungsmuster von Reinheit und Unreinheit nur am Rande gestreift und kaum grundsätzlich reflektiert werden, erstaunt etwas – vielleicht scheute der Vf. davor zurück, weil er es als Bedrohung der These von der großen Nähe von antiken Juden und Christen wahrnahm? Ansonsten werden die für dieses Thema bedeutenden Faktoren nämlich in großer Vollständigkeit und immer beeindruckend kompetent diskutiert, seien sie historisch-politischer, sozialer, sprachlicher oder theologischer Natur. Als Beispiele seien nur die nationalpolitischen Gründe für eine Trennung von (pharisäischen) Juden und (Juden-) Christen (351 u. ö.) oder die vielschichtige, über weite Strecken parallele und sogar zusammenhängende Entwicklung des Kanons genannt (381; vgl. dazu die These Adolf-Martin Ritters von 1994 – auch an dieser Stelle überrascht jedoch die wenig ausgeprägte Wahrnehmung gottesdienstlicher Fragestellungen). Die konsequente Zusammenschau von Christentum und griechischsprachigen Judentum erschließt zahlreiche neue Einsichten und wird zweifellos das eine oder andere eingefahrene (Vor-)Urteil zu korrigieren helfen.

Obwohl an den meisten Stellen den wohlinformierten Urteilen des Vf.s über die Nähe zwischen antiken Juden und Christen zuzustimmen ist, mögen unregelmäßig eingestreute, die antiken Quellen aus heutiger Sicht bewertende Stoßseufzer bei distanzierten Leserinnen und Lesern immer wieder eine oft unnötige Skepsis vor der Objektivität der Darstellung hervorrufen („Hätten Heidenchristen – nicht nur in diesem [sic] Jahrhundert in Deutschland – doch versucht, nach diesem solidarischen Maßstab zu leben [...]", 112). Man sollte dieses Studienbuch vielleicht als eine chronologische *lectio continua* der Suche nach den bleibenden „Einheitsbanden zwischen Judentum und Christentum" (400 u. ö.) ansehen, als eine bisher schmerzhaft fehlende solide Lektürevorlage für akademische Lehrveranstaltungen, in denen es dann auch zu kontroversen und damit ergiebigen Diskussionen kommen darf und sollte. Es ist ihm jedenfalls zu wünschen, dass es einen festen Platz auf den Lektürelisten der theologischen Ausbildungsstätten findet.

Einige kleinere Monenda: Dass ein akademisches Lehrbuch heute wirklich noch dem Theodosiusedikt *Cunctos populos* ein „Mailänder Edikt Kaiser Konstantins" an die Seite stellt, ist erstaunlich (22, eine falsche Bezeichnung der älteren Forschung; korrekt dagegen die Formulierungen auf den S. 40 und 434).

Groß ist die Beweislast, die der inzwischen in weiten Teilen der Forschung überholten radikalen Frühdatierung der Ignatianen aufgebürdet wird. Ein solcher Standpunkt verlangte heutzutage jedenfalls eine gute Begründung (auf S. 340 scheint es fast so, als seien dem Vf. selbst unvermittelt Zweifel gekommen, ob eine solche leistbar ist).

Nicht deutlich ist dem Rez. die Stellung des überaus häufig eingesetzten Begriffs der „Identität" geworden (z. B. „dass die Sammlung der ntl. Schriften nicht primär der Absetzung von pharisäischen Gemeinden, sondern der Stärkung der Identität der christlichen Gemeinden in all ihrer Vielfalt diente", 368). Falls der Vf. darunter etwas anderes versteht als eine politisch korrekte Umschreibung der Ausgrenzung Andersdenkender („Eine Abwertung der anderen muss nicht von vornherein mitgegeben sein", 29), wären Leserinnen und Leser dankbar für eine genauere Positionsbestimmung angesichts des immensen Forschungsaufwandes, den dieser Begriff in den letzten Jahren ausgelöst hat.

Schließlich ist sowohl das Stellen- als auch das gemeinsame Personen- und Sachregister viel zu knapp ausgefallen, auch ein Register moderner Autoren vermisst man angesichts des (sinnvollen) Verzichts auf ein Gesamtliteraturverzeichnis. Viele wertvolle Entdeckungen werden eiligen Leserinnen und Lesern so entgehen, was sehr zu bedauern ist.

Bonn Ulrich Volp

Schröter, Jens: **Jesus von Nazaret**. Jude aus Galiläa – Retter der Welt. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2006. 383 S. (Biblische Gestalten, 15), kt € 18,80 ISBN: 978-3-374-02409-4

Als Bd der Reihe „Biblische Gestalten" richtet sich das Jesus-Buch von Schröter an eine breitere Leserschaft. Das prägt Stil und Darstellung, wobei die wissenschaftliche Kompetenz des Autors hinter den Ausführungen stets sichtbar bleibt. Sch. ist schließlich durch eigene Studien zur Evangelienhermeneutik, zum apokryphen Thomasevangelium und zum Stand der Jesus-Forschung gut vorbereitet. In der Einführung (12–68) nimmt er seine Leser/innen in den Reflexionsprozess hinein, indem er ein historisches Bewusstsein schafft und die Möglichkeiten und Grenzen *historischer* Jesus-Forschung absteckt. Dabei hält er deutlich die „Unterscheidung zwischen den Ereignissen des Lebens und Wirkens Jesu einerseits, ihrer Darstellung in den Evangelien andererseits" als anerkannte Voraussetzung heutiger Jesus-Forschung fest (19), was gegen Versuche, die Evangelien als „historisch" zu lesen, bedeutsam ist. Wichtige Einsichten des historischen Zugangs zu Jesus kommen zur Sprache, so die Einbettung Jesu in konkrete soziale und religiöse Kontexte, die Zeitbedingtheit rekonstruierter Bilder von Jesus und das Ziel der historischen Darstellung: „verständlich machen, wie Deutung und historisches Ereignis aufeinander zu beziehen sind" (30). Forschungsgeschichtlich verortet sich Sch. zwischen „historischer Rekonstruktion, die wissen will, wie es ‚wirklich' war, und nachösterlicher Konstruktion, die dies für unerreichbar hält und sich stattdessen an den nachösterlichen Glaubenszeugnissen orientiert" (34).

Informativ ist der Überblick über die vorhandenen Quellen, wobei Sch. zu Recht einerseits die prinzipielle Gleichwertigkeit auch der nichtchristlichen Quellen für die historische Frage festhält (54), andererseits die sachliche Priorität der Evangelien angesichts ihres Alters und ihrer Bewahrung des historischen Kontextes formuliert (59). Nicht eigens zum Thema macht Sch. freilich die Methode seines historischen Fragens; Kriterien zur Beurteilung einzelner Überlieferungen stellt er nicht auf. Allein das Alter der Überlieferung (vgl. 48) genügt nicht immer, wie z. B. die Problematik um die Aussendungsrede (170) zeigt. Und auch „der Maßstab der historischen Plausibilität und Kohärenz der Darstellung", aus dem sich der „immer wieder abzuschreitende [...] Zirkel von Gesamtbild und Einzelüberlieferung" ergibt (60), bedarf weiterer Konkretisierung.

Die Darstellung (69–321) der historischen Gestalt Jesu bildet das Herzstück des Buches. Sachkundig, informativ und gut nachvollziehbar schildert Sch. im ersten Teil (69–133) den historischen Kontext des Judentums im 1. Jh.: Nazaret, Galiläa und schließlich Hauptströmungen des Judentums insgesamt gewinnen so Konturen; aktuell sind die Ausführungen zum Stand der Qumran-For-

schung. In diesen Kontext des Judentums ordnet Sch. auch die Gestalt Johannes des Täufers ein.

Zwei Anfragen stellten sich mir beim Lesen. (1) Wenn Sch. die Herrschaft des Herodes Antipas in Galiläa als „eine Zeit der Stabilität und des inneren Friedens" (101) charakterisiert, ist damit der großen politischen Ebene entsprochen. Die alltäglichen Konfrontationen mit der politischen Herrschaft, erfahrbar z. B. im Steuersystem, werden bei der Mehrheit der jüdischen Bevölkerung ein durchaus kritischeres Bild der politischen Macht erzeugt haben. Die „Erfüllung der prophetischen Verheißungen vom endzeitlichen Frieden" und die „Änderung der politischen Ordnung" (103) gehören m. E. enger zusammen, als Sch.s Darstellung erkennen lässt. (2) Die Taufe des Johannes im Kontext seiner Umkehrpredigt als „symbolische Handlung zur Besiegelung dieser Umkehr" (128) zu beschreiben, stellt m. E. eine Unterbewertung der Taufe dar (die der Tendenz in der Darstellung des Josephus entspricht): Johannes schrieb ihr wohl die tatsächliche *Wirkung* der Reinigung von Sünden zu, die aufgrund der Kürze der verbleibenden Zeit vor dem Endgericht eine längerfristige Lebensänderung ersetzen musste.

Der zweite Teil (133–243) behandelt ausführlich die Ansage der beginnenden Herrschaft Gottes als Zentrum des Auftretens Jesu. Diese Einschätzung teilt Sch. mit einem großen Teil heutiger Jesus-Forschung. Dabei wird Jesus zunächst als Jünger Johannes des Täufers sichtbar (136), bevor die Anfänge seines Wirkens in Galiläa zum Thema werden.

Einige Stichworte können die wesentlichen Inhalte umreißen: Als Ursache für die Trennung vom Täufer und Jesu eigenes Auftreten hält Sch. eine Vision Jesu vom Satansturz (Lk 10,18) für denkbar (143). In Galiläa, dem Territorium des restituierten Israels, wirkt Jesus in der Macht Gottes, die sich in Exorzismen und Heilungen manifestiert. Die soziale Konstellation der Gemeinschaft Jesu im Gegenüber zur galiläischen Dorfbevölkerung führt zu Polarisierungen, Konflikten und Ablehnung. Weiter werden die Bedeutung des Zwölferkreises, die Erneuerung Israels und die Radikalität der Nachfolgeforderung aufgezeigt. Die Innovation des Reinheitsgedankens führt zu einer ausgeprägten Integrationskraft der Botschaft Jesu.

Im Hintergrund der Rede von der Gottesherrschaft steht der frühjüdische Gebrauch der Metapher. Ihr Profil erhält die Verwendung bei Jesus durch die „gegenwärtige Aufrichtung" (196) der Gottesherrschaft und die damit gegebene Gegenwart des Heils, die konkret für „die tatsächlich Bedürftigen" der Zeit Jesu (207) gilt. Verbunden ist die gegenwärtige Erfahrung mit dem Ausblick auf die zukünftige Vollendung, wobei sich die Dynamik dieses Prozesses im Senfkorngleichnis ausdrückt (210–212). Die Gerichtsworte beurteilt Sch. als Bestandteil der historischen Botschaft Jesu. – Bei der Darstellung des Ethos Jesu differenziert Sch. zwischen Weisungen für die engere Nachfolgegemeinschaft und für ganz Israel (214) (was freilich teilweise methodisch schwierig ist, z. B. beim Gebot der Feindesliebe). Jesu Stellung zum jüdischen Gesetz beurteilt Sch. zu Recht als Auslegung (nicht Abschaffung; 231), für die er als Maßstab „die Intention, die hinter dem Gesetz steht" (234), benennt. Bleibt dies auch recht allgemein, konkretisiert Sch. am Beispiel des Reinheitsgebots: Jesus orientiere sich „an der Integration der als unrein Ausgegrenzten innerhalb Israels" (242).

Der dritte Teil (243–266) fragt nach Jesu Selbstverständnis. Bei der schwierigen „Menschensohn"-Problematik entscheidet sich Sch. dafür, den Begriff als Selbstbezeichnung Jesu zu deuten, mit dem Jesus die Besonderheit seines Auftretens und seiner Person „als Repräsentant Gottes" zum Ausdruck brachte (253). Den Titel „Christus" sieht Sch. mit Erwartungen der Zeitgenossen Jesu verbunden (262), nicht von Jesus selbst benutzt, aber auch nicht abgelehnt (263), und „in das eigene Verständnis Jesu von der Königsherrschaft Gottes verwandelt" (264) – was sich freilich auch (und textgemäßer) als Interpretationsleistung der Anhänger Jesu nach Ostern erklären ließe. – Der vierte Teil (266–298) nimmt die Jerusalemer Ereignisse in den Blick.

Einige Akzente: Politisch-taktische Gründe bewogen die jüdische Führung, Jesus an die römische Administration auszuliefern (277), die Jesus schließlich als Aufrührer kreuzigte (285). Als konkreten Anlass bestimmt Sch. die in Tempelaktion und Tempelwort Jesu erfolgende Infragestellung des Tempels, dessen „Funktion angesichts der Unmittelbarkeit Gottes überholt war" (283). Neben diesen eher sozioreligiösen Gründen wären m. E. handfeste politische und wirtschaftliche Interessen, die sich mit dem Tempel als Zentrum der Zusammenarbeit von jüdischer und römischer Führung verbanden, zu berücksichtigen. (Übrigens wurde nach Joh 2,20 *46* Jahre – nicht 64 – am Herodianischen Tempel gebaut: 281). Für Jesu letztes Mahl bietet Sch. eine sehr zurückhaltende (aber plausible!) Rekonstruktion, die sich auf die „Gesten des Verteilens von Brot und Wein" und Jesu Ansage der „eigene[n] Vollendung in der Gottesherrschaft" (vgl. Mk 14,25) beschränkt (292). Die theologische Frage nach einem „Heilstod" Jesu beantwortet Sch. für den historischen Jesus zu Recht klar negativ (297), erläutert diese Deutung der ersten Christen jedoch als „geschichtstheologische Interpretation des Weges Jesu, die auch angesichts seines Todes an der Legitimität seines Anspruchs und der Macht Gottes, die Geschichte zu lenken, festhält" (294).

Der fünfte Teil (298–321) greift auf die Anfänge des christlichen Glaubens aus. Sch. stellt dabei die Kontinuität zwischen vor- und nachösterlichem Jesus in den Vordergrund und betont, dass in der urchristlichen Wahrnehmung der „wirkliche" Jesus keineswegs von dem auf der Basis von Ostern gedeuteten Jesus abgesetzt werden kann (299. 321). Der kritisch erhobene historische Befund dient dann zur Entscheidung, ob Deutungen „als plausibel und hermeneutisch als fruchtbar erscheinen" (321; vgl. 361). Offen bleibt freilich die Rolle der *Erfahrungen* von Ostern. So fällt bei Sch.s knapper Skizze der Traditionen um Auferweckung, leeres Grab (dessen Auffindung sich nicht als historisch erweisen lässt: 308) und Erscheinungen Jesu auf, dass Erscheinungen und Erweckung getrennt behandelt werden und der Erfahrungsgehalt der Erscheinungen nicht angesprochen wird: „Das Wirken Jesu hat bei seinen Anhängern Spuren hinterlassen, die es unmöglich machten, dieses als mit seinem Tod für beendet oder gar für gescheitert zu erklären" (313).

Folgerichtig steht am Ende die Wirkung Jesu (322–362). Sch. vermittelt dabei an ausgewählten Beispielen einen interessanten Eindruck von der kulturprägenden Kraft der Jesus-Tradition und reflektiert abschließend die Möglichkeit eines heutigen Zugangs zu Jesus.

Einzelne Verzeichnisse (363–383) bieten ausgewählte Literatur zum Thema und anschauliches Karten- und Bildmaterial (wobei sich ärgerlicherweise Letzteres nach eingehender Lektüre des Buches aus der Bindung verabschiedete, was freilich nicht dem Autor anzulasten ist).

Gelungen ist Sch. eine in sich stringente und gut nachvollziehbare Darstellung seiner historischen Konstruktion eines Bildes Jesu. Seine Stärke ist zweifellos die hermeneutische Reflexion urchristlicher Überlieferungsprozesse und unseres Umgangs damit (z. B. 298–301). Sein besonderes Interesse gilt den vielfältigen theologischen Entwicklungen, die beim historischen Jesus ihren Ausgang nahmen; die gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse in der Alltagswelt Jesu treten dahinter zurück.

Münster Stefan Schreiber

Dogmatik

Dalferth, Ingolf U.: **Leiden und Böses.** Vom schwierigen Umgang mit Widersinnigem. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2006. 219 S., kt € 16,80
ISBN: 978-3-374-02411-7

Um es gleich vorweg zu sagen: Das Buch hat bei mir einen zutiefst zwiespältigen Eindruck hinterlassen; neben sensibel wahrnehmenden Aussagen über Leidenserfahrungen, denen ich voll und ganz zustimmen kann, stehen theologische Sätze, die ich nicht nachzuvollziehen vermag. Ist das unvermeidbar beim „schwierigen Umgang mit Widersinnigem" (Untertitel)?

Die „hermeneutisch[e] Studie in theologischer Absicht" will „Übervereinfachungen" vermeiden (7), sowohl die, die Böses allein von der Absicht des Täters her verstehen, als auch die, die Leiden schlechthin mit Bösem identifizieren wollen: „Was zählt, ist [zwar] das Leiden der Betroffenen", aber dieses Leiden – auch wenn es widersinnig bleibt – muss nicht „in jedem Fall als Böses verstanden werden" (7). Das ist zwar richtig, aber in der theologischen Deutung des Bösen als ein Überwundenes fallen dann Aussagen, die sich nur schwerlich mit Leidenserfahrungen in Verbindung bringen lassen.

Gegenüber einer Identifizierung von Leiden und Bösem ist Leiden „vorsichtiger als ‚Ort der Erfahrung von Bösem' zu bezeichnen" (29). Als Grundproblem stellt sich dabei die Sinnfrage: „Nicht die Ursachen des Leidens oder die Möglichkeiten seiner Linderung stehen im Zentrum des Interesses, wenn Leiden als Ort der Erfahrung von Bösem bestimmt wird, sondern der *Sinn von Leiden.*" (38) Was im Falle unvermeidlichen Leidens dann „geändert werden kann, ist allenfalls die *Einstellung* zu diesem Leiden: Es muss nicht so erlebt werden, dass man es *nur* als böse erlebt. [...] Nicht die Fakten, ihr Sinn muss sich ändern, und das heißt: Das Böse, nicht das Leiden muss überwunden werden." (92) Dalferths theologisches Interesse an einer Abwehr der „manichäische[n] Abwege der Hypostasierung des Bösen zu einer eigenständigen Gegenwirklichkeit zum Guten" (39) lässt ihn schon im 1. Kap. auf die Privationslehre zurückgreifen, und zwar in Formulierungen, vor denen ich ratlos stehe: „Können wir Böses nicht schon deshalb nicht als solches erfahren, weil es – theologisch geurteilt – als solches nichts ist? [...] Die raffinierteste Hinterlist des Bösen ist, *dass es nicht nur so tut, als wäre es nicht,* sondern *dass es dadurch vorgibt, etwas zu sein, obwohl es nichts ist.* Indem es uns einredet, es sei nicht, tut Böses so, als wäre es nicht, und erzeugt so den Schein seiner Nichtwirklichkeit, der es ihm erlaubt, wirksam zu bleiben, obwohl es nichts ist. Nicht zu sein, ist etwas anderes, als Nichts zu sein. Und dieser Differenz bedient sich das Böse, um unter dem Schein seiner Nichtwirklichkeit eine Scheinwirklichkeit zu etablieren und sein Nichtsein zu vertuschen. Indem es dazu verleitet, es für nicht-wirklich, statt es nicht für wirklich zu halten, schafft es sich die Gelegenheiten, wirklich zu werden, obwohl es in Wirklichkeit nichts ist. Es verbirgt, was es ist: *Nichts, Vernichtetes* und *Überwundenes,* und gibt vor, etwas zu sein, indem es anderes Böses wirken lässt, ohne dabei selbst in seiner Nichtigkeit wahrgenommen zu werden." (39f) Lässt sich im Angesicht von Auschwitz wirklich noch sagen: „Böses ist ganz und gar Phänomen, also ausschließlich darin wirklich, dass es für jemanden in Erscheinung tritt, dessen Leben es schädigt, und seine Wirklichkeit als Phänomen ist durch und durch parasitär. Das heißt zum einen: Böses tritt immer nur an und mit etwas anderem in Erscheinung und zehrt ganz und gar von der Wirklichkeit des Mediums, dessen es sich bedient. [...] Aber – und das ist das andere – Böses tritt daran nicht als solches in Erscheinung, sondern wiederum nur indirekt dadurch, dass durch dieses Medium das Leben derer pervertiert wird, die mit ihm zu tun haben, indem sie dadurch etwas tun oder erleiden, was böse ist. [...] Kurz: *Böses ist, indem Böses gewirkt wird,* und Böses wird gewirkt, indem etwas oder jemand ein an-

deres oder sich selbst böse macht, also zu etwas, von dem gilt, dass es nichts ist, nicht sein soll und vernichtet und überwunden zu werden verdient." (40f) In Bezug auf den kranken Organismus, den D. als Beispiel hier heranzieht, mag das ja einleuchten: Ohne Organismus keine als böse zu beurteilende Krankheit. Aber was ist in Bezug auf Auschwitz die Wirklichkeit, an der das Böse sich als parasitäres Phänomen heftet und von dem es zehrt? Besagt der letzte Satz, dass die Wirkungen des Bösen als Erscheinung an anderem nur Bestand haben, weil und solange wir uns oder etwas als böse bestimmen (machen)? Und was besagt dann die angedeutete Differenz zwischen Nichts, Nicht-sein-Sollen und Vernichtung / Überwindung des Bösen?

Wo Leiden und Böses in dieser Weise unterschieden (geschieden?) werden, kann Leiden in seiner erdrückenden Schwere und Sinnlosigkeit wahrgenommen werden: „Der Sinn, den ein Betrachter dem Leiden anderer zuspricht, steht in einer fundamentalen Inkongruenz zu deren Erleben und wiegt in keiner Weise die erlebte Sinnlosigkeit und Sinnwidrigkeit des Leidens für die Betroffenen auf. Bei Sinngebungsversuchen verhalte ich mich zum Leiden, auch zu meinem eigenen Leiden, wie ein anderer: Ich suche nach einer Sinn-Form, in der das Sinnlose und Sinnwidrige für mich überhaupt erst zu etwas wird, zu dem ich mich verhalten kann. Aber was immer dabei gefunden werden mag, es ist eine Sinnform des Sinnlosen, die nicht die erlebte Sinnlosigkeit des Leides, sondern nur den Umgang mit ihm sinnvoll machen kann." (115) Die christlich-theologische Deutung ist nun eine bestimmte Weise, in der Leiden und Böses in Beziehung zueinander und zu Gott gebracht werden: „Wie sich dem christlichen Glauben der Sinn von Gott in der Überwindung des Bösen und eben damit zugleich der Un- und Widersinn des Bösen erschließt, so erschließt seine Deutung des Leidens im Bezug auf Böses den Sinn des so gedeuteten Leidens als den Un- und Widersinn jeden Versuchs, unvermeidbarem Leiden einen Sinn abgewinnen oder vermeidbares Leiden als sinnvoll rechtfertigen zu wollen." (175) Nicht um eine (un-)mögliche Sinndeutung ist es dem christlichen Glauben zu tun, sondern um „eine *andere Einstellung zum Leiden*" (180), die der „Einsicht in die *Überwindung und Überwindbarkeit des Bösen*" entspringt (184) „im Licht von Kreuz und Auferweckung Jesu Christi": „Nicht das Ende des Leidens, sondern das Ende des Bösen ist der Kern der christlichen Botschaft" (198) (was natürlich den Kampf gegen das widersinnige Leiden nicht aus-, sondern einschließt).

Die Einsicht, dass trotz aller gegenstehenden Erfahrungen Leiden und Tod „ihren Stachel des Bösen verloren" haben, „weil sie nicht von Gottes Leben und Liebe trennen können" (202 Anm. 195), diese Einsicht, die „allein als Versicherung Gottes gewiss ist" (206), führt in das „*existentielle Grundproblem christlichen Glaubenslebens*": die „fundamentale Diastase zwischen erlebter und geglaubter Wirklichkeit" (204), die die christliche Hoffnung der „Anfechtung" aussetzt als dem „Abgrund, in dem alle Hoffnung versinkt" (207); anders als das „Gotterleiden der mystischen Tradition" (209) ist sie „ein gänzlicher Verlust Gottes" (210): „Gott wird in der Anfechtung nicht nur dunkel, sondern er selbst ist derjenige, der diese Dunkelheit erzeugt" (211). Die Erfahrung der Anfechtung führt daher zu der Aussage: „Gott selbst steht gegen Gott" (212). Die Rede vom leidenden Gott will D. zufolge nicht das Theodizeeproblem entschärfen, „sondern es bis zur Unerträglichkeit [...] verschärfen: An Gott leidet nicht nur der Mensch, sondern Gott leidet an sich selbst." (213) Eben das ist die Grundaussage christlicher Kreuzestheologie: „Gott liegt mit sich selbst im Streit, und demgegenüber ist jeder Streit des Menschen gegen Gott von kaum zu überbietender Harmlosigkeit. Selbst der aggressivste Atheismus und Antitheismus sind Unendlichkeiten von Lichtjahren von der Schärfe des Widerspruchs entfernt, in dem Gott sich gegen sich selbst wendet. Dieser Widerspruch lässt sich durch keinen Theismus widerlegen, sondern kann nur im Streit von Gott gegen Gott selbst ausgefochten werden. In diesem Streit steht alles auf dem Spiel, nicht nur alles Wirkliche, sondern auch alles Mögliche. Geht es doch um Gottes Göttlichkeit, also um das, was Gott zum Schöpfer und den Schöpfer zu Gott macht. Göttliche Selbstvernichtung oder Verheißungstreue, unzerstörbare Liebe zu dem Anderen seiner selbst oder göttliche Selbstzerstörung – das ist die Frage." (214f) Der Ausgang dieses Streits und die Antwort auf diese Frage ist das Wort vom Kreuz: „Weil Gott sich gegen Selbstverdunklung und Selbstvernichtung und für die Selbstfestlegung auf seine Lebensverheißung für seine Schöpfung entscheidet, ist nicht der Tod Gottes, sondern die Liebe zum Anderen das Resultat des göttlichen Selbst-Streites und der Inhalt des Wortes vom Kreuz." (215)

D. hat einen Entwurf vorgelegt, an dem man sich reiben muss. Höchst empfehlenswert ist seine Kritik aller von außen kommenden Sinndeutungsversuche des Leidens, die diesem seine Negativität und Sinnwidrigkeit absprechen wollen (110–116 [im Anschluss an E. Levinas], 199f); ebenso empfehlenswert ist die Kritik etwa an naturalistischen (evolutionstheoretischen) Deutungen des Bösen (75–83), und vieles andere noch wäre positiv hervorzuheben. Jedoch erscheint mir die theologische Deutung von Leiden und Bösem zu steil und abgehoben von aller irdisch-menschlichen Erfahrung und Geschichte. Darum wird die „Anfechtung" dermaßen betont, dass sie sogar in Gott hinein verlegt werden muss – und alles überbietet, was Menschen je widerfahren kann. Mir scheint in der Tradition dialektischer Theologie zu viel Entgegensetzung von Gottes Wort und Zusage der Überwindung des Bösen und weltlicher, d.h. geschichtlich-gesellschaftlicher Erfahrung des Leidens gegeben zu sein. Begründet ist diese Entgegensetzung m. E. in der theologischen Angst vor einem manichäischen Dualismus, die (mit einer Formulierung von J. B. Metz gesagt) aus der Heillosigkeit der Zeit in die Zeitlosigkeit des Heils zu flüchten sucht – ein Problem, das D. wohl selbst sieht, da er am Ende des Bdes die Einbeziehung der Kontingenz des Individuellen und Anderen in die Geschichte von Gottes Verhältnis zu Welt und Mensch betont (217f). Wie sähe eine Theologie und ihre Rede von Leiden und Bösem aus, die diese Einbeziehung des Kontingenten in die Rede von Gott selbst einträgt?

Münster Hans-Gerd Janßen

Feil, Ernst: **Die Theologie Dietrich Bonhoeffers.** Hermeneutik – Christologie – Weltverständnis. Fünfte, durch ein aktuelles Geleitwort erweiterte Auflage. – Münster: LIT 2005. S. 443 (Studien zur systematischen Theologie und Ethik, 45), br. € 39,90 ISBN 3–8258–8877–0

Ernst Feils Buch *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik – Christologie – Weltverständnis*, erstmals 1971 erschienen und nunmehr in der fünften Auflage vorliegend, darf als ein Standardwerk zur Bonhoeffer-Forschung gelten. Die aktuelle Auflage ist durch ein Geleitwort erweitert (I-XVI), welches die neuere Bonhoefferliteratur einbezieht und über Tendenzen der Bonhoeffer-Forschung berichtet. Weiterhin ist das Nachwort zur vierten Auflage (400–429) abgedruckt, während der Haupttext selbst unverändert gelassen ist. So sind es das Geleitwort sowie das Nachwort zur vierten Auflage, in denen F. die neuere Forschung zur Theologie in der ersten Hälfte des 20. Jh.s aufarbeitet und in deren Kontext er seine Bonhoeffer-Deutung von 1971 stellt. Das Buch zielt auf eine Rekonstruktion von Bonhoeffers Weltverständnis (12 u. ö.), wie es insbesondere in den späten Briefen aus der Haft in den Formeln von der ‚mündig gewordenen Welt' und einem ‚religionslosen Christentum' seinen Ausdruck fand. Diese Themenstellung wird von F. auf dem Hintergrund einer Gesamtdeutung des Werkes von Bonhoeffer bearbeitet, die sich von der These einer kontinuierlichen Entwicklung des Denkens Bonhoeffers leiten lässt (323). Mit seiner These von der Einheitlichkeit und kontinuierlichen Entwicklung von Bonhoeffers Theologie widerspricht F. Deutungen der Theologie Bonhoeffers, welche insbesondere in dessen Spätwerk, den Fragmenten aus der Haft, einen Umbruch und eine Neuorientierung in dessen Denken auszumachen meinten.

Da Bonhoeffers Weltverständnis auch und gerade da, wo es ihm um ein religionsloses Christentum in einer mündig gewordenen Welt geht, christologisch fundiert ist, kann dieses nicht ohne die Christologie expliziert werden. Die Christologie Bonhoeffers setzt wiederum dessen Theologieverständnis voraus. Damit ergibt sich der Aufbau der Studie in ihren drei Hauptteilen zwingend aus der Zielsetzung, das Weltverständnis Bonhoeffers auf dem Hintergrund seiner Theologie zu rekonstruieren. Der erste Teil erörtert unter der Überschrift *Bonhoeffers hermeneutischer Ansatz: Die Theologie im Dienste christlicher Praxis* (21–133) Bonhoeffers Theologiebegriff sowohl in einer genetisch-werkgeschichtlichen als auch in einer systematischen Perspektive. Der zweite Teil, *Jesus Christus als Mitte und Mittler* (135–220), thematisiert in einer werkgeschichtlichen Sicht die Entwicklung von Bonhoeffers Christologie und der dritte Teil, *Religionsloses Christentum in einer mündig gewordenen Welt* (221–396), der wiederum eine entwicklungsgeschichtliche mit einer systematischen Zugangsweise verschränkt, ist schließlich dem Weltverständnis gewidmet. Der Aufbau der Untersuchung ist stringent, und überzeugend gelingt es F., die kontinuierliche Entwicklung von Bonhoeffers Weltverständnis im Kontext von dessen Theologie und Christologie auszuführen.

F. setzt ein mit einer Interpretation von Bonhoeffers Theologieverständnis, wie es von diesem in seiner Diss. *Sanctorum Communio* sowie in seiner Habil.schrift *Akt und Sein* entfaltet wird. Bonhoeffer entwickelte, wie andere Theologen seiner Zeit, sein Verständnis von Theologie und Glaube in Absetzung vom Idealismus und der diesem folgenden Theologie des modernen Protestantismus. Hieraus resultiert sein Verständnis des Glaubensaktes als einem konkreten (114) und aus seinen Inhalten unableitbaren Aktes. Der Glaubensakt wird von Bonhoeffer aktualisiert, mit der kontingenten Begegnung mit dem Anderen verbunden und als ein ethisches Wirklichkeitsbewusstsein verstanden (32 u. ö.). Die unableitbare Begegnung mit dem Anderen fungiert wie bei anderen zeitgenössischen Autoren, etwa bei Friedrich Gogarten oder Eberhard Grisebach, nicht nur als Kritik am Individualismus und einer als atomistisch erfahrenen modernen Kultur, sondern zugleich als Konstitutionsort eines ethischen Wirklichkeitsbewusstseins, welches auf die Normativität der jeweils aktualen Situation zielt. F.s Deutung des ethisch ausgerichteten Theologieverständnisses von Bonhoeffer macht implizit bereits von der Christologie Gebrauch, welche im zweiten Teil rekonstruiert wird, denn die Ekklesiologie Bonhoeffers, wie sie von diesem in seiner Diss. in Auseinandersetzung mit konkurrierenden theologischen Positionen ausgeführt wird, wird von ihm im Verlauf seiner theologischen Entwicklung immer mehr christologisch fundiert (69). Der Rekonstruktion von Bonhoeffers Christologie ist der zweite Hauptteil der Studie gewidmet. Dabei verfährt F. so, dass er von der frühen Diss. ausgeht und die Entwicklung von Bonhoeffers Christologie bis hin zu den Briefen aus der Haft verfolgt. Herausgearbeitet wird dabei nicht nur die zunehmende Bedeutung der Christologie für Bonhoeffer, sondern auch deren konstitutive Bedeutung für das Weltverständnis in den Fragmenten zur *Ethik* und in *Wider-*

stand und Ergebung. Wahres Wirklichkeitsbewusstsein und damit der wahre Weltbezug des Glaubens werden von Bonhoeffer in der Christologie beschrieben. „Der Rekurs auf Jesus Christus und sein Kreuz gibt für Bonhoeffer die Lösung der Frage nach einem umfassenden christlichen Weltverständnis." (190) Die auf Menschwerdung, Kreuz und Auferstehung zugespitzte Christologie beschreibt damit bei Bonhoeffer kein historisches Objekt, sondern die aktuale Entstehung des Glaubens als einem reflexiv gewordenen konkret-ethischen Weltbewusstsein. Allein in einem solchen Verständnis des Glaubens kann die von F. allerdings immer wieder nur behauptete Lösung der Frage nach einem umfassenden christlichen Weltverständnis sowie der Kern der These von einem religionslosen Christentum gesehen werden. Auch das Geschichtsthema, welches von F. in seiner Relevanz zwar betont (199–205), aber kaum ausgeführt ist, dürfte bei Bonhoeffer seinen Fokus darin haben, dass er die Christologie als Konstitution eines Wissens um Geschichte versteht.

Mit der Darstellung der Christologie Bonhoeffers als Beschreibung eines konkreten ethischen Wirklichkeitsbewusstseins ist nun bereits die Brücke zum dritten und letzten Teil der Untersuchung geschlagen, der dem Weltbegriff Bonhoeffers gewidmet ist. Bonhoeffers Weltbegriff und insbesondere seine kryptischen Äußerungen in *Widerstand und Ergebung* zu einem religionslosen Christentum in einer mündig gewordenen Welt, die immer wieder im Zentrum der Diskussion um das Werk Bonhoeffers stehen, werden von F. als Resultat einer kontinuierlichen Entwicklung verstanden. Dies versucht F. zunächst durch eine werkgeschichtliche Zusammenschau der Aussagen Bonhoeffers zum Weltbegriff zu zeigen. Dabei wird deutlich, dass insbesondere der mittlere Bonhoeffer der *Nachfolge* zu einer tendenziell negativen Bewertung der Welt kommt (270–289). Die letzte Schaffensperiode Bonhoeffers versteht F. nun nicht als das Einschlagen eines neuen Weges, sondern als „Weitergehen des in der Nachfolge eingeschlagenen Weges" (289). Distanzierung und eine durch diese vermittelte neue Hinwendung zur Weltwirklichkeit sind die beiden Aspekte von Bonhoeffers Weltverständnis. Sie entsprechen den Aufbaumomenten seiner um Menschwerdung, Kreuz und Auferstehung zentrierten Christologie (vgl. 292) und sind zugleich eine Beschreibung des aktualen Glaubensvollzugs. Da dieser von Bonhoeffer als ein wahres Wirklichkeitsbewusstsein verstanden wird, stellt er die Alternative zu Weltflucht und Weltverfallenheit, Hinterweltlertum und Säkularismus, Mönchtum und Kulturprotestantismus dar (303). Der Glaube als wahre Religion wird von Bonhoeffer ebenso wie von anderen theologischen Autoren, die nach 1918 die theologische Bühne betreten haben, nicht als Kulturform verstanden, sondern als Reflexivität des Kulturprozesses. Nur deshalb kann die wahre Religion bzw. der Glaube kein Raum in der Welt sein (vgl. 303–306) und darin dürfte auch die Pointe der Rede von einem religionslosen Christentum zu sehen sein. Eine Religion, die als Kulturform neben anderen Kulturformen steht, wird von Bonhoeffer ebenso kritisiert wie von Karl Barth, Paul Tillich, Friedrich Gogarten u. a. F.s systematische Rekonstruktion des Weltbegriffs Bonhoeffers ist ganz auf den Religionsbegriff und dessen Überwindung zugespitzt (324–354). Bonhoeffer versteht Religion, wie F. herausarbeitet, als eine zeitbedingte Ausdrucksgestalt des westlich-europäischen Christentums, deren Zeit in der Moderne abgelaufen sei. Individualismus und Partikularität stellen in der Optik von Bonhoeffer die zentralen Bestimmungsmomente der Religion dar (336. 342 u. ö.). Mit der Entgegensetzung von Religion und Offenbarung folgt Bonhoeffer Karl Barth (326–334), aber auch anderen Autoren aus der ersten Hälfte des 20. Jh.s. Sie alle stimmen darin überein, dass Religion als eine Kulturform verstanden wird, in der sich das individuelle Selbstverhältnis noch gar nicht in seiner inneren Struktur erfasst hat. Die Besonderheit von Bonhoeffers theologischer Religionskritik sieht F. in dem, wie er meint, über Barth hinausgehenden christologisch und ekklesiologisch beschriebenen positiven Weltbezug des Glaubens (344) sowie in der geistesgeschichtlichen Zuspitzung des Religionsbegriffs. „Der Religionsbegriff Bonhoeffers ist nicht mehr systematisch im Sinne der Dialektik Barths, sondern ‚geistesgeschichtlich' im Sinne der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Phase der Geschichte; Religion ist nun für Bonhoeffer ein ‚geschichtlich bedingtes und vergängliches' Phänomen." (346)

F.s Deutung der Theologie Bonhoeffers sowie seines Weltverständnisses ist ganz den Debattenlagen in den 70er Jahren des vorigen Jh.s geschuldet. Damit hat sie freilich auch Anteil an dem weithin von Positionskämpfen bestimmten Stand der theologiegeschichtlichen Forschung am Ende der 60er und zu Beginn der 70er Jahre. Es ist zu bedauern, dass F. weder in seinem Geleitwort zur Neuauflage noch in dem Nachwort zur vierten Auflage den gegenwärtigen Stand der Theologiegeschichtsschreibung, der durch eine problemorientierte Rekonstruktion der theologiegeschichtlichen Positionen in der ersten Hälfte des 20. Jh.s ausgezeichnet ist, wahrgenommen und einbezogen hat. Auch seine Darstellung der Theologie Bonhoeffers sowie der Entwicklung seines Weltverständnisses verzichtet weitgehend darauf, Bonhoeffers Theologie in die Debattenlagen innerhalb der protestantischen Theologie in der ersten Hälfte des 20. Jh.s einzuzeichnen. Zwar findet sich ein Exkurs zur Theologie Barths und seiner theologischen Religionskritik, aber der problemgeschichtliche Kontext von dessen Theologie in den Debatten um die Krisis des Historismus wird nicht aufgearbeitet. Dadurch stehen aber auch die Bemühungen Bonhoeffers um eine modernegemäße Theologie, der von F. wiederholt bemerkten Zusammengehörigkeit von Biographie und Werk Bonhoeffers ungeachtet, in der dünnen Luft einer theologiegeschichtlichen Konstruktion. So ist F.s nunmehr in der fünften Auflage vorliegende Gesamtdeutung der Theologie Bonhoeffers auch ein Dokument einer theologiegeschichtlichen Epoche.

Wien Christian Danz

Nostra Aetate – Ein zukunftsweisender Konzilstext. Die Haltung der katholischen Kirche zum Judentum 40 Jahre danach, hg. v. Hans Hermann Henrix. – Aachen: Einhard 2006. 237 S. (Aachener Beiträge zu Pastoral- und Bildungsfragen, 23), kt € 19,80 ISBN: 3–936342–50–4

Der Bd dokumentiert eine Tagung, die anlässlich des vierzigsten Jahrestags der Verabschiedung der ebenso kurzen wie fundamentalen und folgenreichen Erklärung *Nostra Aetate* 1965 durch das Zweite Vatikanische Konzil an der Akademie des Bistums Aachen mit hochkarätigen Referenten stattfand.

An die Einführung in ein zukunftsweisendes Dekret von H. H. Henrix schließt sich eine prononcierte „Besinnung auf das Gewicht des Senfkorns des Konzils" (11) durch R. Siebenrock an, die NA als eine „Sternstunde der konziliaren Glaubens- und Denkgeschichte" (14) anspricht und deren Genese, Anliegen und treibenden Fragen deutlich macht. J. Wohlmuth steuert den hellsichtigen Versuch einer theologischen Bilanz von NA in der offiziellen kirchlichen Rezeption, der theologischen Diskussion und für den jüdisch-katholischen Dialog bei. Dabei verweist er auf die Bedeutung des Würzburger Synodenbeschlusses „Unsere Hoffnung", der ihm als Schuldbekenntnis der katholischen Kirche in Deutschland und als Vorwegnahme des gesamtkirchlichen Schuldbekenntnisses des Jahres 2000 erscheint. Zugleich stellt er heraus, dass es im jüdisch-christlichen Gespräch insbesondere in der Christologie nicht primär um theoretische Festlegungen geht, sondern vielmehr gelte: „Die gelebte Menschlichkeit ist es, in der Jesus – jenseits aller Sprache – seine Proexistenz, seine Hingabe bis in den Tod dem Gott Israels und dem heilsbedürftigen Menschen darbietet." (49) H. H. Henrix beobachtet eine gespaltene und zeitlich verschobene Rezeption von NA, hebt die durch diesen Konzilstext in Gang gebrachte Schuldwahrnehmung der Theologie sowie die Bedeutung der Gottesfrage hervor. Ch. W. Troll thematisiert die durch NA angestoßene Entwicklung der katholischen Lehre über den Islam und den christlich-islamischen Dialog. Das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen aus orthodoxer Sicht bringt G. Larentzakis sowohl mit Blick auf konkrete orthodoxe Initiativen und Aktivitäten als auch deren theologische Hintergründe im Dreieinigen Gott, der darin fundierten Einheit der Menschheit und der Universalität des Heils zur Sprache. J. M. Schmidt skizziert die Rezeption von NA in den Kirchen der Reformation v. a. mit Bezug auf den berühmten Beschluss der Synode der evangelischen Kirche im Rheinland zur „Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden" von 1980, von dem aus wichtige Übereinstimmungen mit NA ins Auge springen: „die Absage an den Antisemitismus", „die Erkenntnis der unlösbaren Verbindung des christlichen Glaubens mit dem Judentum" sowie „die Anerkennung der bleibenden Erwählung Israels" (167). M. A. Signer, einer der Initiatoren der wegweisenden Stellungnahme jüdischer Gelehrter zu Christen und Christentum *Dabru Emet* von 2000, kommentiert den entscheidenden Wandel nach NA aus jüdischer Sicht. Er erkennt in den theologischen Dimensionen, welche NA im Zeichen des Mysteriums, des gemeinsamen Erbes, des Dialogs und des gegenseitigen Respekts eröffnet hat, „bedeutende Schlüsselbegriffe für den Weg nach vorn" (188). K. Lehmann, von dem sich zudem eine Erklärung des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz mit dem Titel „*Nostra Aetate* – ein folgenreicher Konzilstext" am Ende des Bdes findet, legt das Verhältnis der katholischen Kirche zum Judentum 40 Jahre nach NA dar und gelangt angesichts des Erreichten zu dem pointierten Schluss: „Jetzt muss die Kirche in allen Gliedern dem Konzil und den Päpsten der letzten 50 Jahre nur folgen." (211) Der israelische Botschafter Sh. Stein bringt etwas Ähnliches im Anschluss an diesen folgenreichen Konzilstext, den er als Durchbruch im katholisch-jüdischen Verhältnis qualifiziert, in der Form zweier offener Fragen zur Sprache: „Inwieweit ist es der katholischen Kirche gelungen, die Botschaft von *Nostra Aetate* von oben nach unten, an die Basis zu bringen? Inwieweit ist das Interesse des Vatikans, Aufklärungsarbeit an der Basis der katholischen Kirche zu leisten, Bestandteil ihrer Zukunftsagenda?" (226)

Die Feststellung Lehmanns und die Fragen Steins zeigen prägnant auf wunde Punkte der kirchlichen Rezeption und des christlichen Umgangs mit *Nostra Aetate*, die in diesem gut dokumentierten, lesens- und beachtenswerten Sammelband neben den unbestreitbaren Errungenschaften der vierzigjährigen Wirkungsgeschichte von NA übersichtlich und in der Vielfalt der Perspektiven überzeugend zum Ausdruck kommen.

Luzern Edmund Arens

Kessler, Hans: **Den verborgenen Gott suchen.** Gottesglaube in einer von Naturwissenschaften und Religionskonflikten geprägten Welt. – Paderborn: Schöningh 2006. 331 S., kt € 39,90 ISBN: 978–3–506–75666–4

Bei dem anzuzeigenden Buch des emeritierten Professors für Systematische Theologie am Fachbereich Religionswissenschaft der Univ. Frankfurt am Main, der mit zahlreichen Monographien und Beiträgen von hohem Qualitätsgrad und bemerkenswerter Gedankenfülle über theologische Fachkreise hinaus bekannt geworden ist, han-

delt es sich um mehr und um anderes als um eine Sammlung zum größten Teil bereits anderwärts publizierter Texte. Zwar mag es sich äußerlicher Betrachtung so darstellen, doch bei näherem Zusehen, welches auf innere Gedankenzusammenhänge achtet, gibt sich das Werk als ein zumindest in Grundzügen mit großer Stringenz und auf beeindruckendem Reflexionsniveau durchgeführter Gesamtentwurf zu erkennen.

Nach einleitenden Thesen zu Eigenart und Notwendigkeit von Theologie, welche deren Begriff vorläufig bestimmen, soziokulturell analysieren, christlich spezifizieren, enzyklopädisch explizieren und in Beziehung setzen zu Wissenschaft, Gesellschaft und Kirche, begründet Kessler in interreligiöser Perspektive die trinitarische Struktur seiner Konzeption, die in der geisterschlossenen Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus ihren Wirk- und Finalgrund findet. Drei Grunderfahrungen des einen göttlichen Geheimnisses sind nach K. in vielen Religionen auch außerhalb des Christentums verbreitet: Es wird als transzendenter Urgrund, als Du-artiges Gegenüber und als das mystisch gewisse Innere des eigenen Wesens und aller Wesenheiten erfahren. Auf diese religiöse Grunderfahrung ist der christliche Glaube an den dreieinigen Gott bezogen, um sie von der Christusoffenbarung her und auf diese hin durch materiale Bestimmung und formale Entgrenzung, wie es heißt, zu transformieren und zu unzweideutiger Klarheit zu führen.

Der christliche Offenbarungsbezug auf allgemeinreligiöse Erfahrung ist konstruktiv und kritisch zugleich. Denn erst durch die Selbstoffenbarung Gottes als reine, unbedingte und vorbehaltlose Liebe für alle, wie sie in Leben, Sterben und Auferstehen Christi statthat, ist diejenige religiöse Eindeutigkeit gegeben, welche die Gewissheit des christlichen Glaubens fundiert und die Basis seiner theologisch reflektierten Glaubensgedanken bildet. Mit dem Kommen Christi ist, erstens, der transzendent-verborgene kosmische Urgrund, der doch immer auch der Abgrund alles Seienden zu sein scheint, als väterlicher Schöpfer, zweitens, das bei aller geahnten Du-Artigkeit religiös ambivalent bleibende göttliche Gegenüber als der dialogisch sich (ent-)äußernde Logos, als das inkarnierte Wort, als der liebende Sohn und, drittens, die zwar irgendwie, aber doch nur uneindeutig wahrgenommene göttliche Immanenz in Selbst und Welt im Heiligen Geist als Medium der göttlichen Liebe so offenbar, dass Gottes alles durchdringende, innerlichste Immanenz differenzierte Pluralität und individuelle Selbständigkeit der Kreatur nicht ver-, sondern erschließt und Endlichkeit in eschatologischer Hinsicht als Vollendungsdatum gedacht zu werden vermag.

Die skizzierte ternarische Struktur der Selbstmitteilung Gottes als unendliche Liebe macht theologisch ein trinitarisches, also ein Denken erforderlich, dass Gottes in seiner Offenbarung erschlossene Gottheit gemäß der Liebe, die sie ist, als identisch und differenziert zugleich und in einem zu denken vermag. Bezüglich der gedanklichen Art und Weise, wie dies zu geschehen hat, werden in Auseinandersetzung mit der Tradition bemerkenswerte Vorschläge unterbreitet, die mit der Klarstellung verbunden sind, dass die Offenbarung des reinen Liebeswesens Gottes unausdenklich ist und in ihrer offenbaren Faktizität aus keinem vorgefassten Begriff deduziert werden kann. Trinitätstheologie hat, wenn man so will, einen Begriff von der unbegreiflichen göttlichen Liebe, ja sie ist der entwickelte Begriff der Unbegreiflichkeit des Liebeswesens Gottes, welcher sich selbst als von dieser ermöglicht und begründet weiß. Trinitätstheologie nimmt Gott als denjenigen wahr, der er von sich aus ist und als der er sich von sich aus zeigt: als offenbares Geheimnis unbegreiflicher, unbedingter und bedingungsloser Liebe.

Das trinitätstheologisch zu bedenkende Geheimnis der in Jesus Christus in der Kraft des Heiligen Geistes offenbaren Liebe Gottes in Bezug auf den konstituierenden und erhaltenden Grund von Selbst und Welt zu explizieren, ist die traditionelle Aufgabe der christlichen Schöpfungstheologie. Der Vf. sucht sie im Dialog mit der heutigen Naturwissenschaft und unter besonderer Berücksichtigung ihrer evolutionstheoretischen Grundannahmen sowie in einer umfassenden soziokulturellen Perspektive kosmologisch und anthropologisch zu reformulieren. Der Begriff des göttlichen Schöpferhandelns, dem ein eigenes Kap. gewidmet ist, wird dabei so gefasst, dass das schöpferische Wirken Gottes zugleich als absolute, dauernde und zielgerichtete Seinsbegründung verstanden werden kann. Der gottgewollten Finalorientierung der Schöpfung entsprechen nach dem Vf. auf kreatürlicher Ebene eine durch Wesensselbstüberschreitung werdende Welt sowie die exzentrische Weltoffenheit und Selbsttranszendierung, die für das Wesen des Menschen charakteristisch und bestimmend sind. Erhellend ist im Übrigen die Einsicht, dass Gott der Schöpfer seine Geschöpfe zu kreatürlichem Eigensein freisetzt und nach Maß ihrer jeweiligen Eigenart mit Selbstzwecklichkeit versieht.

Gott erschafft die Kreatur nicht bloß als Modus, sondern als starkes Anderes seiner selbst, als ein gottunterschiedenes Differentes, das auf in sich differenzierte Weise im Rahmen kosmischer Ordnung nach Art einer je eigentümlichen Gestalt es selbst zu sein bestimmt ist. Dass diese Einsicht und mit ihr die Bedingung der Möglichkeit kreatürlicher Differenzierung und Vereinigung nur im Kontext einer trinitarischen Schöpfungstheologie zu fassen ist, wird ausdrücklich vermerkt. Vermerkt wird ferner, dass in der auf Freiheit hin angelegten Verfassung der Schöpfung wenn auch nicht die Tatsächlichkeit, so doch die Möglichkeit des bereits in der extrahumanen Natur begegnenden Übels sowie auch diejenige der Sünde des Menschen mitgesetzt ist. Ob mit diesem Hinweis das Problem des malum physicum und des malum morale einer – und sei es auch nur logischen – Lösung zugeführt ist, darf bezweifelt werden. Der Vf. behauptet dies auch nicht, sondern nimmt seine wohlerwogene Zuflucht bei dem nur staurologisch erschließbaren Gedanken einer Selbstentäußerung Gottes ins kreatürliche Leiden, ja in die Sündenschuld seines Menschengeschöpfes hinein. Damit, so scheint mir, ist die mit der Faktizität physischen Übels und mit dem Fall menschlicher Sünde gegebene Aporie als Aporie identifiziert und zweideutigen Erklärungsversuchen, welche die Sache nicht besser, sondern schlimmer zu machen in Gefahr stehen, der nötige Einhalt geboten. Es bleibt freilich die Frage, was die vom Vf. schöpfungstheologisch in Anschlag gebrachte Theokenose für Gottes Allmacht und Gerechtigkeit bedeutet, ohne welche sein schöpferisches Wesen nicht angemessen zu denken ist.

Um angesichts dieser Problemlage, die darauf angelegt ist, nicht nur in Zweifel, sondern zur Verzweiflung zu treiben, eine lösende Antwort zu finden, bedarf es eines dezidiert christologischen Ansatzes, der gegenüber dem schöpfungstheologischen noch einmal eine ganz neue Dimension zur Geltung bringt, auch wenn die Schöpfungslehre ihrerseits bereits trinitarisch bestimmt war, ohne doch ihres trinitarischen Grundes und eschatologischen Sinnziels bereits ganz gewärtig und gewiss zu sein. Bleibt der mittels seines Logos und in der Kraft seines Geistes wirksame Schöpfergott in seiner Schöpfung aus Gründen, die entweder verborgen oder nur auf zwiespältige Weise zu erheben sind, verhüllt und verdeckt, um allenfalls ahnungsweise, jedenfalls nicht in manifester Weise als das trinitarische Geheimnis der reinen Liebe, die Gott seinem göttlichen Wesen nach ist, offenbar zu sein, so muss der Christologie ein trinitätstheologischer Status zuerkannt werden, der auf die trinitarische Schöpfungslehre zwar bezogen, von dieser aber auch unterschieden ist. Trinitätstheologische Probleme wie dasjenige des Verhältnisses von immanenter und ökonomischer Trinität, die prinzipiell bereits erledigt zu sein schienen, stellen sich erneut ein und geben Anlass, den trinitarischen Gedanken auf dasjenige Geschehen zu konzentrieren, in dem er seinen unvordenklichen Grund findet: auf das Christusereignis, durch das in absoluter Faktizität und in der Tatsächlichkeit eines singulare tantum das offenbare Geheimnis der reinen Liebe Gottes als offenbares Geheimnis erschlossen ist. In seiner österlichen Erscheinung, in deren Wirklichkeit Jesus von Gott her als derjenige erwiesen wird, der er in Wahrheit ist, um sich als solcher von sich aus zu zeigen, wird manifest, dass das Geheimnis der offenbaren Liebe Gottes im Leben und im Kreuzestod des Menschensohnes beschlossen liegt, den der christliche Auferweckungs- und Auferstehungsglaube um seiner österlichen Erscheinungen und Selbstbekundungen willen in der Kraft des Heiligen Geistes als Sohn Gottes bekennt.

Was K. zum christlichen Osterglauben und seinem Grund sowie über die vernünftige Denkbarkeit von Auferweckung und Auferstehung ausführt, ist nachvollziehbar und plausibel, auch wenn zum Thema der Leibhaftigkeit des österlichen Jesus Christus ebenso wie zu demjenigen einer zu erwartenden eschatologischen Vollendung leibhafter, elementar weltbezogener Menschenseelen noch Fragen offen bleiben. Sie verweisen auf Konzeptionsprobleme, die deutlicher als in anderen Teilen in K.s theologia crucis, also in seiner auf das historische Verständnis des Leidens und Sterbens Jesu von Nazareth rückbezogenen Deutung des Kreuzes des Auferstandenen zutage treten. Die entstehenden Bedenken richten sich nicht auf das, was zu Partikularität und Universalität Jesu Christi sowie zur notwendigen Kontextualität von Christologie gesagt wird. Schon eher sind sie gegen die entwickelte Kriteriologie kontextueller Christologie gerichtet, in der sich K.s dogmatischer Standpunkt vergleichsweise direkt und unmittelbar zu erkennen gibt. Zwar ist der Grundsatz, wonach Jesus Gott ereignet, christologisch wahr und unbestreitbar, zumal wenn Leben, Tod und Auferstehung, wie K. dies mit Recht fordert, als differenzierter Zusammenhang aufgefasst werden. Doch wie ist dieser Zusammenhang zu verstehen? Als unzerreißbar, sagt K. (vgl. 156). Doch ist nicht umgekehrt auch von einer zum Zerreißen gespannten Beziehung, ja von einem nicht nur den Vorhang im Tempel, sondern die Identität des den Gott reiner Liebe ereignenden Menschen Jesus in Mitleidenschaft ziehenden Riss zu reden, der nicht zuletzt auch den als Vater verkündeten Schöpfergott selbst betrifft?

„[D]er Anspruch Jesu", so steht zu lesen, „dass die von ihm verkündete und gelebte unbedingte Güte wirklich durch Gott gedeckt sei, dass also Gott mit ihr sich identifiziere, war von Anfang an strittig, legitimationsbedürftig und nicht einmal im Jüngerkreis problemlos akzeptiert, und dieser Anspruch wurde durch die Kreuzigung Jesu im Namen eines *anderen* Gottesverständnisses zusätzlich – in einer dem oberflächlichen Rückblick kaum vorstellbaren Weise – in Frage gestellt." (157) Diese Feststellung ist sicher nicht falsch; doch ist zu fragen, ob es sich bei jenem von K. so genannten anderen Gottesverständnis nicht um jenes handelt, das der Gott Israels seinem Volk durch die Tora erschlossen hat, nämlich dass Gott gerecht und seiner Wesensnatur nach alles andere ist als ein mit Allmacht ausgestattetes Belieben, das sich darin gefällt, die Differenz zwischen Gut und Böse zu vergleichgültigen. Ließen sich äußere Übel gleich welcher Herkunft zur Not noch ertragen, zumal wenn man das verbriefte Recht zur Klage einem gerechten Gott gegenüber besaß, so musste es den frommen Juden als gänzlich unerträglich und als Blasphemie erscheinen, wenn durch Grenzüberschreitungen zu den Toraverächtern hin die Gerechtigkeit Gottes in Frage gestellt zu werden drohte – und sei es unter Berufung auf die Unbedingtheit und Bedingungslosigkeit göttlicher Liebe.

Was ist Liebe ohne Gerechtigkeit und was Gerechtigkeit ohne das Recht zur Verurteilung der Ungerechtigkeit und zur Scheidung von der Gottwidrigkeit der Gottlosen? Nicht dass Problemanzeigen wie diese bei K. fehlen würden; doch finden sich auch andere Passagen, die es m. E. an der nötigen theologischen Differenzierung fehlen lassen: „Warum wurde Jesus umgebracht?" (195) Antwort: Weil er im Namen und an der Stelle Gottes durch Wort und Tat sich den notorischen Sündern zuwandte, mit ihnen Tischgemeinschaft hielt und sich damit nicht nur über kultische Reinheitsvorschriften, sondern über die Differenz von Toragehorsam und Torawidrigkeit hinwegzusetzen schien, an der den Frommen und den religiösen Repräsentanten des Volkes Israel jeden-

falls dann, wenn sie es mit ihrer Frömmigkeit und Religiosität ernst meinten, alles gelegen war. Damit dürfte der historische Konflikt, der schließlich, wenngleich auf dem Umweg über die römische Gerichtsbarkeit, zur Hinrichtung Jesu führte, im Entscheidenden richtig beschrieben sein. Doch wird der theologische Grund und Gehalt des Konflikts von K. sogleich entschärft, insofern die Hüter der offiziellen Doktrin, welche die Hinrichtung Jesu entscheidend mitbewirkten, wenn nicht, wie im Falle der Sadduzäer, als kalkulierende Machtmenschen, die um ihre Pfründe fürchteten, so doch, wie im Falle der Pharisäer, als engherzige Legalisten hingestellt werden, deren Wirken exemplarisch sei für ein durch Selbstverschließungs-, Abschottungs- und Eleminierungstendenzen bestimmtes Handeln. Diese Charakterisierung zeigt zumindest in Bezug auf die Pharisäer karikierende Züge, die dem theologischen Ernst der durch Jesu Sünderliebe heraufbeschworenen theologischen Lage nicht gerecht werden und das entscheidende Problem des Verhältnisses von Gerechtigkeit und Liebe Gottes ausblenden. Dass Jesus in dem Prozess, den sie gegen ihn anstrengten, nach dem Urteil der religiösen Repräsentanten des Volkes Israel diejenige Rechtsstrafe erhielt, die ihm nach Maßgabe der Tora Gottes gebührte, wird man ebenso annehmen müssen wie die Tatsache, dass dieses Urteil am offenbaren Gesetz Gottes, den doch auch Jesus als den seinen bekannte, einen Anhalt hatte.

Bedenkt man den Torakonflikt, der infolge der Basileiapredigt Jesu von der unbedingten Liebeszuwendung Gottes zu den Sündern und seiner Inanspruchnahme des göttlichen Sündenvergebungsprivilegs ausbrechen musste, dann stellen sich nicht nur die historischen Gründe für die Hinrichtung Jesu, bei der den Römern die Rolle der mächtigen Ignoranten zufiel, als religiös schwerwiegend dar, sondern es müssen darüber hinaus auch die österlichen Deutungen des Kreuzes noch einmal neu und anders bedacht werden. Nicht dass die traditionellen Vorstellungen vom stellvertretenden Satisfaktionsleiden und vom gehorsamen Sühnopfer für die Sünden der Welt kritiklos rezipiert werden sollten oder könnten. Sie sind in hohem Maße missverständnisträchtig. Doch muss sich derjenige, der wie einst Boso soteriologisch allzu umstandslos von einem sola misericordia ausgeht, nach wie vor fragen lassen, ob er die Schwere der Sünde erwogen und hinreichend bedacht hat, dass der gerechte Gott die von ihm geordnete kategorische Unterscheidung von Gut und Böse nicht aus freiem Belieben zur Disposition stellt. Kurzum: Meine Anfragen an K.s Soteriologie sind primär hamartiologischer Art und betreffen v. a. die unter den Stichwörtern Entfremdetheit und Zielverfehlung abgehandelte Lehre von der Sünde, deren Schuldcharakter m.E. unterbestimmt bleibt mit der Folge, dass das in Christi Leben, Tod und Auferstehung offenbare Heil eher als Erlösung denn als Versöhnung in Betracht kommt.

Der christologisch-soteriologische Vorgang, auf dem der christliche Glaube gründet, ist nicht eine bloße Veränderung von der Art, wie man über die eigene Stellung zu Gott denkt, sondern eine Veränderung dieses Verhältnisses selbst. Ich denke, K. wird diesem Grundsatz zustimmen. Gleichwohl gewinnt man bei seinen Ausführungen gelegentlich den Eindruck, als erschließe sich im Leben, Tod und Auferstehen Jesu Christi nur eine neue Art, Gott zu verstehen, und nicht ein in seiner Art neues Gottesverhältnis, das durch Jesus Christus nicht nur zu Bewusstsein gebracht, sondern in seiner Möglichkeit bedingt und erschlossen wurde. Gott ist reine, unbedingte und bedingungslose Liebe: Als solcher ist er im auferstandenen Gekreuzigten durch den Heiligen Geist offenbar, aber so, dass die begrifflich nicht synthetisierbare Differenz von Gerechtigkeit und Liebe Gottes, Gesetz und Evangelium als differenzierter Zusammenhang erhalten bleibt. Gott liebt den Sünder und zwar bedingungslos, aber die Sünde ist und bleibt ihm von Ewigkeit zu Ewigkeit zuwider. Beides ist in der Auferweckung des Gekreuzigten und im Kreuz des Auferstandenen manifest. Weder der Begriff der Offenbarung noch die Trinitätslehre dürfen dergestalt einsinnig gefasst werden, dass der Gegensatz von Karfreitag und Ostern vorweg oder nachträglich egalisiert zu werden droht.

Die Auferweckung des Gekreuzigten ist die Offenbarung des unbedingten Heilswillens Gottes unter den Bedingungen von Tod und Teufel, Übel und Sünde, das Kreuz des Auferstandenen das Wirkzeichen der Versöhnung und Rechtfertigung des Sünders aus Gnade durch Glauben und eben dadurch Sakrament des Heils für uns und für alle, die im Banne des Bösen stehen. Durch den Versöhnungs- und Erlösungsglauben, welchen der göttliche Geist Jesu Christi vermittelt, wird Hoffnung gegen Tod und Unrecht und über Tod und Unrecht hinaus sowie eine eschatologische Erwartung erschlossen, in der eine nicht nur unvollendete, sondern durch Übel und Sünde entstellte Schöpfung ihre Vollendung findet. Entsprechend seinem Plädoyer für „Offenheit für die Anderen aus Umkehr zur eigenen christlichen Mitte" (256) konzentriert K. seine pneumatologischen Ausführungen auf den Geist, der von dem im Sohne Jesus Christus offenbaren Vater ausgeht, ohne darüber das Geistwirken in den nichtchristlichen Religionen zu vernachlässigen. Sehr knapp ist leider das ekklesiologische Kap. ausgefallen. Dafür äußert sich K. ausführlich zur neuen, mittlerweile modisch gewordenen Monotheismuskritik und zum Dialog zwischen Juden, Christen und Muslimen. Dies geschieht auf bemerkenswert problembewusste, differenzierte und um Verständigung bemühte Weise, wie sie für alle Beiträge kennzeichnend ist. Auch wenn die pneumatologischen Ausführungen vergleichsweise knapp bemessen und auf künftige Ergänzung hin angelegt sind, geben doch auch sie Grundzüge einer eindrucksvollen systematisch-theologischen Gesamtkonzeption unschwer zu erkennen. Der Sammelband schließt mit eschatologischen Erwägungen, einer Adventspredigt über die Geburtswehen der ganzen Schöpfung und dem „starke[n] Satz" (331) von Simone Weil: „Die Zeit (die uns jetzt noch geschenkte, eingeräumte Zeit) ist die Geduld Gottes, der auf unsere Liebe wartet." (Ebd.)

München Gunther Wenz

Oettiger, Nicola: **Gott im Menschen.** Die Gnadentheologie von Ambroise Gardeil als Anstoss für heute. – Fribourg: Academic Press 2006. VI, 430 S. (Stud. Frib., 99), kt € 48,00 ISBN: 978–3–7278–1566–9

Bei der Fülle theologischer Untersuchungen in dieser Zeit ist nicht zu verwundern, dass manche alte Position neue Behandlung erfährt und für heute als bedeutsam vermittelt werden soll. Diese Diss. (Luzern 2005/06) findet ihr Thema bei einem Autor, der vor gut einem Jh. wirksam war und damals im französischen Raum durchaus seine Verdienste hatte. Ob die freilich dort liegen, wo diese Arbeit sie entdecken möchte, bleibt zu sehen.

Nach Einleitung mit Problemstellung und Aufbau (1–7) setzt die Darstellung bei Augustinus (8–52) ein, geht gleich auf Thomas von Aquin (53–118) über und kommt dann zu ihrem eigentlichen Gegenstand „Die Gnadentheologie von Ambroise Gardeil" (119–310), um schließlich mit einer systematisch gemeinten Darstellung von „Einwohnung Gottes als Herzstück der Gnadenlehre" (311–394) ihren Abschluss zu finden.

Ein bislang so nicht zu findendes deutschsprachiges Interesse am dominikanischen Beitrag Frankreichs zur Theologie des 20. Jh.s im Blick auf das Zweite Vatikanische Konzil hat zu einer deutschen Ausgabe von M.-D. Chenus, Le Saulchoir. Eine Schule der Theologie (Berlin 2003) geführt. In diesem ursprünglich gar nicht für eine Veröffentlichung vorgesehenen Bericht von 1937, der 1942 auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt wurde, spielt A. Gardeil (1859–1931) als Regens dieses Ordensstudiums eine entscheidende Rolle, insofern sich unter seinem Vorgänger und ihm „die ersten Umrisse wissenschaftlicher Arbeit abzeichneten" (83), d. h. der Übergang zu einem Studium auf Hochschul- und Universitätsniveau. Das war zwischen 1893 und 1911 der Fall und ist in der Vorlesung Gardeils am Institut Catholique von Paris (1908) am besten zu greifen. „Le Donné révélé et la Théologie", das nach Chenu „das Brevier der theologischen Methode und der intellektuellen Arbeit in Le Saulchoir" (95) war, auch noch 1937. Dass dieser Adaptationsversuch eines Ordensstudiums an französische Wissenschaftsvorstellungen vom Ende des 19. Jh.s kein sonderliches Interesse erregte, ist nicht verwunderlich. Es gab andere Ansätze damals, die sich auf die Dauer als weitaus wichtiger erwiesen. Dazu ist es freilich nötig, diese anderen Bemühungen nicht mit der vorgestellten in einen Topf zu werfen, um ihr unter der Hand ein Gewicht zu reklamieren, das sie nicht hat. Gardeil, der 1911 seine Verantwortung für das Studium aufgab, kann allein aus Altersgründen nicht eigentlicher Lehrer von M.-D.-Chenu (geboren 1895) oder Y. Congar (geboren 1904) sein, ganz abgesehen davon, dass beide durch eine Art des Denkens und Forschens wirksam wurden, die sich von dem beträchtlich unterscheidet, was auch hier über Gardeil deutlich wird. Er ist Fachmann für Apologetik und in diesem Sinn für die Grundlegung der Theologie im Sinne eines Neo-Thomismus nach Aeterni Patris, freilich mit dem Bemühen um aktuelle Herausforderungen im Rahmen der wissenschaftlichen Diskussionen, die im Frankreich dieser Zeit deutlich vom Positivismus der Naturwissenschaften dominiert waren. Das ist auch der Zugang Gardeils zur psychologie expérimentale eines Théodule Ribot in Paris (vgl. 125). Womit die beiden entscheidenden Grundlagen seines Arbeitens schon genannt wären. Hinzufügen muss man allerdings, dass er Thomas von Aquin im Licht des Johannes a sancto Thoma wahrnimmt und benutzt, eine Brille, die inzwischen durchaus kritisch betrachtet und beurteilt wird. Ab 1911 widmet er sich neben pastoralen Aufgaben einer fruchtbaren schriftstellerischen Tätigkeit, in der er sich v. a. Untersuchungen der Mystik zuwendet, deren eigentliches Ergebnis die beiden Bde „La structure de l'âme et l'expérience mystique" (Paris 1927) sind. Sie bilden für die vorliegende Arbeit den materiellen Hintergrund, ja Gegenstand, insofern sich das dritte Kap. ganz wesentlich als Referat dieses Werkes herausstellt. Dieses Referat bleibt indes eigentümlich dadurch, dass es immer wieder mit langen französischen Zitaten arbeitet und insofern eine echte Vermittlung in den deutschen Sprachraum nicht leistet. Wer diese Texte lesen kann, kann auch Gardeil lesen. Da dieser sich auf Thomas im Licht von Johannes a sancto Thoma bezieht und weiter auf Augustinus, ist zunächst eine Übersicht über die augustinische Gnadenlehre bis in die

jüngere Forschungsgeschichte v. a. nach Drecoll versucht, die Gardeil natürlich noch unbekannt war. „Gnade als subjektive Erfahrung" (27–34) sowie „Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis" (34–47) sind die Ziele. „Anspruch auf Vollständigkeit kann dieser Einblick in die mystische Theologie Augustinus' nicht erheben" (45). Ähnlich werden auch beim Aquinaten besondere Aspekte ausgewählt, wie „Der Mensch als Gottes Ebenbild" (54–71), „Gnadenlehre" (71–99) nach der Summa, „Sendung und Einwohnung der göttlichen Personen" (99–101) und Erfahrung (102–111). Die Darstellung folgt wieder referierend neueren Autoren, hier v. a. O. H. Pesch. Auch wenn diese Kap. vorangestellt sind, erklären sie sich nach Anlage und Inhalt von der Sicht Gardeils her, was aber irritierend wirkt, weil etwas vorgelegt ist, was ihm so nicht bekannt sein konnte.

Für das Wirken Gardeils bleiben neben seinen Veröffentlichungen (395–397) die verschiedenen Vertreibungen der Ordensleute und die Einschränkungen der Ordenseinsätze durch die französische Regierung zu beachten; diese Erfahrungen dürften seine Einstellung als Apologet mitgeprägt haben. Und Apologet war er sicher, dem daran lag, in der französischen Öffentlichkeit den wissenschaftlichen Charakter theologischen Denkens zur Geltung zu bringen. Insofern fragt sich gegenüber dem Titel dieser Untersuchung, wieso er als Gnadentheologe genommen werden soll. Das wird nicht wirklich geklärt, wäre aber nötig, wenn „La structure [...]" der eigenen Intention nach eine Ergänzung und Abrundung der apologetischen Werke „La Crédibilité et l'Apologétique" (Paris 1908) und „Le Donné [...]" (Paris 1910) sein will. Dass es auf dieser Ebene damals Forschungen zur Mystik gab, ist bekannt, rechtfertigt aber noch nicht, dies einfach zu Gnadentheologie zu erklären, die im Fächerkanon einen anderen Platz und auch einen anderen Charakter hat. Gerade um nicht Missverständnisse zu provozieren, wäre schon hier klarer zu unterscheiden. Eine Theologie des geistlichen Lebens, der Spiritualität und der Mystik ist etwas eigenes. Allerdings fragt sich angesichts anderer Vertreter eines solchen Interesses, ob es hier nicht v. a. um „Mystagogie" gehen müsste und gerade nicht um eine weitere Theorie, die als solche reichlich belanglos bleibt. Der Charakter des herangezogenen und vorgestellten Materials bleibt gegenüber dem Anspruch „Gnadentheologie" zweifelhaft. Spitzt man sie noch auf die „Einwohnung Gottes im Menschen" zu, dann wird vollends unverständlich, wie das Thema jetzt ohne einen Hinweis auf die biblischen Grundlagen und die griechischen Kirchenväter zu behandeln ist, zumal diese Vorgaben durch das wichtige Werk Th. de Régnons, Études de Théologie positive sur la sainte Trinité (Paris 1892ff.) in Frankreich auch damals nachdrücklich in Erinnerung gerufen war und gerade im Blick auf eine „Einwohnung" in den Jahren Gardeils diskutiert wurde. Was die biblische Grundlegung angeht, ist es noch unverständlicher, dass der große Beitrag der französischen Dominikaner durch M.-J. Lagrange (1855–1938) und der École biblique von Jerusalem nicht einmal Erwähnung findet. Es ist natürlich immer möglich, Ausfälle aufzulisten, doch sind die genannten in diesem Fall so gravierend, dass sich darüber nicht hinweggehen lässt. Und von daher bleibt das Thema dieser Untersuchung mehr als ein Zwitter.

Im Einzelnen ist schon angemerkt worden, dass es hier nicht nur Fragen an die Solidität der Recherchen gibt und damit an die Darbietung von Kontext und Text. Dabei geht es nicht um die interpretative Möglichkeit, die Dinge auch anders zu sehen, sondern um verifizierbare Tatsachen, die nicht geschichtsklitternd miteinander vermengt werden dürfen. H. de Lubac und K. Rahner kommen aus einer anderen Tradition, auch wenn diese durchaus ihren Bezug etwa zu Thomas von Aquin kennt. Aber diese Zeugen haben ihren Beitrag gegen ständige Terroranschläge selbsternannter neothomistischer Wahrheitswächter durchleiden müssen. Es ist ja schön, wie leicht man heute „auf eine neothomistische Konstruktion einer natura pura [...] verzichten" (64) kann, aber es sollte nicht vergessen werden, um welchen Preis. Gardeil hat in seiner Zeit auf der Basis eines Neo-Thomismus im Lichte von Johannes a sancto Thoma und unter dem Eindruck der experimentellen Psychologie im Frankreich an der Wende zum 20. Jh. eine Öffnung eingeleitet, die durchaus verdienstvoll war, aber den Verengungen ihrer Voraussetzungen verhaftet blieb. Insofern ist es nichts Besonderes, dass er v. a. im deutschen Raum keine Resonanz hatte, wo selbst ein so origineller und weiter Beitrag wie der M. Blondels zunächst unter das Verdikt des Pragmatismus fiel und sich nur schwer und in einem längeren Zeitraum durchzusetzen vermochte. Dass Gardeil mit seinen Studien zur Mystik einen positiven Anstoß für heute geben könnte, ergibt sich auch aus dieser Untersuchung nicht.

Innsbruck Karl H. Neufeld SJ

Scholl, Norbert: **Das Geheimnis der Drei.** Kleine Kulturgeschichte der Trinität. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006. 223 S., kt € 39,90 ISBN: 3–534–18930–2

„Die Rede vom dreieinigen Gott ist kein christliches Eigengut, so sehr sie auch als unverwechselbares Kennzeichen oder gar Kriterium des Christentums gegenüber anderen Religionen [...] betrachtet worden sein mag und noch immer betrachtet wird. Die Rede von dem einen und dreifaltigen Gott ist vielmehr Erbstück aus einer Jahrtausende alten Vergangenheit" (9f). Das ist die zentrale These dieses Buches. Es will zeigen, dass die Dreizahl nicht nur zur Grundstruktur der Religionen gehört, sondern auch zu den konstitutiven Rhythmen menschlichen Lebens und kosmischer Wirklichkeit. Das ist gewiss ebenso zutreffend, wie es freilich auch keineswegs neu ist. Für den Bereich der Religionen hat dies schon vor Jahrzehnten Fr. Heiler aufgezeigt, und bis in die jüngste Gegenwart gibt es eine Unmenge von Beiträgen zur Dreiermorphologie und -dynamik der Wirklichkeit. Und es wäre vermutlich gut gewesen, der Autor hätte sich mehr an dieser Literatur orientiert, weil darin nicht nur weitere wichtige, hier fehlende Materialien zu finden sind, sondern auch Kriterien dafür entwickelt werden, *in der Realität fundierte* Dreierrhythmen von *rein zufälligen* Dreierkumulationen zu unterscheiden. Es mutet schon ein wenig seltsam an, wenn in der vorliegenden Arbeit als Exempel für die triadische Verfasstheit der Wirklichkeit (neben wohlbegründeten Dreierrhythmen) z. B. auch angeführt wird: „Verbilligte Fahrkarten bei der Deutschen Bahn müssen spätestens drei Tage vor dem Reiseantritt gelöst sein" (19) oder (aus der Hl. Schrift): „Drei Personen, die dem unter die Räuber Gefallenen begegnen (Lk 10,36)" (22). So macht man die These von der Triarhythmie der Wirklichkeit nicht gerade akzeptabler. Dennoch werden viele bereit sein, die in Frageform gegebene Schlussfolgerung zu unterschreiben: „Ist es [...] wirklich so abwegig zu glauben, dass in der nahezu universalen Verbreitung der symbolischen Deutung der Dreizahl die Spuren eines dreieinen Gottes zu sehen sind? Dass nicht der Mensch seine Vorliebe für die Drei auf das Göttliche projiziert hat, sondern dass Gott das Geheimnis seiner Dreieinheit in der Natur, wenn auch wie mit einem Schleier, offenbar werden lässt?" (37). So weit, so gut!

Kritisch wird das Ganze jedoch, wenn man den Hintergrund dieser These näher betrachtet: Für den Autor ist die christliche Trinitätslehre Ausfluss dieser universalen Triarhythmie. Ausdrücklich behauptet er: „Das christliche Bekenntnis zu einem dreifaltigen Gott [ist] biblisch nicht begründbar" (75). Diese doch wohl sehr undifferenzierte Aussage ist umso ärgerlicher, als sie ohne jede Begründung erfolgt, die gesamte einschlägige exegetische Literatur dazu fehlt und infolgedessen auch keinerlei (!) Auseinandersetzung damit erfolgt. Stattdessen wird für die Ausbildung der christlichen Trinitätslehre der (in letzter Zeit immer kritischer gesehene) „Hellenisierungsprozess" verantwortlich gemacht, und zwar in folgender Variante: „Für den hellenistischen Menschen lässt sich die Botschaft von Jesu universaler Heilsmittlerschaft [...] nur mit Hilfe des Gedankens seiner göttlichen Herkunft plausibel machen. Ein leidensfähiger, ‚menschlicher' Jesus als ‚Gott' bzw. ‚Gottes Sohn' ist kaum vermittelbar. [...] So bahnt sich fast notwendig mehr und mehr die Tendenz zu einer Erhöhungschristologie an. [...] Aus dem Mann aus Nazaret wird ein quasi-göttliches präexistentes Wesen. Bereits in den Paulusbriefen [...] zeigt sich diese Tendenz" (77). In dieser Passage dürfte fast alles fragwürdig sein. Denn *erstens:* Die „Positionierung" Jesu als dem Vater „wesensgleich" ist das Gegenteil von Hellenisierung. Hellenistisch war es und wäre es, Jesus als Zwischenwesen zwischen Schöpfer und Geschöpf anzusiedeln (das, was der Vf. vermutlich mit „Quasi-Göttlichkeit" meint). *Zweitens* kann Erhöhungschristologie durchaus jüdisch-messianisch verstanden werden, bedeutet mithin als solche nicht eo ipso schon „Hellenisierung". *Drittens* ist zu fragen: Was soll die Redeweise von einer „*mehr und mehr* sich anbahnenden Tendenz" (zur Vergöttlichung Jesu), oder auch „von der *bereits* in den Paulusbriefen sich zeigenden Tendenz"? Woher soll für diese Entwicklung, für dieses sich steigernde „mehr und mehr" eigentlich die erforderliche Zeit herkommen? Faktisch gibt es sie dafür nicht, zumal die besagte Tendenz ja schon vorpaulinisch gegeben ist (vgl. Phil 2,6f). Auch die für dieses (Zeit-)Problem einschlägige Studie von M. Hengel (Der Sohn Gottes) ist dem Vf. entweder nicht bekannt; oder er hält sie nicht für diskussionsnotwendig. Jedenfalls erfolgt keinerlei Auseinandersetzung mit der hier sich zeigenden Aporie einer einerseits angeblich uminterpretierenden („hellenisierenden") *Entwicklung* der Christologie, für die aber andererseits gar keine Zeit vorhanden ist. Wie auch immer: Dem Vf. scheint es nur um das Fazit zu gehen: „Eine wie immer geartete ‚Dreifaltigkeit' in Gott

hineinzutragen", ist „erst mit dem Eintreten des Christentums in die hellenistische Denkwelt" möglich (82). Wie das?, muss sich dann aber der aufmerksame Leser fragen. Nach den Aussagen von Kap. II des Buches gehört doch die Dreizahl zur religiösen Archetypie überhaupt, und sie hat darin ihren Grund, dass Gott „das Geheimnis seiner Dreieinheit in der Natur [...] offenbar werden lässt" (37). Diese These, die der Vf. sich in Frageform zu eigen macht, „spießt sich" aber nun doch wohl mit der Aussage, dass für das Christentum das trinitarische Gottesbild erst mit dem Eintreten in die hellenistische Welt in Kraft tritt und zwar dadurch, dass es mit dem „vergöttlichten Jesus" und dem göttlichen Geist nun eine „Dreifaltigkeit" in Gott *hineinträgt*, statt – wie oben formuliert – dieses Dreifaltigkeitsgeheimnis von dem „in der Natur" sich offenbarenden Gott entgegennimmt!

Aber die Problematik liegt noch ein Stück tiefer. Der Vf. macht sich die These von K.-H. Ohlig zu eigen: „Grundlage aller Bekenntnisinhalte ist die Heilssehnsucht und Heilserfahrung von Menschen" (94). Schon von da aus kann die vom Autor anvisierte Dreifaltigkeit im Grunde gar nichts anders als ein modalistisches Gebilde sein: Gott wird für den Christen wahrnehmbar durch den vom Menschen erblickten dreifarbigen Prismenschein: Vater, Sohn und Geist. Aber der Mensch „kann nicht hinter das ‚Prisma' Welt und Geschichte schauen." Allenfalls „könnte [!] es so sein", dass diese unterschiedlichen Strahlen von unterschiedlichen Existenzweisen Gottes herrühren (134f). Jedenfalls kommt eine geschichtlich-personale Selbstmitteilung („Selbstoffenbarung") Gottes nirgendwo in den Blick und kann auch wohl von diesem Ansatz her gar nicht in den Blick kommen. Im Gegenteil, im letzten Teil des Buches folgt der Autor im Wesentlichen der pluralistischen Religionstheologie mit der These (Panikkars), dass die Menschwerdung Gottes nicht auf einen Einzigen zu einer bestimmten Zeit und an einem ganz bestimmten Ort beschränkt ist (191ff). Zwar in Frageform (einer sehr häufigen rhetorischen Form dieses Buches), aber sehr dezidiert wird vertreten: „Die Einsicht, dass alle Religionen letztlich sich zu einer vielfältigen Inkarnation Gottes und zu einer zutiefst innerlichen Einwohnung Gottes in den Herzen der Menschen bekennen" ist eine allen Religionen gemeinsame, „ahnungsvoll-tastende" Variante des christlichen Bekenntnisses zu einem Gott, der uns als Bruder, als der „Sohn" begegnet (vgl. 192f). Damit schließt sich der Kreis: Der Glaube an den trinitarischen Gott, der in seinem Sohn in unsere Menschheitsgeschichte eingegangen und unser Leben und Sterben geteilt hat, ist in letzter Konsequenz aufgelöst in eine universal-archetypische Struktur des Religiösen.

Einige kritische Details: Dass der Autor angesichts seiner gewichtigen und frag-würdigen Thesen sich nur wenig mit einschlägiger Literatur auseinandersetzt, wurde schon vermerkt. Auf der gleichen Linie liegt es, dass patristische Schriften praktisch nur aus der Sekundärliteratur zitiert werden mit gravierenden Folgen für die Interpretation. Vier Beispiele: (a) Der Autor verwechselt (oder setzt in eins) die (praktizierte) trinitarische Taufformel an sich und den biblischen Taufbefehl Mt 28,19 und erweckt so den Eindruck, als ob Eusebius v. Caesarea und Origenes (auf Grund der ihnen nicht bekannten trinitarischen Fassung von Mt 28,19) auch keine trinitarische Taufformel gekannt hätten (vgl. 97). (b) Tertullian habe nur das Konzept einer „ökonomischen" Trinität vertreten, das dann von Origenes in Gott hinein verlegt worden sei (vgl. 96). Einmal abgesehen davon, dass Origenes nicht von Tertullian beeinflusst war, ist die Beschränkung der Trinitätslehre Tertullians auf eine rein ökonomische Dimension mindestens (!) fragwürdig. (c) Die kritische Frage, ob durch die Zuschreibung einer *göttlichen* Natur in Jesus Gott nicht indirekt in das Werden hineingezogen wird (92), kann doch wohl nur dort gestellt werden, wo das chalzedonische „unvermischt" nicht berücksichtigt wird. (d) Die Aussage: „Es ist kaum denkbar, dass seine (=Plotins) Philosophie direkt oder indirekt Auswirkungen auf das Zustandekommen des Trinitätsdogmas gehabt hätte" (119), ist mindestens zu differenzieren: Die trinitätstheologische Idee vom Vater als „fons totius Trinitatis" sowie von Sohn und Geist als „emanationes Patris" haben deutliche neuplatonische Wurzeln. – Eigentümlich ist, dass der Vf. unter die triadischen Rhythmen der Wirklichkeit auch die Bipolarität von Leib und Seele sowie von Mann und Frau zählt (138f). Erst aus der Endzusammenfassung geht hervor, wie dies verstanden sein soll: Das „dritte Glied" besteht hier in der Strebung und Sehnsucht nach „Wiederzusammenführung" und „Wiederherstellung der ursprünglichen Gemeinsamkeit" einer bipolaren Wirklichkeit (195f). Ob das aber schon einen triadischen Rhythmus begründet? Klassischerweise heißt jedenfalls das dritte Glied zu Leib und Seele: *Geist*, und zu Mann und Frau: *Kind*.

Wenn es im vorliegenden Werk auch vorzügliche Passagen gibt, v. a. jene zur „triadischen Gesellschaftsordnung" (150ff), lässt mich das Buch weniger „staunen über eine Zahl, die mehr als nur eine Ziffer ist" (so der Waschzettel), als vielmehr darüber staunen, dass *erstens* der Verlag dieses – wenn auch mit größeren kulturgeschichtlichen Passagen durchsetzte – im wesentlichen aber *theologische* Buch, das eine mindestens frag-würdige Christologie und Trinitätslehre vertritt, einfachhin als „Kulturgeschichte" ausgibt, staunen aber auch *zweitens* über die – sagen wir – „Waghalsigkeit", mit der hierin Grundprobleme des Glaubens abgehandelt werden.

Freiburg i. Br. Gisbert Greshake

Kirchengeschichte / Patrologie

Arnold, Claus: **Kleine Geschichte des Modernismus**. – Freiburg i. Br.: Herder 2007. 160 S., kt € 9,90 ISBN 978-3-451-29106-7

100 Jahre Dekret „Lamentabili sane exitu" und Enzyklika „Pascendi dominici gregis" – gegebener Anlass, „der damaligen Kontroverse um den katholischen ‚Modernismus' und Antimodernismus eine ‚Kleine Geschichte' zu widmen" (9). Man ist neugierig, wie ein ausgewiesener Kenner das umfangreiche Thema auf engstem Raum darbietet.

Das 1. Kap. „Der ‚Modernismus' – erste Orientierung auf einem historisch-theologischen Minenfeld" (ein Ausdruck von Nicolas Lash) (10–22) stellt fest: „Modernismus" ist ursprünglich „kein Begriff der Geschichtswissenschaft, sondern ein ausgesprochen negativer Kampfbegriff" (10). Eine kurze Begriffsgeschichte soll die nötige „historische Nüchternheit" (11) erzeugen. Genannt wird der Calvinist Abraham Kuyper 1871, hier ist „Modernismus" der „Begriff für die gefährlichen Neuerungen" bei David Friedrich Strauß, Ferdinand Christian Baur und bei Ernst Renan (12); bei dem Katholiken Charles Périn 1881 ist er der „Begriff für die Versöhnungsversuche liberaler Katholiken mit den Ideen der Französischen Revolution und der Demokratie" (13). Als Loisys Werke 1903 indiziert wurden, unterschied der Osservatore Romano recht verstandene Modernität und „Modernismus" als Begriff für „Häresie in der Religion, Revolution in der Politik, Irrtum in der Philosophie" (14). Die Enzyklika „Pascendi" schließlich sieht im „Modernismus" – so fasst der Vf. zusammen – ein „häretisches theologisches System im Katholizismus, das eine komplexe Einheit aus rein innerweltlicher Philosophie, subjektiver Glaubensauffassung, rationalistischer Bibelkritik und traditionsvergessenem Reformertum" darstellt (14f.).

Weil es keinen rein historischen Begriff „Modernismus" gibt, will der Vf. „konkrete Kontroversen in einem konkreten Zeitraum beschreiben", und zwar von 1893 bis 1914, auch „deren Nachwirkungen nachgehen, Netzwerke von Reformtheologen und Antimodernisten transparent machen, Diskurse analysieren und dabei die intellektuellen Optionen beider Seiten ernst nehmen" (20f.). Die Konflikte sind geprägt auf theologisch-wissenschaftlicher Ebene von der „lehramtlichen Reaktion auf die historisch-kritische Bibelauslegung [...], die kritische Kirchengeschichtswissenschaft und Dogmengeschichte, nicht-thomistische philosophische Neuansätze, eine neue Dogmenhermeneutik und das Interesse an religiöser Erfahrung und Mystik", auf politisch-sozialer Ebene vom Kampf gegen hierarchieunabhängige, christdemokratische Ansätze in Italien, Frankreich und Deutschland; dazu kommt der Streit um den „literarischen Modernismus" (21f.). Weil jetzt – seit 1998 – das Archiv der Glaubenskongregation zugänglich ist, wird die Entstehung von „Lamentabili" und „Pascendi" ausführlicher beleuchtet.

Das 2. Kap. „Reformkatholizismus und Amerikanismus" (23–49) bespricht für den „Reformkatholizismus" v. a. Hermann Schell (1850–1906), Franz Xaver Kraus (1840–1901), für den „literarischen Modernismus" Carl Muth (1867–1944), für den „Amerikanismus" Erzbischof John Ireland (1838–1918), Denis O'Connell, der als Rektor des nordamerikanischen Kollegs in Rom „zugleich als Agent amerikanisch-katholischer Interessen in Rom wirkte" (36), und Isaac Thomas Hecker (1819–1888), berichtet die Verurteilung von Amerikanismus und Hermann Schell und schließt mit einem Portrait des Rottenburger Bischofs Paul Wilhelm Keppler (1852–1926) (45–49) als einem bedeutenden Beispiel für jene „schillernde antimodern-moderne Intellektualität" (45), die damals verbreitet war.

Das 3. Kap. „Alfred Loisy – historische Kritik und Apologie der Kirche" (50–68) ist nach eigener Angabe die Überarbeitung eines früheren Aufsatzes des Vf.s über Loisy (1857–1940). Das 4. Kap. „Theologie und religiöse Erfahrung" (69–88) handelt hauptsächlich über George Tyrrell (1861–1909), Friedrich von Hügel (1852–1925) und Henri Bremond (1865–1933).

Das 5. Kap. „Antimodernismus und kirchliches Lehramt" – das umfangreichste – (89–137) ist ein Schwerpunkt des Buches. Denn deutlicher als früher, auch durch die Öffnung des Archivs der Glaubenskongregation, lassen sich „die kirchenpolitischen und theologischen Konturen innerhalb der römischen Kurie, ihrer einzelnen Institutionen wie auch der zentralen Personen, an erster Stelle Papst Pius X.", erfassen (89). Hinter dem Dekret „Lamentabili", für das die Kongregation der Römischen und Universalen Inquisition (kurz „Inquisition", ab 1908 Heiliges Offizium, seit 1965 Kongregation für die Glaubenslehre) zuständig war, stehen „widerstreitende Intentionen" (91). Berichtet werden: der Anstoß aus Frankreich (1903) und das Anheizen der Krisenstimmung, die

mühsamen und langwierigen internen Diskussionen, das Drängen von Kardinalstaatssekretär Merry del Val, das Verfahren zu beschleunigen, der Beschluss am 3. Juli 1907. An drei Beispielen wird erläutert, wie die jahrelange Beratung „zu mancherlei Abmilderungen und Schlupflöchern für historisches Arbeiten geführt" (102) hat, so dass „Lamentabili" schließlich „ein bemerkenswert ungeeignetes Instrument" (Gabriel Daly) war, um den „Modernismus" auf breiter Front zu verurteilen (106). Der Vf. hält es für „wahrscheinlich", dass die Enzyklika „Pascendi" „zumindest teilweise aus der Unzufriedenheit" mit „Lamentabili" „erwuchs" (106). Das eigentliche antimodernistische Dokument ist also „Pascendi" vom 8. September 1907. Die Entstehung wird erläutert unter den Zwischenüberschriften: „Pius X. als Antimodernist", „Albert Maria Weiß als Anreger von ‚Pascendi'" und „Weiß – der Erfinder der Gesamthäresie der Moderne", „Joseph Lémius – der geistige Vater des lehrhaften Teils von ‚Pascendi'", „Kardinal Vives y Tuto und der disziplinäre Teil von ‚Pascendi'", „Kardinalstaatssekretär Merry del Val und die moderne Pressearbeit". Es folgen Ausführungen zum Antimodernisteneid (durch Motu proprio „Sacrorum Antistitum" vom 1. September 1910), zur Rezeption von „Pascendi" und „Sacrorum Antistitum" und zum Kampf gegen die Nicht-Rezeption, zu Umberto Benigni und seiner integralistischen Verschwörung, zu den Auseinandersetzungen um die „Action française", und ein kurzes Resümee (136f.): „Während sich das Dekret ‚Lamentabili' nach seiner Redaktionsgeschichte als mühsamer, institutionell geregelter Kompromiss mit begrenzter theologischer Reichweite charakterisieren lässt, erweisen sich die geistigen Väter der Enzyklika ‚Pascendi' als Vertreter eines Integralismus, der über rein theologische Interessen hinausging und ein im Grunde antimodernes und antidemokratisches, also autoritäres Gesellschaftskonzept implizierte." (136). Es zeigt sich, „dass die römische Kurie keineswegs einen monolithischen antimodernistischen Block darstellte, sondern eine ganze Bandbreite von theologischen und kirchenpolitischen Positionen bot" (137).

Dem abschließenden kurzen 6. Kap. „Die Nachwirkung von Antimodernismus und ‚Modernismus': ein Ausblick" (138–141) folgen eine „Zeittafel: Die Modernismuskrise (1893–1914)" und eine klug weiterführende Literaturauswahl.

Das Werk bietet eine knappe und zugleich differenzierte und zuverlässige historische Einführung in die damalige Modernismuskrise auf dem neuesten Stand der Forschung. Es ist über weite Strecken hin spannend zu lesen, auch als erster Überblick für Studenten und Nichtfachleute sehr geeignet, dürfte allerdings, weil viele Einzelheiten angetippt, aber nicht ausgeführt werden (können), manchmal auch schwer verständlich sein. So setzt der Abschnitt „Pius X. und die Action française" (132–136) gute historische Vorkenntnisse schon voraus bzw. nötigt, sich anderweitig zu unterrichten. Zur Notiz, Pius XII. habe die 1926 ausgesprochene Verurteilung der „Action française" 1939 wieder zurückgenommen (138), hätte man gern – auch in einer „kleinen" Geschichte – ein erläuterndes Wort.

Einige Unebenheiten seien notiert: Soll man das „brillant-missgünstige Gutachten" von Louis Billot zu Loisys „L'Évangile et l'Église" im Ernst „meisterhaft" (64) nennen? Wenn es für Deutschland über die Maßregelung von Theologen heißt „doch hielt sich die Zahl der ‚Fälle' [...] insgesamt in Grenzen" (125), klingt das nicht nach Verharmlosung der tragischen Folgen des kirchenamtlichen Antimodernismus? Soll man den theologischen Protagonisten des Antimodernismus, Albert Maria Weiß, Joseph Lémius und Umberto Benigni wirklich „ein feines Gespür für die kirchlichen Folgen von Historismus, Anthropozentrik und Ökumenismus" (136) bescheinigen? Gehören sie nicht eher zu jenen „Unglückspropheten", denen Papst Johannes XXIII. in der Eröffnungsrede zum II. Vaticanum widersprach, weil sie „zwar voll Eifer, aber nicht gerade mit einem sehr großen Sinn für Differenzierungen und Takt begabt sind"? Bei dem Vergleich zwischen der antimodernistischen Wende und der „antihistorischen Revolution" im Protestantismus der 1920er Jahre (136) wäre zu ergänzen, dass es ein grundlegender Unterschied ist, ob die Wende sich in einem freien theologischen Diskurs vollzieht, wie dies im Protestantismus geschah, oder ob mit disziplinärer Gewalt der theologische Diskurs abgewürgt wird. Die These „Die Überwindung des Antimodernismus erfolgte [...] aus dem neuscholastisch-strengkirchlichen Mainstream heraus, den er selbst hervorgebracht hatte" (139) ist ein sehr verkürzter Blick auf die komplexe Theologiegeschichte im 20. Jh. Aber solche Unebenheiten ändern nichts am positiven Wert des Werkes: Wahrlich, „ein packendes Stück Kirchengeschichte" (Einbandtext)!

Das Werk ist völlig darauf konzentriert, die historische „Modernismuskrise" als abgeschlossene Vergangenheit darzustellen. Der Ausblick (138–141) betont v. a., das II. Vaticanum und die heutige Theologie hätten nicht ausdrücklich an die „Modernisten" angeknüpft, auch der Antimodernismus sei im Grunde überwunden (141). Zwar könne die Betrachtung der damaligen Krise auch heute noch „anregend sein", weil „die Frage nach der Modernitätsfähigkeit von Religion und Konfessionen" sich „heute mindestens so dringend" stellt wie damals (11), aber diese Frage stelle sich heute anders als damals (vgl. 141). Schade ist, dass auch die Nachwirkungen der „Modernismuskrise" nur soweit berichtet werden, als sie vergangen sind: „Das römische Lehramt und antimodernistische Theologen blieben [...] bis hin zum Pontifikat Pius' XII. [...] auf der Suche nach Neobeziehungsweise Krypto-Modernisten." (16) Während der Zeit, da Merry del Val Kardinalsekretär des Heiligen Offiziums (1914–1930) war, avancierte diese Kongregation „zur wirklichen kurialen Zentrale antimodernistischer Repression, die es bis zum II. Vaticanum bleiben sollte" (137). In den 1950er Jahren sprach man nicht nur Pius X. heilig, man wollte auch Merry del Val selig und heilig sprechen (137). Berichtet wird, dass „im Kontext" des II. Vaticanums „konservative Bischöfe die Neuverurteilung des ‚Modernismus' gefordert hatten", und dass in der nachkonziliaren Auseinandersetzung „konservative und traditionalistische Theologen das Eindringen des ‚Modernismus' in die Kirche beklagten und mitunter das II. Vaticanum selbst als ‚modernistisch' charakterisierten" (16). Vom II. Vaticanum heißt es, es habe v. a. mit der Offenbarungskonstitution und mit der Erklärung über die Religionsfreiheit „antimodernistische Restbestände beseitigt" (139). So entsteht als Eindruck, die „Modernismuskrise" samt den Nachwirkungen sei heute nur mehr Vergangenheit.

Damit wird aber ein wesentliches Moment der Geschichte des Modernismus ausgeblendet, nämlich dass sie in die Gegenwart reicht. Dazu einige Andeutungen: Die nachkonziliare Auseinandersetzung über „Modernismus" in der Kirche ist nicht vorbei. Die Bewegung von Erzbischof Marcel Lefebvre – sein Name wird nicht erwähnt – und ähnliche „traditionalistische" Strömungen leben weiter. Wahrhafte Versöhnung mit ihnen wird es nur geben, wenn man anerkennt, dass die Kirche seit dem II. Vaticanum über sich selbst und ihre Sendung in der Welt von heute, über Offenbarung, Religionsfreiheit und Ökumene Positionen verbindlich vertritt, die nach dem Urteil von „Pascendi" „modernistisch" sind (auch wenn es keine direkte Anknüpfung an damalige „Modernisten" gibt), und erläutert, warum sie das dennoch tut. Auch musste sich die Kirche nicht nur in den 1960er und 1970er Jahren „noch mit einem antimodernistisch induzierten Reformstau auseinandersetzen" (141), sie muss es noch heute. Das disziplinäre Instrumentarium, mit dem damals die „Inquisition" die „Modernisten" bekämpfte, das dann Mery del Val noch verfeinerte, und das sich zwar als ungeeignet erwiesen hat, den Glauben zu schützen, aber viel Unglück gestiftet hat, ist im Kern dasselbe disziplinäre Instrumentarium, mit dem die Glaubenskongregation auch heute arbeitet. Dass die Wirkungsgeschichte der „Modernismuskrise" nicht zu Ende ist, deutet sich auch im Buch an, wenn es lakonisch heißt, das II. Vaticanum habe das Thema „Modernismus" „erfolgreich beschwiegen" (139). Es ist die Frage, wieweit das Konzil da „erfolgreich" war; denn „Beschweigen" und Tabuisieren heißt Ausweichen, nicht Überwinden. Der Gedanke liegt nahe, dass die historische Modernismuskrise auch heute noch als „unbewältigte Vergangenheit" sich auswirkt. Sie zu „bewältigen" bleibt eine brisante Aufgabe. Freilich, wenn man Vergangenheit „bewältigen" will, muss man sie kennen. Claus Arnolds „Kleine Geschichte" ist dazu eine willkommene und empfehlenswerte Hilfe.

München Karl-Ernst Apfelbacher

Hans Wölfel 1902–1944. Ein Bamberger im Widerstand gegen den Nationalsozialismus. Leben und Erinnerung, hg. v. Mechthildis Bocksch. – Bamberg: Urlaub 2004. 392 S., geb. € 19,95 ISBN: 3–933949–16–5

Dieses von der Diplompädagogin und Andragogin Mechthildis Bocksch herausgegebene Buch beleuchtet „aus Anlaß des 100. Geburtstages" und „im 60. Jahr seines Todes" (13) erstmals ausführlich das Leben und Wirken von Hans Wölfel und den Kontext seines Engagements im Dritten Reich.

Geboren 1902 im oberösterreichischen Kurort Bad Hall als viertes von zehn Kindern des gebürtigen Franken Leonhard Wölfel und seiner aus der Steiermark stammenden Ehefrau Maria, verbrachte Hans, dessen Eltern in der Hauptsaison für zusätzliches Personal in ihrem großen Gärtnereibetrieb Schlafplätze benötigten, viel Zeit bei seinem strengen Onkel Johann Wölfel (1863–1929), der seit 1899 Pfarrer in Langensendelbach bei Erlangen und ab 1916 in Ebing bei Bamberg war. Auf elterlichen Wunsch übersiedelte er 1915 widerwillig ganz zu seinem Onkel und legte 1922 in Bamberg sein Abitur ab. Stark beeinflusst durch die monarchistischen und patriotischen Überzeugungen des Priesters entwickelte Hans „Interesse am politischen Geschehen und eine ausgeprägt vaterländische Einstellung" (20). Nachdem er bereits 1919 dem Freikorps Berthold und 1920 dem Freikorps Oberland beigetreten war, schloss er sich 1923 dem antirepublikanischen Wehrverband „Stahlhelm" an, dem er zehn Jahre lang angehörte. Ab 1922 studierte Wölfel in München und Würzburg

Rechtswissenschaften und trat mehreren katholischen Studentenverbindungen bei, wobei die bisherige völkisch-nationale Gesinnung schon bald einer gemäßigten, demokratischen und dezidiert christlichen Grundhaltung wich. Seit 1928 Mitglied der Bayerischen Volkspartei (BVP), in deren Versammlungen er oft als Redner auftrat, legte er 1929 in Bamberg seine zweite Staatsprüfung ab.

Noch im selben Jahr eröffnete er in der oberfränkischen Metropole eine Rechtsanwaltskanzlei und heiratete die Lehrerstochter Elisabeth (Else) Rauh (1903–1982). Trotz rasch anwachsender beruflicher Beanspruchung und familiärer Verpflichtungen (seit 1931 war er Vater einer Tochter) blieb er weiterhin politisch aktiv und nutzte seine Stellung als Vorstand des Ortskartells der katholischen Vereine Bambergs zur Verteidigung des Bamberger Erzbischofs Jacobus von Hauck gegen gehässige nationalsozialistische Angriffe, v. a. aber dazu, seine Zuhörer in zahlreichen Veranstaltungen davon zu überzeugen, dass sich die NS-Weltanschauung mit der katholischen Glaubens- und Sittenlehre nicht vereinbaren lasse. „Wir können als Katholiken keinen Hitler wählen, der selbst geäußert hat, daß er mit der christlichen Religion Schluß machen werde" (zit. nach 50). Obwohl bereits vor der Machtübernahme Hitlers eine Akte über ihn bei der Politischen Polizei angelegt, sein Buchhalter von Nationalsozialisten misshandelt sowie seine Ehefrau angepöbelt und bedroht worden war und am Tag nach Verabschiedung des Ermächtigungsgesetzes vom 24. März 1933 SA-Leute Kanzlei und Wohnung durchsuchten, wollte er seinen Überzeugungen auch im Reich Adolf Hitlers treu bleiben, dessen Schrift „Mein Kampf" er nicht höher einschätzte als einen Roman von Hedwig Courths-Mahler (vgl. 52). Von der parteipolitischen Bühne verbannt, setzte er sich nun in seinem Beruf für Menschen ein, die mit dem Regime in Konflikt geraten waren und stellte dabei der NS-Rechtsauffassung „Macht geht vor Recht und Recht ist, was arische Männer für Recht befinden" (62) entschlossen seinen Grundsatz „Recht muß Recht bleiben" gegenüber. Bereits im Mai 1933 wurde er in diesem Sinne tätig, als die NSDAP aus einem Eifersuchtsdrama in Gaiganz bei Forchheim, bei dem der einzige SA-Angehörige des Ortes zu Tode kam, ein politisches Mordkomplott konstruierte, und 19, der BVP angehörende Gaiganzer wegen angeblicher politischer Mittäterschaft in „Schutzhaft" genommen wurden. Dank des juristischen Beistandes Wölfels kamen alle zu Unrecht Verhafteten noch im selben Jahr wieder frei (vgl. hierzu Michael Reinhardt, Hans Wölfel und die Tragödie von Gaiganz, 86–126). In manch anderen Fällen war Wölfel der einzige Rechtsanwalt, der bereit war, die Vertretung eines Angeklagten zu übernehmen. Häufig verzichtete er auch auf das ihm zustehende Honorar und versorgte bedürftige Klienten mit Kleidung und Lebensmitteln. Nach einem Bombenangriff auf Hamburg 1943 nahm er zudem eine obdachlose sechsköpfige Familie bei sich auf.

Schon ab 1933 sammelte der junge Jurist in einem nach ihm benannten konspirativen Kreis Gleichgesinnte um sich (Antonia Leugers, Der Bamberger Wölfel-Kreis, 127–141) und gehörte überdies einer Gruppierung an (Mechthildis Bocksch, Hans Wölfel und die Robinsohn-Strassmann-Gruppe, 142–161), die ab 1939 Kontakt zum britischen Außenministerium, zum Goerdeler-Kreis, zur militärischen Opposition, zur Bekennenden Kirche und zu Gewerkschaftern unterhielt und Pläne für ein starkes demokratisches Staatswesen nach dem Ende der NS-Diktatur erarbeitete.

Zehn Jahre blieb Wölfel dennoch weithin unbehelligt, ehe ihm freimütige Äußerungen über die Lage Deutschlands, das KZ Dachau und über den „Führer" als „größten Wortverdreher aller Zeiten" (zit. nach 169) anlässlich eines Kurzurlaubs bei Verwandten in Iggenau bei Biberach im Juli 1943 zum Verhängnis werden sollten. Eine zufällig anwesende Bekannte der gastgebenden Familie, die 20jährige Liselotte Gerster (* 1922), ehemalige BDM-Führerin und überzeugte Parteigenossin, denunzierte den Rechtsanwalt nämlich beim NSDAP-Kreisleiter in Biberach und erstattete am 3. September 1943 formell Anzeige. Am 12. Oktober 1943 verhaftet, bekannte der als fanatischer Gegner des Nationalsozialismus eingestufte Wölfel beim ersten Verhör, dass er diesem „auch heute in einzelnen Punkten aus religiösen Gründen nicht restlos zustimmen" könne (zit. nach 70 f.). Obgleich er der einzigen Belastungszeugin in wesentlichen Punkten die Unwahrheit nachwies, konnten weder er selbst noch seine Verteidiger die Haftentlassung erreichen. Zunächst im Bamberger Landgerichtsgefängnis und ab November des Jahres in der Berliner Strafanstalt Moabit inhaftiert, ließ er zwei Gelegenheiten zur Flucht verstreichen. Trotz zahlreicher Bemühungen, Wölfels Leben zu retten (vgl. das Verzeichnis der für ihn tätig gewordenen Personen und Organisationen auf S. 330) wurde er am 10. Mai 1944 vom 6. Senat des sog. Volksgerichtshofes in Potsdam wegen „Wehrkraftzersetzung" zum Tode verurteilt und am 3. Juli 1944 in Brandenburg-Görden durch das Fallbeil hingerichtet. Der am Todestag mit gefesselten Händen geschriebene Abschiedsbrief legt ein anrührendes Zeugnis ab von Wölfels fester Hoffnung auf die Auferstehung und auf ein himmlisches Wiedersehen mit der Familie und dokumentiert überdies seine menschliche Größe: „Ich verzeihe *allen* Menschen um der Liebe Christi willen" (zit. nach 75).

Die Denunziantin Gerster tauchte 1945 unter falschem Namen in Spanien unter und konnte erst 1986 in Freiburg i. Br. ermittelt werden. Da sie feige behauptete, der Kreisleiter in Biberach habe bereits vor ihrer Anzeige durch die Mutter ihrer Cousine, die sie eingeweiht hatte, in allen Einzelheiten Bescheid gewusst, und ihr diese Einlassung mit den damals noch zur Verfügung stehenden Beweismitteln nicht mehr widerlegt werden konnte, musste sie 1991 außer Verfolgung gesetzt werden.

Die 17 Beiträge des vorliegenden Sammelbandes gehen nicht nur dem kurzen Leben Wölfels und diversen Einzelaspekten seiner Biographie nach, sondern bieten auch persönliche Erinnerungen an den „Blutzeugen für Gott und Vaterland", wie ihn die Inschrift von 1952 auf dem städtischen Ehrengrab in Bamberg bezeichnet (zit. nach 368). Darüber hinaus wird das Geschehen vor Ort in den allgemeinen politischen und kirchenpolitischen Kontext eingebettet (u. a. durch Werner Zeißner, Katholische Kirche und Staat in Bayern 1918–1932 unter besonderer Berücksichtigung des Erzbistums Bamberg, 222–246; Alexander Kropp, Von der Gestapo zum Reichssicherheitshauptamt: die Etablierung des nationalsozialistischen Terrorstaates 1933–1939, 247–284; Stefan Kestler, Deutscher Widerstand im Dritten Reich. Ein Einblick in seine Motivation und Gestalt, 319–330), ehe die Hg.in die über die Jahrzehnte hin durch diverse Gedenkfeiern in Bamberg, Würzburg und Gaiganz aufrechterhaltene öffentliche Erinnerung an Wölfel nachzeichnet („Das Ende des Lebens ist nicht das Ende des Wirkens", 362–385) und zugleich einen Überblick über den Forschungsstand gibt. Spätestens hier hätte der interessierte Leser Näheres zu der pauschalen Feststellung in der Einführung erwartet, dass „das unerwartete Auftauchen neuer Quellen und das Erschließen bislang unbeachteter Quellen hilfreich" (15) für das Gelingen des Buchprojekts gewesen sei. Nur der Beitrag von Lothar Braun (Hans Wölfel und sein Prozess, 348–357) enthält jedoch einen Anhaltspunkt, um welche Quellen es sich (unter anderen?) handelt, wenn er anmerkt, es sei erst kurz zuvor bekannt geworden, „dass sich die Akten des Strafverfahrens vor dem Volksgerichtshof – entgegen einer amtlichen Auskunft des Bundesarchivs – doch im Bundesarchiv, Abteilung Deutsches Reich, in Berlin erhalten haben" (348, Anm. 1). Das in sehr augenfreundlicher Schrift gesetzte und gut illustrierte Werk weist leider auch kein Register, keine Zeittafel zu Wölfel und kein übergreifendes Quellen- und Literaturverzeichnis auf (die umfangreichste Übersicht zum einschlägigen Schrifttum bietet Bocksch auf S. 78 f.).

Insgesamt leistet das Buch einen wesentlichen Beitrag dazu, die vorbildliche Haltung des tiefgläubigen Rechtsanwalts auch in der überregionalen Öffentlichkeit bekannt zu machen und bekannt zu halten. Dies ist überaus begrüßenswert, denn – so der Bamberger Erzbischof Ludwig Schick im Vorwort (9) – „an Hans Wölfel wird deutlich, dass das Evangelium von Jesus Christus keine bloße Privatangelegenheit ist, sondern eine politische Dimension hat. Es gibt das Evangelium nicht ohne Menschen, die mit ihrer ganzen Person dafür einstehen und sichtbar machen, dass nur *ein* Reich Frieden, Gerechtigkeit und Freiheit bringt: das Reich Gottes."

Osnabrück Manfred Eder

Theologen des 16. Jahrhunderts. Humanismus – Reformation – Katholische Erneuerung. Eine Einführung, hg. v. Martin H. Jung / Peter Walter. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2002. 255 S., geb. € 29,90 ISBN: 3–534–15088–0

Wie das in sieben Bden erschienene Gesamtwerk „Theologen im Porträt" allgemein, so besticht auch dieser Teilband durch die Verbindung von wissenschaftlicher Solidität und guter Allgemeinverständlichkeit. Er ist die Frucht einer oberrheinischen ökumenischen Zusammenarbeit zwischen der Freiburger und der Basler Theol. Fak. und führt als Autoren Kirchenhistoriker und Dogmatiker in interdisziplinärer Weise zusammen. Der Schwerpunkt der Darstellung in den einzelnen Portraits ist bewusst auf das Werk bzw. den Ansatz des jeweiligen Theologen und weniger auf die Biographie im strengeren Sinne gelegt. Diese Aufteilung kann im einzelnen problematisch werden, ist aber insgesamt durch die vorausgehende historische Situierung des Bdes in der ausführlichen Einleitung der Hg. (9–30) abgesichert. Diese bietet einen konzisen Überblick über die Theologie im Zeitalter von Humanismus, Reformation und katholischer Erneuerung und nimmt – ohne großes Getöse – auch die relevanten neueren Forschungsansätze auf.

Peter Walter knüpft mit seinem ersten Portrait gewissermaßen an den roten Faden an, der den Bd durchzieht: Der Humanist Erasmus von Rotterdam wird vom ihm dezidiert als Theologe des Wortes Gottes vorgestellt (31–46), der sich nicht nur auf die Philologie beschränken wollte. Die Transformation des humanistischen Impulses in Reformation und katholischer Reformtheologie klingt dann in fast allen weiteren Porträts an, u. a. besonders bei Martin Sallmanns Zwingli-Darstellung (83–101). – Albrecht Beutel betont zwar die Situationsbedingtheit des theologischen Œuvres Luthers, kann dann aber doch eine glänzende systematische Rekonstruktion der theologischen Grundanliegen des Reformators bieten (47–64). Er entspricht damit der Grundanlage des Bdes. Über die Kontexte, aber auch über die theologischen Ambivalenzen und Grenzen des Reformators kann man sich in dem von Beutel herausgegebenen „Luther Handbuch" orientieren. – Thomas de Vio Cajetan wird von Barbara Hallensleben als Vertreter einer echten Kirchenreform und zeitgemäßer Theologie sowie als scharfer Analytiker der Grenzen lutherischer Theologie vorgestellt (65–82). Cajetans eigene kirchliche (auch postume) Schwierigkeiten werden angedeutet: Seine selbständige Thomas-Interpretation und seine humanistisch inspirierte Literalexegese konnten im Zeitalter der katholischen theologischen Konfessionalisierung nur noch sehr bedingt rezipiert werden. – Die Grenzen der jeweiligen Theologen treten in den Beiträgen von Heribert Smolinsky zu Johannes Eck (102–115) und in Christoph Strohms Darstellung zu Martin Bucer (116–134) deutlich hervor. Eck verkörpert den Übergang vom Humanismus zu einer letztlich sterilen katholischen Kontroverstheologie, während Bucers Vermittlungstheologie einerseits das Christusereignis spiritualistisch zu nivellie-

ren drohte und andererseits bleibende humanistisch-ethische Reserven gegen Luthers Rechtfertigungslehre wahrte. – Die Auswahl der Porträts bringt insgesamt die Bandbreite reformatorischer wie katholischer Theologien im 16. Jh. in einer gesamteuropäischen Perspektive trefflich zur Geltung (Marcel Glielis über Johannes Driedo, 135–153; Martin H. Jung über Philipp Melanchthon, 154–171; Fernando Domínguez Reboiras über Francisco de Vitoria, 172–190; Thomas K. Kuhn über Caspar Schwenckfeld von Ossig, 191–208; Hanspeter Jecker über Menno Simons, 209–226). Der letzte Beitrag (Eva-Maria Faber über Johannes Calvin, 227–243) vollzieht das ökumenische Anliegen des Bdes formal wie inhaltlich, indem er eine verständnisvolle, von (neo-) konfessionalistischen Schemata freie Würdigung des Reformators durch eine katholische Dogmatikerin bietet. Als hermeneutischer Ausgangspunkt dient Faber das von Ulrich Horst diagnostizierte spätmittelalterlich-frühneuzeitliche „Sicherheitsdenken", das konfessionell unterschiedliche Folgen zeitigen konnte.

Insgesamt bietet der Bd nicht nur für Studierende und interessierte Laien einen verläßlichen, ausgewogenen und auf der Höhe der Forschung stehenden Einstieg in die Theologiegeschichte des 16. Jh.s, deren nüchterne historische und systematische Erfassung von bleibender Gegenwartsbedeutung ist.

Frankfurt a. M. Claus Arnold

Krannich, Torsten: **Von Leporius bis zu Leo dem Großen.** Studien zur lateinischsprachigen Christologie im fünften Jahrhundert nach Christus. – Tübingen: Mohr Siebeck 2005. XII, 295 S. (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 32), kt € 54,00 ISBN: 3–16–148795–8

Bei vorliegendem Buch handelt es sich um die überarbeitete Fassung einer Diss. an der Jenaer Theol. Fak. aus dem Jahre 2004. Der Vf. stellt mit Recht fest, dass das fünfte Jahrhundert in der Entwicklung des christologischen Denkens eine herausgehobene Stellung einnimmt und dass eine eigentliche Klärung der Zusammenhänge für den lateinischsprachigen Bereich bisher noch nicht erfolgt ist (1f.). Von daher sieht er in einer „Überblicksdarstellung der lateinischsprachigen Christologie des fünften Jahrhunderts" ein „Desiderat der dogmengeschichtlichen Forschung" (3). Wenngleich er weiß, dass eine solche Lücke im Rahmen einer Einzeluntersuchung nicht zu schließen ist, will er doch in einem engen zeitlichen und räumlichen Rahmen die christologische Lehrentwicklung im Westen nachzeichnen (3). Zeitlich entscheidet er sich dabei für die Phase von 417/418 (Abfassung des Libellus emendationis des Leporius) bis 448 (Abfassung des Tomus Leonis), geographisch für den (süd)gallisch-italischen Raum. Aus dieser Vorentscheidung ergibt sich, dass im Rahmen der Untersuchung Texte von Leporius, Johannes Cassian, Caelestin I., Xystus III., Vizenz von Lérins und Leo dem Großen besprochen werden sollen. Dass Marius Mercator und Prosper von Aquitanien außen vor bleiben, wird vom Vf. mitgeteilt, jedoch inhaltlich nicht begründet. Dass Augustin im Rahmen einer Studie zur christologischen Entwicklung im Westen nicht im einzelnen berücksichtigt werden kann und seine christologischen Vorgaben nur den Rahmen für die vorgelegten Analysen bilden, ist angesichts der überragenden Bedeutung des Bischofs von Hippo und angesichts der Unüberschaubarkeit der einschlägigen Forschungsarbeiten gut nachvollziehbar.

Methodisch geht der Vf. so vor, dass er jeder der sechs von ihm ausgewählten Gestalten ein eigenes Kap. widmet, in welchem er jeweils zunächst Informationen zur Person und zum Werk zusammenträgt und es sodann unternimmt, die jeweilige christologische Konzeption, die aus dem (unterschiedlich breiten und ergiebigen) Quellenmaterial erkennbar wird, zu beschreiben. Das Buch ist von daher sehr klar aufgebaut. Die am Ende eines jeden Kap.s erscheinenden Zwischenzusammenfassungen erleichtern zudem die Orientierung. Ein gewisses Manko besteht aber darin, dass die Arbeit angesichts dieses sehr schematischen Vorgehens recht statisch anmutet und sich inhaltlich begründeter Gewichtungen und Schwerpunktsetzungen weitgehend enthält. Die jeweiligen Ausführungen über Leben und Werk der sechs ausgewählten Schriftsteller fassen oft nur zusammen, was lexikalisch leicht ermittelbar ist.

Der interessanteste Teil der Arbeit ist der gründliche Abschnitt über Leporius, der mit überzeugenden Argumenten die in der Forschung (Weijenborg) bestrittene Echtheit des Liber emendationis nachweist. Im Verständnis der Inkarnation und der Passion Jesu bewegt sich Leporius zunächst in den Bahnen lateinischsprachiger Mehrheitschristologie, die (wie z. B. auch Pelagius) die Aussage des Leidens und des Todes Gottes dadurch abzuwehren sucht, dass man Jesus als von Gott in besonderer Weise begabten Menschen interpretiert. Im Liber emendationis zeigt sich nun, dass Leporius, offensichtlich durch Augustin inspiriert, von seiner vormaligen Position Abstand nimmt und stattdessen nun zu dezidierten Aussagen über Leiden und Kreuzigung Gottes gelangt, da er die beiden Naturen Christi über die Lehre von der Idiomenkommunikation in ihrer Unterschiedenheit zugleich eng miteinander zu verbinden verstand. Die Einheit der beiden Naturen ist als Subjekteinheit in der einen Person Jesu Christi bestimmt. Der Logos übernimmt so in der Inkarnation alle menschlichen Attribute, ohne dabei die Fülle seiner Göttlichkeit einzubüßen (71). In der grundlegenden Veränderung der christologischen Position des Leporius ist eine Abkehr von den traditionellen „nestorianisierenden" Christologien des Westens (und nicht nur des Westens) zu sehen, die für den Verlauf des christologischen Streites eine enorme Bedeutung haben sollte.

Bei Johannes Cassian kann man sehen, dass er dem Nestorius die vormaligen „Irrlehren" des Leporius entgegenhält und ihn dabei zugleich auffordert, eine dem Leporius entsprechende theologische Wandlung zu vollziehen. Der Vf. folgt hier in weiten Teilen eine Studie von B. Morel, der bereits 1960 auf genau diesen Zusammenhang nachdrücklich hingewiesen und auch auf zahlreiche Abhängigkeiten des Cassian von Leporius aufmerksam gemacht hatte. Ein wissenschaftlicher Gewinn des Kap.s ist dort zu entdecken, wo der Vf. anhand von Studien zum Verständnis der Begriffe *natura* und *substantia* zeigen kann, dass Cassian wesentlich stärker als Leporius die Einheit der Naturen betont, wodurch aber die Rede von der wahren Menschheit Christi bei ihm merkwürdig unterbestimmt bleibt. Damit unterbietet Cassian im Grunde die von Leporius im Liber emendationis vertretene Position, was wiederum dazu führt, dass er im geschichtlichen Verlauf des christologischen Streits keinen für die Diskussionen im und mit dem Osten wirklich relevanten Beitrag des lateinischen Westens beizusteuern vermag.

Bei Caelestin I. von Rom besteht methodisch das Problem, seine christologische Position aus einer Anzahl von Briefen zu unterschiedlichen Themen (u. a. aber an Nestorius und Kyrill) herausdestillieren zu müssen. Eine theologisch substantielle Positionierung Caelestins wird freilich auch bei intensiverer Lektüre seiner Texte nicht erkennbar bzw. tritt hinter kirchenrechtliche Argumente und das Etablieren einer kirchenpolitischen Allianz zwischen Rom und Alexandrien zurück. Dass der Vf. Caelestin dennoch in den Reigen der zu behandelnden Gestalten aufgenommen hat, erscheint aber angemessen, ist doch das hier erkennbare Verfahren und auch Niveau der Auseinandersetzung nicht untypisch für den Umgang mit der z. T. hoch komplexen Materie namentlich unter den spekulativ weniger geübten westlichen Theologen. Freilich hätte man dann die Ausführungen über Caelestins Amtsnachfolger Xystus III., bei dem das Ergebnis der Analysen noch einmal deutlich magerer ausfällt, auf eine längere Fußnote reduzieren können, anstatt dem Papst der Jahre 432–440 ein eigenes Kap. zu widmen.

Die christologische Position des Vinzenz von Lérins ist aus seinem Commonitorium und den Excerpta zu ermitteln. Freilich liegt in dem Umstand, dass v. a. die Excerpta im Wesentlichen aus Augustinzitaten bestehen, eine methodische Schwierigkeit, was die Möglichkeiten der Ermittlung von Vinzenz' eigener Auffassung angeht. Ausgehend von seinem später berühmt gewordenen Grundsatz, dass katholisch sei, was überall, was immer und was von allen geglaubt werde (comm. 2), werden Nestorius und Apolinarius als „Neuerer" gebrandmarkt. Die eigene Position des Vinzenz gewinnt allerdings wenig Profil (insbesondere im Blick auf das Augustin-Florilegium der Excerpta), da er allzu sehr darum bemüht ist, diese aus den Lehren der Väter zusammenzusetzen. So fällt das Ergebnis der Bemühungen um die Christologie des Vinzenz von Lérins im Ganzen eher schmal aus. Die Augustinzitate in den Excerpta legen vielmehr eine neuerliche Aufnahme der Debatte seinen „Semipelagianismus" nahe, in die der Vf. freilich zu Recht nicht eintritt, weil dies zu sehr von der Frageintention seiner Arbeit wegführen würde.

Besondere Aufmerksamkeit beansprucht der letzte Abschnitt über Leo den Großen, der bekanntlich auf die Entstehung und die Rezeption der Formel von Chalkedon erheblichen Einfluss ausgeübt hat. Freilich ist auch klar, dass sich hier angesichts der sehr intensiv geführten Debatte um das Chalkedonense und seine „Väter" relativ wenig Neues wird ermitteln lassen. Der Vf. unternimmt es, ausgewählte Predigten Leos und den Tomus Leonis hinsichtlich ihrer christologischen Aussagen miteinander zu vergleichen. Die Konzentration auf die Predigten (gegen Studer, der v. a. die Briefe für die Rekonstruktion der Christologie des Leo heranziehen will) ist vom Ansatz her interessant, die Auswahl allerdings reichlich knapp geraten. Folgt man den Analysen des Vf.s, so lässt sich bei Leo eine Kontinuität in Bezug auf die christologischen Grundanliegen konstatieren, wobei sich seine Christologie in der eutychianischen Kontroverse, erkennbar v. a. im Tomus Leonis, etwas stärker auf die bleibende Unterscheidung der beiden Naturen hin ausrichtet. Es geht darum, bei aller Betonung der Einheit der einen Person Christi, die wir in den Predigten Leos antreffen, nun auch die Eigenheiten jeder der beiden Naturen zu betonen, um den möglichen Gedanken einer Vermischung zu vermeiden. Deshalb ist im Tomus der Duktus im Sinne der Zweinaturenlehre stärker auf die Unterschiedenheit (Vf. spricht 206 missverständlich von „Getrenntsein") gelegt, was als antieutychianische Abgrenzung zu deuten ist. Schön wird das soteriologische Anliegen Leos deutlich, für den das Heil eben nur in der paradoxen Figur der Erlösung durch die eine Person des wahren Menschen und wahren Gottes Jesus Christus adäquat gedacht werden kann. Freilich handelt es sich bei alldem um Erkenntnisse, die auch in den einschlägigen Handbüchern (Arens, Grillmeier, Studer) und Überblickswerken nachzulesen sind.

Eine eigentliche These bietet das Buch von Torsten Krannich nicht. Neues wird v. a. im Abschnitt über Leporius geboten. Der rein dogmengeschichtliche Zugriff wird in Ermangelung weitergehender methodischer Perspektiven an keiner Stelle ausgeweitet. In der Kommentierung der Quellen überwiegt bisweilen das paraphrasierende Moment. Aber was den dogmengeschichtlichen Befund selbst angeht, führt der Vf. seinen Leser kenntnisreich durch einen Teil des Quellenmaterials zur westlichen Christologie der ersten Hälfte des

fünften Jh.s und verschafft ihm einen soliden Überblick über eine Anzahl sonst weniger bekannter bzw. in der Forschung weniger intensiv diskutierter Texte. In dieser Hinsicht hat der Vf. seine Arbeit zweifellos solide gemacht. Dass er – wie im Klappentext des Bdes eigens vermerkt – zudem erstmalig eine vollständige Übersetzung des Liber emendationis des Leporius in eine moderne Sprache bietet (Anhang I: 213–231), sei am Ende dieser Besprechung bestätigt, und die gute Qualität dieser Übersetzung sei eigens hervorgehoben.

Halle (Saale) Jörg Ulrich

Moraltheologie / Sozialethik

Bohmeyer, Axel: **Jenseits der Diskursethik**. Christliche Sozialethik und Axel Honneths Theorie sozialer Anerkennung. – Münster: Aschendorff 2006. 294 S. (Forum Sozialethik, 2), kt € 29,00 ISBN: 3–402–00573–5

Zu den sozialphilosophischen Theorien, die in jüngerer Zeit in kritischer Auseinandersetzung mit dem liberalen mainstream der politischen Philosophie entwickelt wurden, gehören Ansätze einer normativen Theorie der Anerkennung, die nun ihrerseits bereits in großer Vielzahl und Vielfalt vorliegen. Im deutschen Sprachraum gehört die normative Anerkennungstheorie Axel Honneths zu den wichtigsten Positionen dieser Tendenz. Im Wesentlichen geht es dabei um den folgenden Sachverhalt: Liberale normative Theorien sehen sich der selbst auferlegten Enthaltsamkeit gegenüber partikularen Ideen des guten Lebens verpflichtet, verweisen diese als Gesinnungsfragen in einen Bereich, der letztlich außerhalb des Theoriebereiches liegt, auf den sich eine liberale politische Philosophie beziehen kann. Diese selbstverordnete – für eine konsequent liberale Theorie als konstitutiv zu betrachtende – Enthaltsamkeit geht natürlich einher mit einer strikten Trennung der Ebenen des Guten und des Gerechten. Beides – Enthaltsamkeit gegenüber Ideen des Guten und Trennung der Ebenen – führt nach Bohmeyers Auffassung zu schwerwiegenden Aporien, auf die in der politisch-philosophischen Diskussion von verschiedenen Seiten (von kommunitaristischer, neoaristotelischer, feministischer etc. und eben auch von anerkennungstheoretischer Seite) hingewiesen wurde. In verschiedenen Hinsichten verdeutlicht B., dass auch die Diskursethik letzten Endes auf eine Konzeption des guten Lebens, zumindest auf vorsichtige Bezüge zu Ideen des Guten, angewiesen ist, wobei er auf die gegenwärtige bioethische Debatte und die entsprechenden – das genannte Defizit in gewisser Weise thematisierenden – Einlassungen Habermas' hinweist (111–113). Das eigentliche Thema des Bdes ist aber nicht der politisch-philosophische Diskurs der Gegenwart, sondern dessen Rezeption im Rahmen der christlichen Sozialethik.

B. bietet zunächst eine systematische Skizze der Diskursethik (19–44), eine Darstellung ihrer Rezeption in der christlichen Sozialethik (45–73) und eine „Kritik an der Diskursethik" (75–113). Das erste Kap., die systematische Skizze des diskursethischen Theoriedesigns, umreißt die systematischen Grundzüge v. a. der normativen Theorie Habermas', wobei die entscheidende Differenz zwischen den Ansätzen von Apel und Habermas eigens erläutert wird (34–40). Als „Charakteristika der Diskursethik" nennt B. (41–44) „Deontologie", „Formalismus", „Starker Kognitivismus" und „Universalismus". Die für die Rezeption in der christlichen Sozialethik relevante, bereits in der Einleitung (11–18) benannte Herausforderung einer genuin christlichen (also weltanschaulich motivierten und gebundenen) Sozialethik durch die für die Moderne signifikanten und im Grunde unhintergehbaren Trennung von Fragen des guten Lebens und Fragen des Rechts, mithin der Artikulation weltanschaulich motivierter Wert- und Sinnoptionen, steht dabei bereits im Hintergrund, schwingt gewissermaßen stets mit. Eben dieser Rezeption der Diskursethik durch die christliche (abgesehen von einem „Exkurs" [68–72] bei B. freilich ganz überwiegend: katholische) Sozialethik ist das vierte Kap. gewidmet (45–73), wobei der Vf. im Anschluss an Walter Lesch nachdrücklich darauf hinweist, dass es zunächst eine theologische Rezeption der Kritischen Theorie bzw. der Theorie des kommunikativen Handelns *außerhalb* der Sozialethik, also in anderen theologischen Disziplinen gegeben habe, etwa durch Helmut Peukert (45). Geschildert wird recht ausführlich der historische Hintergrund, nämlich die neuscholastisch geprägte Entwicklung der *katholischen Soziallehre*, wobei die Beurteilung der Neuscholastik ebenso differenziert und nüchtern wie entschieden kritisch ausfällt (47–50). Bei dem Versuch einer „Systematisierung der Rezeption" unterscheidet B. *drei Ansatzpunkte* (nämlich drei Defizite: ein gesellschaftstheoretisches, ein methodologisches und ein begründungstheoretisches Defizit der [neuscholastischen] christlichen Sozialethik; 58–62) und *zwei Wege* der Rezeption (nämlich einerseits eine regelrechte Transformation der christlichen Sozialethik in einen diskursethischen Ansatz und andererseits ein an der Vorstellung einer gewissen Komplementarität von Diskurs- und christlicher Sozialethik orientiertes Vorgehen (62–68). In Bezug auf beide Tendenzen – bezüglich des Transformationsansatzes freilich stärker als bezüglich des Komplementaritätsansatzes – kritisiert der Vf. den affirmativen Charakter der Rezeption (72f.), um im folgenden Kap. eine eingehende „Kritik an der Diskursethik" und auch an ihrer Rezeption durch die christliche Sozialethik vorzulegen (75–113). Von hier aus rekonstruiert B. eine normative Theorie der Anerkennung, die einerseits dem wissenschaftlichen Standard der Gegenwart gerecht zu werden und andererseits Aporien der Diskursethik (und vergleichbarer normativer Theorien) zu vermeiden versucht (115–204). Dabei lehnt er sich sehr deutlich und eigentlich fast ausschließlich an Axel Honneth an, der nach Auffassung B.s allerdings „nicht den Anspruch erheben [kann], dem philosophisch interessierten Publikum eine vollständige und abgeschlossene Systematik präsentiert zu haben." Weil eben dieses „Fehlen eines singulären, als kanonisch zu bezeichnenden Textes" aber „den Zugang zu einer Anerkennungstheorie" erschwere (118), wird eben eine „systematische Rekonstruktion" erforderlich (die sich freilich auf eine beachtliche Anzahl programmatischer Texte Honneths stützen kann, die ja doch so etwas bieten wie systematische Zusammenfassungen – und was ist eigentlich ein ‚singulärer, als kanonisch zu bezeichnender Text', wenn es Honneths ‚Kampf um Anerkennung' nicht ist?!). Im Hintergrund der systematischen Rekonstruktion steht die (die ganze Darstellung auch strukturierende) Frage, inwieweit Honneths Anerkennungstheorie als *Ergänzung* von Habermas' Diskurstheorie verstanden werden kann, oder ob beide Theorien nicht vielmehr stark voneinander *abzugrenzen* sind. Es handelt sich hier natürlich um eine Neuauflage der Auseinandersetzung zwischen Kant und Hegel „unter nachmetaphysischen Vorzeichen und Bedingungen" (120), wobei einerseits Habermas eine „diskursethische Reformulierung der Kantischen Moralphilosophie im Lichte der Hegelkritik" vornehme und andererseits „Honneths anerkennungstheoretische Konzeption" – selbstverständlich – „nicht ohne wesentliche Veränderungen des Hegelschen Theoriegebäudes" auskomme (121). Im Grunde aber folgt Honneth Hegel, und zwar indem er im Rahmen einer „indirekte[n] Reaktualisierung der Hegelschen Kerngedanken [...] nur die Intention und die Grundstruktur des Textes produktiv nutzbar" macht (121). Weil nach Auffassung B.s „die grundlagentheoretische[...] Ausrichtung der Christlichen Sozialethik [...] durch die affirmative Rezeption der Diskursethik in eine Sackgasse geraten ist" (117), erwägt er, ob „der Fokus der theoretischen Grundlagenforschung der Christlichen Sozialethik weg von Moralphilosophien in kantischer Tradition hin zu Traditionen in hegelscher Tradition gerichtet werden" solle (116). Im Anschluss an die „systematische Rekonstruktion der Anerkennungstheorie" prüft er deshalb die Möglichkeit und benennt die „Herausforderungen eines Theorietransfers" der Anerkennungstheorie, wie Honneth sie vetritt, in eine christliche Sozialethik (205–218). Gerade hier aber tritt B. im Anspruch einen Schritt zurück: Während er in den vorausgehenden Kap.n um eine möglichst umfassende und detailgenaue Ausarbeitung der Themen bemüht war, beansprucht er nun nur mehr, die mit einer Rezeption der Anerkennungstheorie verbundenen Herausforderungen „als zukünftige Arbeitsfelder" anzudeuten (207). Auf gerade 14 S. erfolgt deshalb lediglich eine Zuspitzung des Problems, um das es, nach B.s Auffassung, eigentlich geht: Wie kann sich eine christliche Sozialethik zeitgemäß in der politisch-philosophischen Diskussion – sozusagen jenseits katholischer Soziallehre *und* jenseits der Diskursethik – positionieren? Und welche Rolle kann diesseits der Kritik der neuscholastischen Naturrechtsinterpretation das Naturrecht in der christlichen Sozialethik spielen? Denn die Rezeption der (letztlich in der philosophischen Traditionslinie von Aristoteles über Thomas bis Hegel und darüber hinaus stehenden) normativen Theorie der Anerkennung Axel Honneths impliziert eine Aufnahme anthropologischer und naturrechtlicher Aspekte in das sozialethische „Theoriedesign" (209–215; 214). B. plädiert für eine vorsichtige Integration anthropologischer und naturrechtlicher Argumentationsteile in christlich-sozialethische Konzeptionen. Denn „ein genereller Ausschluss des Naturrechts aus der Theoriedebatte der Christlichen Sozialethik ist keine angemessene Reaktion auf die theoretischen Fehlentwicklungen des Naturrechts [neuscholastischer Prägung]" (212). Um *welche* anthropologischen Aspekte es im vorliegenden Fall geht – nämlich um permanente Anerkennungserwartungen in der intersubjektiven Begegnung – wird an dieser Stelle der Arbeit gar nicht mehr eingehend erörtert. Am Beispiel des Arbeitsbegriffes erfolgt stattdessen eine Art Konkretisierung (219–259).

B.s Arbeit folgt formal einer Hegelschen Struktur, indem sie die Negation des neuscholastisch-naturrechtlichen Paradigmas durch jene christlichen Sozialethiker, die „mithilfe der Diskursethik die Probleme [...], die mit einer neuscholastisch-naturrechtlichen Konzeption verbunden sind" (261), überwinden wollten, kritisch diskutiert, die „affirmative" Rezeption der Diskursethik geißelt und dann „die Anerkennungstheorie in den Kontext der Christlichen Sozialethik transferieren will" (16). Dass nun aber gleichfalls ein „Theorietransfer" angestrebt wird, erscheint – nun eben in eine andere Richtung – nicht weniger „affirmativ", zumal wenn B. für eine Umorientierung „der theoretischen Grundlagenforschung der Christlichen Sozialethik weg von Moralphilosophien in kantischer Tradition hin zu Theorien in hegelscher Tradition" (116) plädiert. Leider bleibt eine eigene Auseinandersetzung mit Hegel vollständig aus, wodurch sich wiederum die Frage aufdrängt, inwiefern und in welcher Hinsicht genau Honneth eigentlich „wesentliche Veränderungen des Hegelschen Theoriegebäudes" (121) vornimmt – es geht dabei um die entscheidende Frage nach dem Verhältnis der Anerkennungstheorie (bzw. einer anerkennungstheoretisch transformierten christlichen Sozialethik) zur politischen Philosophie der Moderne. In dieser Hin-

sicht scheint dem im Übrigen ganz und gar von dieser klaren und aufschlussreichen Arbeit beeindruckten Rezensenten Widerspruch geboten. B.s harsche Kritik an der Diskursethik und deren sozialethischer Rezeption einerseits und seine Entscheidung für eine „Abgrenzungskonzeption" (d. h. eine Konzeption, die die Anerkennungstheorie in konsequenter Abgrenzung gegenüber der Diskusrsethik interpretiert, nicht als deren Ergänzung) andererseits werfen die Frage auf, ob sich die Arbeit nicht doch zu weit vom Kerngedanken der liberalen politischen Philosophie der Moderne entfernt, nämlich von der Trennung von Gerechtem und Gutem. Darauf hin deutet auch, dass das sehr knappe Kap. über den eigentlichen „Theorietransfer" (205–218) überwiegend um eine Rehabilitierung des Naturrechtsdenkens in der christlichen Sozialethik kreist. Wenn dem Vf. auch darin zuzustimmen ist, dass bestimmte Aspekte des klassischen Naturrechts für die christliche Sozialethik wichtig bleiben könnten, droht er mit seiner Kritik an der Trennung von Gerechtigkeit und gutem Leben und der gleichzeitigen starken Aufwertung von Fragen des guten Lebens doch in ein vormodernes Naturrechtsdenken zurückzufallen. Auch der Hinweis darauf, dass „neuzeitliche Philosophen wie Kant, Hegel und Fichte in der Tradition des Naturrechts stehen" (213) irritiert hier eher als dass er zur Klärung beiträgt, weil er die Unterscheidung von klassischem / materialem und modernem / formalem Naturrecht unberücksichtigt lässt. Das eigentliche Problem ist doch an dieser Stelle überhaupt nicht die Rezeption des von Kant bis Rawls selbstverständlich geteilten *modernen* Naturrechtsdenkens, sondern die Rezeption des *klassischen*, auf Wesen und Bestimmung des Menschen sich beziehenden Naturrechts, wie es v. a. in der aristotelischen und thomanischen Tradition verwurzelt ist – und Hegel geht es in dieser Hinsicht natürlich um ein ‚anderes' Naturrecht als Kant. Zwar betont der Vf., dass so, „wie Honneth an die Kritische Theorie anknüpfen will, ohne das erreichte kritische Niveau von Habermas zu unterbieten", auch „die Christliche Sozialethik an die Anerkennungstheorie anknüpfen [sollte], ohne das einmal erreichte Niveau des jenseitigen Standpunktes zum neuscholastischen Naturrecht zu unterbieten" (217) – aber: Passt das zur forcierten „Abgrenzungskonzeption", zur entschlossenen Kritik an der neuzeitlichen Trennung von Gerechtem und Gutem, zur überaus forschen Kritik an der Diskursethik und deren Rezeption in der christlichen Sozialethik sowie zu der These, dass „eine inhaltlich gehaltvolle Anerkennungstheorie [...] nicht weit von der klassischen Essenz der katholischen Soziallehre entfernt sein" muss? Und gibt es wirklich die suggerierten starken „theoretischen Parallelen zwischen der klassischen anthropologischen beziehungsweise naturrechtlichen Position der Christlichen Sozialethik und der Anerkennungstheorie Honneths" (263), die ja eigentlich einen „Theorietransfer" überflüssig machten? Und schließlich: Was bedeutet und wodurch legitimiert sich die Behauptung, dass es Honneth „um so etwas wie die substanzielle Ausbuchstabierung der von Rawls identifizierten Grundgüter" gehe (124)?

Mit seinem Buch leistet B. an einem wichtigen Punkt der sozialethischen Grundlagendebatte einen wertvollen Beitrag. Mit der normativen Theorie der Anerkennung bringt er eine ethische Konzeption ins Spiel, die bisher weithin unbeachtet blieb. Die Kontroverse zwischen Diskursethik und Anerkennungstheorie wird in einen interessanten Bezug zur sozialethischen Kontroverse um formale und materiale Ethiken gesetzt. Zweifellos ist die Rezeption der Anerkennungstheorie Honneths ein Gewinn für die christliche Sozialethik. Zweifellos ist es auch legitim, bestimmte Aspekte des klassischen Naturrechtsdenkens weiterhin in die christliche Sozialethik zu integrieren. Man könnte aber behutsamer vorgehen; und man sollte nach Auffassung des Rez. in einer christlich-sozialethischen Konzeption unbedingt von der modernen Trennung von Gerechtem und Gutem ausgehen und *von da aus* anthropologische Überlegungen integrieren, was problemlos möglich ist, *ohne* dass die Trennung aufgegeben werden muss.

Münster/Vechta Christian Spieß

Franz Hitze (1851–1921): Sozialpolitik und Sozialreform, hg. v. Karl Gabriel/Hermann-Josef Große Kracht. – Paderborn: Schöningh 2006. S. 279, kt € 29,90 ISBN: 3–506–72920–9

Die Debatte um Sozialpolitik und Sozialreformen ist in der Bundesrepublik – und nicht nur dort – seit Jahren eine feste Größe im gesellschaftlichen und politischen Diskurs. Oft macht es in diesen Reformdebatten großen Sinn, sich der historischen Dimension des Sozialstaats und der Sozialgesetzgebung bewusst zu werden und dazu auch Reformvorschläge und konkrete Reformen früherer Jahre und Jahrzehnte in den Blick zu nehmen.

Der vorliegende Bd stellt sich die Aufgabe, Franz Hitze, den „Altmeister der deutschen Sozialpolitik" und einen der bedeutendsten Vertreter des politischen und sozialen Katholizismus Ende des 19. und Anfang des 20. Jh.s vorzustellen und ausgesuchte Texte und Reden zu dokumentieren.

Hervorgegangen ist dieses Buch aus einer Fachtagung, die von der Akademie Franz Hitze Haus aus Anlass des 150. Geburts- und 80. Todestages Franz Hitzes in Kooperation mit dem Institut für Christliche Sozialwissenschaften der Univ. Münster durchgeführt wurde. In den Tagungsvorträgen wurden das Leben, wichtige politische Stationen und Hitzes Beiträge zur Sozialpolitik und den Sozialreformen im späten 19. und frühen 20. Jh. analysiert.

Die überarbeiteten Vorträge bilden den ersten Teil des Buches und belegen aus unterschiedlichen Blickwinkeln die hohe Bedeutung des Priesters und Zentrumspolitikers Hitze für die Sozialpolitik und die Sozialgesetzgebung im Preußischen Abgeordnetenhaus und im Reichstag. Außerdem werden in zwei Beiträgen die Zielsetzungen und die Arbeit des Verbandes „Arbeiterwohl", als auch dessen Beitrag zur Entwicklung der dualen Wohlfahrtspflege in Deutschland analysiert. Hierzu trug Franz Hitze durch seine Tätigkeit als Generalsekretär des Verbandes entscheidendes bei.

Im zweiten Teil des vorliegenden Bdes werden dann Originaltexte von Franz Hitze dokumentiert. Hierbei haben die Hg. Auszüge aus den theoretischen Schriften Hitzes, wichtige Reden und Ansprachen aus seinem politischen Wirken und Stellungnahmen aus seiner verbandlichen Tätigkeit ausgewählt. Die Texte geben einen guten Überblick über die Breite des sozialpolitischen Engagements Franz Hitzes und umfassen sowohl frühe wie auch späte Schriften und Reden. Sehr hilfreich ist ein kleines Verzeichnis am Ende des Buches mit Kurzvorstellungen der Personen, die in den Reden und Schriften Hitzes erwähnt werden.

Das vorliegende Buch ist nicht nur für die an der Person Franz Hitzes, sondern auch für allgemein sozialpolitisch interessierte Leser sehr zu empfehlen. Es gibt einen guten Einblick in das Wirken Hitzes als Sozialpolitiker und -reformer sowie als katholischer Verbandsaktivist. Die dokumentierten Reden und Schriften Hitzes sind nicht zuletzt auch für die aktuellen Debatten um die Reform des Sozialstaats in den unterschiedlichen Bereichen interessant.

Münster Martin Dabrowski

Rosenberger, Michael: **Determinismus und Freiheit.** Das Subjekt als Teilnehmer. – Darmstadt: WBG 2006. 295 S., geb. € 59,90 ISBN: 978–3–534–17463–8

Im vorliegenden Buch setzt sich der Vf., Moraltheologe in Linz, mit dem derzeit durch einzelne Vertreter der Neurowissenschaften in die öffentliche Diskussion geratenen Problem auseinander, wie ein deterministisches Naturverständnis mit der Annahme menschlicher Freiheit vereinbar ist. Bereits in der Einleitung entfaltet der Vf. die zentrale These: Von Freiheit lässt sich nur in der Erste-Person- bzw. Teilnehmerperspektive sprechen, aus der Dritte-Person- bzw. Beobachterperspektive ist sie nicht zu finden, weil sie von vornherein methodisch eliminiert ist (9f). Der Vf. beteuert dabei, dass Freiheit eine *Realität* sei, wie auch die Naturdetermination eine Realität sei. Es gebe kein Entweder-Oder, sondern ein Sowohl-Als auch.

Im *Ersten Teil* gibt der Vf. einen Überblick über die Entfaltung und die Lösungsansätze des Freiheit-Determinismus-Problems in der abendländischen Denkgeschichte. Der *1. Abschnitt* widmet sich der Entfaltung des Freiheitsbegriffs in der antiken Philosophie. Vor dem Hintergrund eines Fatalismus, in dem sich der Mensch ohnmächtig dem blinden Schicksal ausgeliefert erfährt, und dem ersten noch unentschiedenen Aufscheinen der Autonomie des Menschen in der antiken Tragödie, wird in der Philosophie der Mensch immer klarer als Wesen mit freier Entscheidung gedacht. Zugleich wird die Natur als durch vernünftige Gesetze strukturiert und damit als determiniert erfasst. Damit ist das Problem im Blick: Naturwissenschaftlich müssen wir von einer vollständigen Determination ausgehen, ethisch können wir nicht anders als an den freien Willen des Menschen zu appellieren. (40)

Im *2. Abschnitt* gibt der Vf. einen Einblick in die Aussagen frühchristlicher Theologie zur Freiheit. Im Mittelpunkt steht – nach Ausführungen zu Justin, Bardesanes von Edessa und Origenes – Augustinus. Er begründet die Freiheit einerseits ausgehend von der Frage nach dem Ursprung des Bösen angesichts des guten Schöpfergottes, andererseits angesichts der Vorsehung Gottes, die eine freie Entscheidung auszuschließen scheint. Die Leistung des Augustinus bestehe darin, den Begriff eines freien, entscheidungsfähigen Willens geprägt zu haben, für den seine Ursachelosigkeit, Unhintergehbarkeit und letzte Geheimnishaftigkeit kennzeichnend sind, so dass er nicht erklärbar und rational nicht erfassbar ist. Darüber hinaus begründe Augustinus die Freiheit im Rahmen von Theodizee und Anthropodizee. Die Problematik des späten Augustinus und seiner Prädestinationslehre blendet der Vf. aus, da sie zur Fragestellung seines Buchs nichts beitrügen (62). Im Abschnitt zur frühchristlichen

Theologie (!?) wird dann schließlich – nach einem kühnen Sprung über das gesamte Mittelalter – auch noch der Streit zwischen Erasmus und Luther über den freien bzw. unfreien Willen behandelt, wobei Erasmus das Verbleiben in augustinischen Kategorien und Luther Übertreibung und mangelnde Präzision der Begriffe bescheinigt wird (69).

Der *3. Abschnitt* fasst die Auseinandersetzung mit dem naturwissenschaftlichen Determinismus im 17. / 18. Jh. ins Auge, wobei die theologische Frage nach Theodizee und Soteriologie aufgegeben ist und das Leib-Seele-Problem in den Mittelpunkt rückt. Descartes ist der erste, der den Determinismus ganz ernst nimmt. Sein Versuch, Freiheit aufrechtzuerhalten, führt jedoch in einen Substanzdualismus, in dem sich die Frage der wechselseitigen Wirkung von Geist und Körper aufeinander nicht wirklich erklären lässt. Anschließend stellt der Vf. weitere monistische und dualistische Lösungsmodelle dieser Zeit vor, die jedoch nicht befriedigen: J. Locke sehe die Freiheit in der Fähigkeit, innehalten und Ja oder Nein sagen zu können, er verschiebe damit aber das Leib-Seele-Problem nur; Spinoza verstehe in seinem pantheistischen Substanzmonismus Freiheit nur als Vermögen, der Notwendigkeit der inneren Natur zu folgen, und hebe damit Freiheit auf; Leibniz versuche den Substanzdualismus durch den metaphysisch höchst voraussetzungsvollen Gedanken der prästabilierten Harmonie zu lösen; Hume verstehe Freiheit ausgehend von der Determiniertheit einer Handlung durch den Charakter des Handelnden als Freiheit von äußeren Zwängen (Handlungsfreiheit). Mit Kant erreiche die Diskussion dagegen ihren Höhepunkt. Gegenüber den monistischen Ansätzen (Locke / Hume) zeige er, dass der eigentliche Begriff von Freiheit als transzendentaler Freiheit (Vermögen, selbst eine Kausalreihe anfangen zu können) nur in einem streng dualistischen Gegenüber zur Naturdeterminiertheit gedacht werden kann. Gegenüber Descartes wird die Frage des Einwirkens der Freiheit in die physische Welt offen gelassen, gegenüber Leibnitz dennoch als echte Kausalität postuliert. Der Vf. hebt hervor, dass sich bei Kant bereits die Einsicht andeutet, dass es sich nicht um einen *ontologischen* Dualismus handelt, sondern – *erkenntnistheoretisch* – um zwei Betrachtungsweisen der Wirklichkeit bzw. um zwei Perspektiven auf dieselbe Sache.

Im *4. Abschnitt* geht es um die Aussagen der analytischen Philosophie, der Wissenschaftstheorie und der Existenzialphilosophie zu Freiheit und Determinismus. Für die analytische Philosophie zeigt der Vf., wie Wittgenstein zwei nicht auf einander reduzierbare Sprachspiele von Sein und Sollen thematisiert, aber weder etwas über den Realitätsbezug dieses Dualismus noch etwas zur Frage der Verbindung der beiden Ebenen aussagen kann. Von Seiten der Wissenschaftstheorie ist für den Vf. Dann v. a. die Einsicht M. Plancks entscheidend, dass der Akt des Erkennens das Erkannte bestimmt und verändert. Dies führt zur Anerkennung einer – nun nicht mehr als ontologischer Dualismus, sondern *epistemisch* – verstandenen *Perspektivendualität*: Während sich in der Perspektive objektiver, distanzierter Betrachtung nur Kausalität und Determination wahrnehmen lässt, zeigt sich in der Perspektive des Subjekts Freiheit als eine Wirklichkeit personaler Subjektivität, mithin von Wille und Gefühl (143). Freiheit werde also nicht nur wie bei Kant *gedacht*, sondern könne *gefühlt* werden. Für Planck handle es sich dabei um zwei *unvermeidliche* Sichtweisen auf dieselbe Wirklichkeit (144). Der Blick auf die Existenzialphilosophie (Heidegger, Jaspers, Rahner, Welte) erweist schließlich die subjekthafte Existenzweise des Sich-zu-sich-verhalten-Könnens als die gegenüber der beobachtenden Perspektive *ursprünglichere*.

Nach dieser entscheidenden Verhältnisbestimmung widmet sich der Vf. im *5. Abschnitt* der gegenwärtigen Determinismusdebatte. Zunächst werden naturwissenschaftliche Systemtheorien (von Foerster, Maturana, Varela) vorgestellt, die – ausgehend von einem nicht-linearen und nicht-trivialen Kausalitätsverständnis und von der Kritik an einem naiv realistischen Verständnis von Determiniertheit – Freiheit als Unvorhersagbarkeit bzw. Undurchschaubarkeit der Zukunft erklären, damit aber in der empirischen Sichtweise und im deterministischen Erklärungsmodell bleiben. Dann wird gezeigt, dass auch der Versuch, von der Unschärferelation her die Natur indeterministisch zu interpretieren und damit Freiheit zu retten, von naturwissenschaftlicher Seite selbst zurückgenommen wurde. Dasselbe gilt für die Psychologie, die sich inzwischen von der radikalen Fassung des Behaviorismus bei B. Skinner distanziert hat.

Damit ist der Vf. bei der derzeitigen Debatte mit den Neurowissenschaften angelangt. Zunächst entfaltet er die Argumente der Freiheitsbestreiter: Ausgehend von den Libet-Experimenten sei es klar, dass das subjektive Gefühl der Selbstverursachung eine Illusion und ein Epiphänomen ist (194); der Eindruck freien Handelns sei empirisch nachweisbar eine Konstruktion (195); ebenso sei das Selbst ein Konstrukt des Gehirns auf der Basis des Erfühlens des eigenen Standpunkts im Körper; der Eindruck, dass wir selbst handeln, entstehe dadurch, dass unsere Handlungen mit unseren emotional empfundenen Wertungen übereinstimmen (197); die Vorstellung von Willensfreiheit sei ein soziales Konstrukt, das die Möglichkeit der Zurechnung eröffnet, ihm entspreche zwar keine objektive Realität, für die Gesellschaft aber sei es funktional nützlich (199); der Eindruck, auch anders handeln zu können, sei ebenfalls sozial durch die Kommentare anderer zum eigenen Handeln induziert; für das Konstrukt der Freiheit ließen sich auch evolutionsbiologische Vorteile aufweisen. Insgesamt gehe es also um die Behauptung der genuinen Kompetenz der Naturwissenschaften für das angemessene Menschenbild sowie um eine Verabschiedung jeder objektivistischen Interpretation der Freiheit, womit sich dann aber auch reduktionistische Ansätze verbinden, die Moral und Verantwortung auflösen wollen. – An dieser Stelle kritisiert der Vf. den solchen Ansätzen zugrunde liegenden monistischen Determinismus, indem er auf die lebenspraktische Unhintergehbarkeit der Annahme subjektiver Freiheit verweist und die Bestreitung der Freiheit mit retorsiven Argumenten zurückweist, indem er auf die lebenspraktische Unhintergehbarkeit der Annahme subjektiver Freiheit rekurriert (204f). Anschließend verweist er auf Ansätze in den Neurowissenschaften, die den Gedanken einer Perspektivendualität akzeptieren. Phänomene der Teilnehmerperspektive seien nicht weniger wirklich als die der Beobachterperspektive. Es gehe um eine saubere Entflechtung (nicht Trennung!) der beiden Beschreibungssysteme. Der Vf. fasst den Gedanken in der Behauptung zusammen: „Solange jemand eine systemfremde Denkweise in seinem eigenen System noch als Spielverderberei betrachtet, ist einem der beiden oder auch beiden die rechte Zuordnung der Systeme noch nicht gelungen." (213) Schließlich sei darauf hinzuweisen, dass auch Kausalität – wie Freiheit – keine objektive Tatsache, sondern *ein soziales Konstrukt* ist (215). Jeder solle die Grenzen der eigenen Wissenschaft anerkennen. Es sei sinnlos, von einer Verursachung des Physischen durch das Mentale oder umgelehrt zu reden (222).

Im *Zweiten Teil* bringt den Vf. im *6. Abschnitt* zunächst noch einmal eine Zusammenfassung des historischen Durchgangs in sieben systematischen Thesen, die sich s. E. mit der Rede von J. Habermas zur Verleihung des Kyoto-Preises treffen, wobei der Vf. – köstlicherweise – hinzufügt, die Thesen seien aber schon *vor* der Preisverleihung an Habermas formuliert gewesen (226; Was will der Vf. dem Leser damit signalisieren?). Ausgehend von der so noch einmal erläuterten Perspektivendualität wird dann eine Reihe von weiteren Themen der Ethik behandelt. Zunächst wird die Unverzichtbarkeit der Teilnehmerperspektive für die Ethik überhaupt zur Geltung gebracht. Ethik und ethische Normen ließen sich nur aus der Teilnehmerperspektive entfalten und begründen, der Versuch, dies aus der Beobachterperspektive zu tun, sei ein naturalistischer Fehlschluss (234). Dies wird dann für Fragen der Bioethik und der Normbegründung überhaupt entfaltet. Weiterhin werden Hinweise zur Unterscheidung der juristischen und ethischen Bedeutung von Verantwortung, Schuld und Strafe gegeben (*7. Abschnitt*). Schließlich wird Kants Begriff der Selbstzwecklichkeit als Begriff der Teilnehmerperspektive erläutert (*8. Abschnitt*) und abschließend eine Kritik des Utilitarismus als empiristischem und deshalb scheiterndem Versuch der Ethosbegründung (*9. Abschnitt*) angehängt.

Mit diesen Ausführungen ist es dem Vf. sicher gelungen, wesentliche Stationen der Entfaltung und Lösung des Freiheit-Determinismus-Problems in der abendländischen Denkgeschichte sowie v. a. die wichtigen Positionen der gegenwärtigen Debatte zusammenzustellen und eine Entwicklungslinie in der Lösung dieses Problems herauszuarbeiten – auch wenn der Teil über die neurowissenschaftliche Debatte eher den Charakter eines Literaturberichts denn eines systematischen Zugangs hat. Für die Diskussion ist damit eine hilfreiche Basis geschaffen. Dabei geht der Vf. methodisch induktiv vor, indem er die zentralen Aussagen der Autoren eingehend referiert und daraus immer wieder in reflektierenden Zusammenfassungen die Entwicklung herausdestiliert. Dies kann man als didaktisch gelungen empfinden, ist manchmal aber auch ermüdend. Der Lösungsansatz des Vf.s ist dabei verblüffend einfach und erweist sich auch im Blick auf verschiedene Grundfragen der Ethik als erhellend. Dennoch seien dem Rez., der im Übrigen mit der wichtigen Bedeutung der Unterscheidung von Teilnehmer- und Beobachterperspektive völlig einverstanden ist, einige Anmerkungen und Nachfragen erlaubt.

1) Ist es in der derzeitigen Diskussion wirklich damit getan, sich lediglich auf eine irreduzible Perspektivendualität zurückzuziehen, in der es nur darum geht, sich gegenseitig in Ruhe zu lassen und sich nicht gegenseitig ins eigene Sprachspiel reinzureden? Sicherlich ist es richtig, dass sich nicht positiv zeigen lässt, wie der Geist auf den Körper einwirkt. Dennoch müsste sich *im Rahmen der Beobachterperspektive* zeigen lassen, dass die Bindung von Bewusstsein und Wille an neuronale Prozesse als empirisch-naturwissenschaftlicher Basis *nicht ausschließt*, dass sich der Handelnde von geistig erfassten Gründen bestimmen lassen kann und dass dies reale Auswirkungen auf sein körperliches Handeln hat. Auf dem Feld der Naturwissenschaft selbst müsste sich eine *Offenheit* für die Realität menschlicher Freiheit zeigen lassen. Nur mit der Berufung auf das Gefühl (bei Rahner handelt es sich übrigens um eine transzendentale Mit-Erfahrung und nicht um ein Gefühl), frei zu sein, lässt sich der Einwand, dieses Gefühl sei ein bloßes Epiphänomen ohne tatsächliche Auswirkungen, kaum wirklich entkräften. Die intersubjektive Überprüfbarkeit naturwissenschaftlicher Erklärungen verbürgt eben doch einen anderen Zugang zur Wirklichkeit als ein bloß subjektives Gefühl, so dass – auch wenn man sowohl Kausalität als auch Freiheit als Konstruktion betrachten will – dennoch eine Asymmetrie besteht. Auch das retorsive Argument, das der Vf. anführt, dass wir nämlich gar nicht anders können, als uns und andere als freie Wesen vorauszusetzen (204f), bietet streng genommen kein schlagendes Argument gegen die Illusionsthese. E. Schockenhoff jedenfalls hat darüber hinausgehend gezeigt, dass die Hirnforschung ihren Anspruch, alle Bewusstseinsphänomene auf neuronale Vorgänge zu reduzieren, nicht einlösen kann. J. Habermas hat eine Brücke zwischen evolutionärer Bedingtheit des Menschen und seinem Bezug zum objektiven Geist geschlagen. A. Beckermann, Tobias Klädeb und bereits E. Coreth u. a. benennen Mo-

delle, wie sich eine Zuordnung der beiden Perspektiven und eine Offenheit der biologischen Basis für Freiheit denken lässt. Indem der Vf. bei der Feststellung der Perspektivendualität stehen bleibt und zugleich die Frage der Auswirkung von intentional erfassten Gründen einfach vom Tisch fegt (222), entflechtet er die Perspektiven nicht nur, sondern *trennt* sie, auch wenn er das Gegenteil beteuert (213). Was aber ist dann mit der in der Einleitung versicherten *Realität* der Freiheit?

2) Die Darstellung von Luthers Lehre vom unfreien Willen scheint mir völlig verkürzt und unsachgemäß zu sein. Es mag sein, dass der Vf. – beeindruckt vom vornehmen und höflichen Stil des Erasmus (67) – sich von Luthers polterndem, aber auch engagiertem Stil hat abschrecken lassen. Aber Luther geht es nicht darum, den freien Willen prinzipiell zu bestreiten, sondern darum, dass die Willensfreiheit des Menschen nicht ausreicht, um von sich her Gemeinschaft mit Gott zu begründen. Entsprechend gilt auch, dass Vernunfteinsicht nicht ausreicht, um die Gemeinschaft mit Gott zu erkennen, sondern sich allein im Glauben an das Wort Gottes erschließt. Dies hat nichts mit Irrationalität zu tun (was ist übrigens ein „beinahe" irrationales Verständnis des Glaubens (67)?), sondern lässt eine rationale Begründung, warum der Glaube *als Glaube* notwendig ist, und auch eine Reflexion der Konsistenz des Glaubensinhalts durchaus zu. Im Übrigen entwickelt Luther einen geradezu neuzeitlichen Willensbegriff, indem er den Willen nicht mehr als ein partikulares Vermögen des Menschen neben anderen versteht, sondern indem er den ganzen Menschen unhintergehbar als Willensvollzug erfasst. Eigentlich müsste dies Konzept für den Vf. interessant sein. Zur Frage der Freiheit bei Luther sollte man übrigens unbedingt auch die Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen" hinzuziehen. Im Ganzen wärmt der Vf. mit seiner – geradezu im Biertisch-Stil daherkommenden – vollkommen einseitig gewerteten Darstellung des Streits zwischen Erasmus und Luther lediglich überwunden geglaubte Ressentiments gegenüber dem Reformator wieder auf – der Vf. wirft Luther auch „Manichäismus" vor (68) –, was dem ökumenischen Gespräch kaum dienlich sein dürfte. Vielleicht hätte der Vf. – wie er dies ja auch bei anderen Autoren tut – den Text von „De servo arbitrio" (es liegt übrigens auch eine deutsche Übersetzung vor) eingehender referieren sollen.

3) Warum die Nicht(be)achtung des Mittelalters (wie auch des deutschen Idealismus) und stattdessen die Einbeziehung von abgelegenen Autoren wie etwa Bardesanes von Edessa (von dem der Vf. eigenartigerweise mehrfach betont, dass er in Syrisch schreibt, ihn dann aber in einer lateinischen Übersetzung zitiert)? Meint der Vf., dass sich das Mittelalter im Augustinismus erschöpft (62)? Kann hier wirklich ernsthaft von einem 1000-jährigen „Stillstand" die Rede sein (69), der lediglich durch den Beitrag von Avicenna („Ibn Sina" ist übrigens die arabische Fassung von „Avicenna" und kein zusätzlicher Namensteil) durchbrochen wurde (70)? Haben nicht Anselm von Canterbury und auch Peter Abaelard den Freiheitsbegriff wesentlich über Augustinus hinausgetrieben? Aber nicht einmal von der Integration der aristotelischen Ethik und Anthropologie ist die Rede. Bei Thomas von Aquin könnte man jedenfalls der – bei Rahner wiederkehrenden – Einsicht begegnen, dass menschliche Freiheit darin begründet ist, dass kein partikuläres geschaffenes Gut das transzendentale Willensobjekt ausfüllt. Freiheit des Menschen ist – als Kombination von *libertas specificationis* und *libertas exercitii* – darin begründet, dass zwar alles ein *Gut* ist und deswegen gewollt werden kann, dass aber alles auch nur *ein* Gut ist und man deswegen auch rational begründet Nein zu ihm sagen kann. Im Spätmittelalter hebt Duns Sctous die absolute Ungebundenheit des Willens gegenüber der Vernunft hervor, und Wilhelm von Ockham betont, dass Freiheit nicht bewiesen werden kann, sondern allein durch die innere Erfahrung gewiss ist. Auch dies hätte für den Vf. interessant sein können. Allerdings wird die Freiheit hier schließlich auch so stark betont, dass der freie Wille ohne Gnade einen Akt der Liebe zu Gott setzen und Gott zur Gewährung der Gnade veranlassen kann, was übrigens auch der Hintergrund für die (semi)pelagianische Position des Erasmus ist. Insgesamt hätte so ein differenzierter Freiheitsbegriff erarbeitet werden können.

4) Ausgehend von diesen Eindrücken lässt sich fragen, nach welchen Kriterien überhaupt die einzelnen Autoren und Positionen jeweils ausgewählt und v. a. bewertet werden. Offensichtlich ist die Perspektivendualität leitend. Aber sie wird selbst nicht noch einmal systematisch begründet, sondern einfach aus der dargestellten Entwicklung der ausgewählten Autoren entnommen. Entsprechend werden für die einzelnen Positionen – in teilweise oberlehrerhafter Manier – Noten verteilt: scharfsinniger Denker (97), überholt (89), ausgesprochen plausibel (132), sehr mangelhaft (134), brilliant (139), Lektion gelernt (179) usw.

5) Beachtlich für einen Moraltheologen ist überdies die – in der Übernahme des Konstruktivismus verständliche – *Verabschiedung der Objektivität der Geltung ethischer Normen* zugunsten bloßer Intersubjektivität (235). Ist die Geltung ethischer Normen aber nicht auch darin begründet, dass sie etwas verbieten, was – unabhängig davon, ob man es beabsichtigt oder nicht – gegen die Natur der Sache ist? Lässt sich solche Kontraproduktivität nicht – prinzipiell jedenfalls – auch objektivieren? Muss auch im ethischen Diskurs nicht an der Wirklichkeit der Sache selbst Maß genommen werden? Kann es wirklich damit getan sein, dass man sich einig ist? Hier scheint mir ein bloßer interessenfundierter Kontraktualismus nicht mehr weit entfernt zu sein.

6) Drucktechnisch ist im Blick auf das im Ganzen fehlerfreie und ansprechend aufgemachte Buch anzumerken, dass die griechisch geschriebenen Wörter teils richtige, teils falsche, teils gar keine Akzente tragen.

Würzburg Stephan Ernst

Wiesemann, Claudia / **Biller-Andorno**, Nikola: **Medizinethik**. Für die neue AO. – Stuttgart / New York: Thieme 2005. 172 S., kt € 19,95 ISBN 3–13–138241–4

Die spannende Schnittmenge von theologischen, philosophischen und medizinischen Inhalten, die das Gebiet der medizinischen Ethik ausmacht, ist traditionell als Subdisziplin der Ethik den geisteswissenschaftlichen Fächern zugeordnet.

Seit einigen Jahren hält die bisher eher außermedizinisch repräsentierte Medizinethik nun auch Einzug in die medizinische Hochschullandschaft. Lehrstühle für medizinische Ethik werden eingerichtet, das Fach taucht auf dem studentischen (Pflicht)-Lehrplan auf und wird in die medizinische Praxis integriert.

Mit der neuen Approbationsordnung (AO) für Ärzte erhielt die Medizinethik 2003 den Status eines eigenen prüfungsrelevanten Faches im Medizinstudium und wurde damit deutlich aufgewertet. Ein später, aber positiver Schritt, die Ärzte der Zukunft zumindest in grundlegenden Dingen mit dem vertraut zu machen, was sie später in ihrem Alltag in Patientenversorgung, Lehre und Forschung erwarten wird.

Mit „Medizinethik für die neue AO" geben Claudia Weisemann und Nikola Biller-Andorno, zwei Ethikerinnen an Medizinethik-Lehrstühlen medizinischer Fakultäten, ein kurzgefasstes Medizinethik – Lehrbuch heraus.

Dieses Buch ist das erste dieser Art auf dem medizinischen Lehrbuchmarkt. Viele Autoren haben sich bisher mit allerlei medizinethischen Themen beschäftigt, sie aus unterschiedlicher Sicht präsentiert und für diverse Zielgruppen zugeschnitten. Was fehlte, war ein Handbuch, das zum einen medizinethische Grundlagen vorstellt, zum anderen auch die Methodik und Pragmatik der Entscheidungsfindung verdeutlicht.

Wiesemanns und Biller-Andornos Buch umfasst inhaltlich die komplette Spannweite der Medizinethik. Von der Patienten-Arzt-Beziehung über Reproduktionsmedizin, Sterbehilfe und Forschung werden alle wichtigen Bereiche vorgestellt.

Jedem Kap. steht ein Fallbeispiel voran, an das sich eine Frage an den Leser anschließt. Die Kapitelinhalte beschränken sich auf Grundlagen und werden kurz gefasst, gut strukturiert und verständlich vorgestellt. Am Ende jedes Kap.s folgt eine umfangreiche Quellensammlung mit Gesetzestexten, Richtlinien, Literaturempfehlungen und Internethinweisen. Die Sicht der Autorinnen ist generell neutral-beschreibend, entbehrt jedoch nicht gelegentlicher Stellungnahmen. Divergierende Meinungen zu einem Thema werden vorgestellt und in der Regel kurz diskutiert.

Leider bleiben die als Kapiteleinleitung vorgestellten sehr praxisnahen Fallbeispiele etwas leer im Raum stehen. Hinweise für eine praktisches Herangehen – eine „Lösung" wird es sicher nicht in jedem Fall geben – fehlen. Dabei wären diese Fallbeispiele besonders geeignet, die Kapitelinhalte schließlich in die Praxis umzusetzen.

„Medizinethik für die neue AO" ist klar auf die Zielgruppe Medizinstudenten ausgerichtet. Es ist eng an die Inhalte der Approbationsordnung für Ärzte gebunden und somit in der Prüfungsvorbereitung sicher hilfreich. Auch dem allgemein an Medizinethik interessierten Leser bietet das Buch einen Einblick in das Thema.

Für den medizinischen Alltag lässt das Buch allerdings praktische Empfehlungen vermissen. Sicher sind solche Vorgaben im schwierigen Feld der Medizinethik nicht immer möglich, dennoch wäre eine praxisnähere Ausrichtung besonders für die Leser hilfreich, die das

Buch als Leitfaden für ihren Arbeitsalltag verwenden möchten. Die Lücke im Feld der Medizinethik-Lehrbücher schließt „Medizinethik für die neue AO" somit nur zum Teil.

Brüssel Markus Unnewehr

Liturgiewissenschaft

Bradshaw, Paul F.: **Eucharistic Origins**. – London: SPCK 2004. IX, 166 S., kt € 24,78 ISBN: 0–281–05615–3

Paul F. Bradshaw hat mit Eucharistic Origins eine übersichtliche, im Detail gut begründete Studie zur Eucharistie bis ins 4. Jh. vorgelegt. Die Fülle des analysierten Materials kann nicht angemessen in wenigen Zeilen gewürdigt werden. Die folgenden Überlegungen versuchen daher durch exemplarische Hinweise, einen Gesamteindruck des Werks zu vermitteln.

Was die ntl. Überlieferung zum Letzten Abendmahl betrifft, schließt sich der Vf. jenen Analysen an, die von zwei Traditionssträngen der Einsetzungsberichte (einem eschatologischen gegenüber einem liturgischen, Brot und Wein in der Deutung Jesu interpretierenden) ausgehen.

In den ntl. Texten seien diese älteren Traditionen unterschiedlich kombiniert und verarbeitet worden. In den Überlegungen zur Funktion der ntl. Einsetzungsberichte zeigt der Vf., dass sie erst Jahrhunderte nach dem apostolischen Zeitalter als liturgische Texte erscheinen. Auch die These, die Gregory Dix favorisierte (eine Idee, die schon Amalar von Metz hatte[1]), dass das Abendmahl als Modell des *Rituals* (nicht als Text) in den frühen Stufen der Eucharistieentwicklung wirksam war, erweist der Vf. als unbeweisbar (12f). Er schließt sich mit guten Gründen der Deutung an, dass es sich bei den Einsetzungsberichten um ätiologische Erzählungen zum Gebrauch in der Deutung und Belehrung über die Liturgie handelt. Die Einsetzungsberichte seien zu katechetischen Zwecken in die Hochgebete eingesetzt worden (15, 21, 135, 140ff). Auch bei Justin ist klar, dass die Erwähnung der Einsetzung der Eucharistie legitimieren soll, „was *geglaubt* und nicht was *getan* wurde" (16, bereits in 1 Kor 11: 44f, für Irenäus: 17). Nach der Diskussion der Didache und der verschiedenen Positionen gegenwärtiger Forschung zu ihren Mahlgebeten stellt der Vf. weitere Zeugnisse über die Liturgie christlicher Mähler aus derselben Epoche zusammen. Interessant sind v. a. Mahlverläufe, in denen eine Benediktion über Wein vor jener über Brot vollzogen wurde. Im Kontext der Bräuche griechischer und römischer Symposien analysiert er 1 Kor 11, Mahlbestimmungen der Traditio Apostolica und „asketische Eucharistien" (die mit Wasser statt Wein gefeiert wurden). Die Kapitel 25–27 der Traditio Apostolica enthalten neben jüngerem Material Elemente sehr alter Mahlbeschreibungen. Dort wie auch bei der Analyse der Werke von Justin kommen wieder diejenigen Gruppen zum Vorschein, die die Eucharistie mit Wasser statt mit Wein feierten. Spätestens bei Cyprian zählten nicht mehr nur „Häretiker" zu Anhängern dieser Praxis. Analog dazu sei auch die Bedeutung von „Brotbrechen" als Hinweis auf ein einfaches, eben aus Brot bestehendes Mahl zu bestimmen – eine Mahlzeit, welche die beiden eng mit dem antiken Götterkult assoziierten Elemente von Wein und Fleisch vermied (57). In diesen Traditionen fällt das Fehlen von Hinweisen auf den Tod Jesu oder das letzte Abendmahl als theologischer Hintergrund der Mähler auf. Die Phänomene lassen auf eine große Vielfalt an Formen und Deutungen der Liturgien der ersten 250 Jahre des Christentums schließen. Was Justin betrifft, weist der Vf. problematische Forschungsmeinungen zurück (z. B. die Behauptung, dass der christliche Wortgottesdienst seine Existenz und rituelle Gestalt einer Übernahme *des* jüdischen Synagogengottesdienstes verdanke) und verzichtet auf die sonst oft gegebenen, anachronistischen Antworten (vgl. auch 92f). Der Ursprung der Verbindung von Wortgottesdienst und Eucharistiefeier (4. Jh.) bleibt weiterhin offen. Besondere Beachtung verdient hier seine Aufnahme und Weiterentwicklung der These von Andrew McGowan, dass auch Justin die Eucharistie mit Wasser statt mit Wein zu feiern pflegte (76f).[2] Einer der wichtigsten Zeugen für die frühe Eucharistie zeigt sich als „Aquarier". Ein weiteres Kap. stellt eucharistietheologische Ansätze bis Tertullian zusammen, und verweist z. B. auf Belege für das Verständnis, dass die eucharistischen Gaben und nicht Gebete Gott dargebracht werden (83); die Tatsache, dass die beiden großen Vertreter einer Eucharistietheologie des zweiten Jh.s (Justin und Irenäus) die Idee eines „memorial-sacrifice" fremd ist (84, 90) oder wie Tertullian den Begriff „figura" versteht, wenn es um die eucharistische Gegenwart Christi gehen soll (94–96). Den Übergang vom Symposium der Christen am Sonntag (Vor-) Abend zur Eucharistiefeier am Sonntag Morgen rekonstruiert der Vf. als Entwicklung des 3. Jh.s. Tertullian kennt noch ein abendliches Mahl, berichtet aber später davon, dass die Vorsteher am folgenden Morgen die am Abend konsekrierten Gaben an die Gläubigen austeilen (99f), damit jene sie mit nach Hause nehmen können. Bei Cyprian (108–114) ist eine entscheidende Weiterentwicklung zu beobachten. Die Kirche Cyprians (und ihre Nachbarn) hält weiterhin Eucharistiefeiern als Symposia am (Vor-) Abend des Sonntags. Es ist jedoch klar, dass die verhältnismäßig große Zahl von Christen der Stadt nicht mehr zu solchen Symposia eingeladen werden kann. Dem größten Teil der Christen werden allerdings bei Cyprian nicht nur die konsekrierten Gaben *ausgeteilt* (wie noch bei Tertullian). Sie nehmen an einer Sonntagmorgenfeier teil, in der über den Gaben ein Eucharistiegebet gesprochen wird, bevor sie verteilt werden. Damit erklärt der Vf. (auf der Basis von ep. 63 Cyprians und z. T. zusammen mit A. McGowan), wie und warum jene in ihrer Zeit sehr bedeutende Kirche neben der Eucharistie als Symposium die Feier am Sonntag Morgen entwickelte, ohne symposiale Feierformen abzuschaffen. Wenn man annimmt, dass jene Feier am Morgen durch die Gebete über den Gaben eine elementare Kontinuität zu ihrer Vorgängerin wahrte, kann die Diskontinuität des übrigen Rituals als Voraussetzung für die Entstehung von neuen Formen verstanden werden. Der Vf. beschreibt damit ohne anachronistische Überinterpretation des Pliniusbriefs (vgl. 65f) und der Apologie Justins den Hintergrund, vor dem sich die Messe entwickeln konnte. Die Eucharistie lässt sich nun leichter in geringeren Intervallen als im Wochenrhythmus vollziehen und jenseits der gesellschaftlichen Vorstellungen über Symposia gestalten. Das vorletzte Kap. beschreibt die Entwicklung des Eucharistiegebets. Der Vf. nimmt an, dass alle alten eucharistischen Hochgebete zeigen, dass Texte dieser Gattung und Funktion nicht als literarische Einheit geschaffen, sondern aus verschiedenen thematischen Blöcken zusammen gesetzt wurden. Das Verfahren erlaubt es, im Hochgebet der Traditio Apostolica (§ 4), das seine Endgestalt nicht vor der Mitte des vierten Jh.s erhalten haben kann, im Vergleich mit anderen Hochgebeten älteres Material zu identifizieren (121f, 135f, 140). Auch die Einsetzungsberichte seien im 4. Jh. nicht als Fremdkörper in vollständige euchologische Texte eingeschoben worden, sondern konnten als zusätzlicher Textblock verstanden und integriert werden. Der Vf. weist auch die simplifizierenden Thesen über zwei- oder dreiteilige Grundschemata von Eucharistiegebeten (z. B. „Dank – Bitte") zurück (122f). Im 4. Jh. sehen die Prediger und Gestalter von Liturgie eine Notwendigkeit, letztere für katechetische Zwecke zu nutzen und z. B. den ehrfurchteinflößenden Charakter der Eucharistie hervorzukehren. Eine der Konsequenzen dieses Ansatzes war die verbreitete Teilnahme an der Eucharistie ohne zu kommunizieren, bzw. die Vorstellung, dass Eucharistie ein Vollzug des Klerus stellvertretend für das Volk und nicht zusammen mit dem Volk sei. Der Ausblick auf die folgenden Entwicklungen von liturgischen Texten und ihren theologischen Deutungen schließt das Werk ab.

Anmerkungen: Die Beziehung von Ritualelementen des jüdischen Pesach zur literarischen Überlieferung der Einsetzungsberichte (5, 10 Anm. 26) könnte auf der Basis einer Rückfrage nach der Gestalt des Pesach im ersten Jh. neu erhoben werden, was jedoch den Rahmen des Buches gesprengt und zum Thema nicht viel neues beigetragen hätte. – Der Annahme, dass *eucharistein* und *eulogein* im Blick auf das Judentum nicht als synonym zu betrachten sind (9), ist zuzustimmen, obwohl daraus weitere Konsequenzen für die liturgische Funktion der Texte, bzw. die Nicht-Rekonstruierbarkeit derselben gezogen werden könnten. – Die Tatsache, dass frühe Verweise auf die Einsetzungsberichte (Justin et al.) nicht mit den Evangelientexten übereinstimmen, kann mit dem Vf. dahingehend gedeutet werden, dass hier eine vom NT unabhängige Tradition zu Tage tritt.[3] Die von ihm ebenfalls anvisierte Möglichkeit (16, Tertullian: 18, 22), dass jene Autoren den Bibeltext paraphrasieren und keine Paralleltradition wortgetreu überliefern, scheint mir plausibler. Analog dazu kann auch im Bereich des Sprechens *über* Liturgien (wozu der Einsetzungsbericht gehört) angenommen werden, dass Traditionen frei formuliert wurden. – Die Didache betreffend (24–42 aber auch 116–121) nimmt der Vf. an, dass die Mahlgebete das sind, als was sie bezeichnet werden: „Eucharistie". Er wendet sich gegen die Vorstellung, dass die Gebetstexte selbst älter sein sollten als die Überlieferung in den Evangelien und 1 Kor 11 (31f) und distanziert sich von den immer noch üblichen Anachronismen, die in Did 10 eine christliche Überarbeitung *der* (rabbinischen) Birkat ha-Mazon finden (vgl. 116, konkret z. B. 131). Seine Überlegungen unterstützen die Annahme, dass Did 10 zwar nicht *die* rabbinische Birkat ha-Mazon reflektiert, sondern die rabbinische Tradition auch nur *eine* Möglichkeit unter anderen ist, diese Stelle des Mahlrituals zu gestalten (vgl. 34f).[4] Behauptungen von engen Parallelen zwischen rabbinischen Birkot ha-Mazon und Eucharistiegebeten müssen denn auch Unterschiede ausblenden (vgl. 116f). Aus dieser Perspektive hätte der Vf. dem Faktor der Improvisation noch mehr Gewicht geben können. Es lohnt sich nicht, über ein hohes Alter der Gebetstexte (Did 9f) zu spekulieren. Sie können ad hoc für ihren Ort in der Didache zusammengestellt worden sein und

[1] Vgl. Reinhard Meßner, Zur Hermeneutik allegorischer Liturgieerklärung in Ost und West: ZKTh 115 (1993) 284–319, 415–434 hier 417.

[2] Vgl. Andrew McGowan, Ascetic Eucharists. Food and Drink in Early Christian Ritual Meals. Oxford 1999.

[3] Vf. führt die These weiter aus in: The Eucharistic Sayings of Jesus: SL 35 (2005), 1–11 bes. 6f. Die Beobachtung, dass geographisch weit von einander entfernte Autoren dasselbe Kelchwort überliefern (9), spricht m. E. gerade *dagegen*, dass sie auf eine nicht-biblische Tradition reagieren, und *dafür*, dass sie unabhängig von einander das Kelchwort an das mt. Brotwort angleichen.

[4] Die Analyse wird deutlich bestätigt durch das vom Vf. erwähnte und jetzt in einer neuen Analyse zugängliche Fragment von Dura Europos: S. Fine, Art and Judaism in the Greco-Roman World. Toward a New Jewish Archaeology. Cambridge 2005, 174–177.

dennoch jüdische Modelle verarbeiten. Der Vf. hat die Frage 2006 wieder aufgegriffen und schließt sich *dort* der Meinung von Alan Garrow (2004) an, dass Did 9 und 10 je ein komplettes Formular einer Eucharistie und somit dieser Text zwei Formulare mit derselben liturgischen Funktion enthält.[5] Der Vf. weist m. E. zu recht die Hypothese von Alistair Stewart-Sykes zurück (der durch eine hochkomplizierte Rekonstruktion versucht, die Idee zu retten, dass das Eucharistiegebet eine Weiterentwicklung der Birkat ha-Mazon sei), nimmt aber an, dass auf den Kompilator der Did aus der Tradition zwei alte Formulare gekommen wären, die er (um sie vor dem Vergessen zu bewahren) in einen *fiktiven* literarischen Zusammenhang stellte: „Nach der Sättigung sagt folgendermaßen Dank …". M.E. ist jedoch weiterhin davon auszugehen, dass in der Did als *realitätsnahes* Szenario Mahleingangsbenediktionen mit einem Nachtischgebet verbunden und auch so verstanden worden sind. Je näher die Beziehung von Did 10 und der *rabbinischen* Birkat ha-Mazon gedacht wird, desto absurder wird die Annahme, dass die Birkat ha-Mazon die Vorläuferin der Eucharistiegebete sein soll. Die Birkat ha-Mazon hätte ja von einem das Essen von Brot definitiv abschließenden Ritual zu einem das Essen (geheiligten) Brots einleitenden Ritual werden müssen. Die Ähnlichkeit von Did 9 und 10 kann auch den literarischen Interessen dessen zu verdanken sein, der beide Texte zusammen mit den Rubriken *verfasst* hat. Die Annahme, dass hier mehrere Jahrzehnte ältere liturgische Texte überliefert werden, postuliert, dass man in apostolischer Zeit solche komponiert und seither so wortgetreu tradiert hat, dass zwei höchst ähnliche Texte zur Zeit der Abfassung der Did als getrennte Stücke erhaltenswert *und* bereits veraltet erschienen. Improvisation dürfte in der Alten Kirche nicht der Not (z.B. des Mangels an Schreibmaterial oder aufgrund des schwachen Gedächtnisses der Vorsteher) entsprungen sein, sondern als essentieller Modus des Vollzugs des Rituals selbst verstanden worden sein. Did 9f ist eine sympotische Regel, die ausnahmsweise schriftlich enthält, was z.B. ein „Prophet" auch ganz anders sagen kann. – Die Vermutung, dass die Epiklese etwas mit der aramäischen Fluchformel „Maranatha" (126, 135) zu tun habe, ist m. E. nicht haltbar.[6] – Über Traditio Apostolica 26.1 (vgl. 48ff) könnte mit Blick z.B. auf tBer 4.8 erneut nachgedacht werden. In der Tosefta wird besprochen, bzw. geregelt, in welchen Phasen des Mahls jeder einzelne für sich allein, bzw. einer für alle die Benediktion spricht. Wenn auch Benediktionen bei den Rabbinen und im Christentum nicht dieselbe Funktion hatten, so müsste bedacht werden, in welchem Kontext jeder Mahlteilnehmer und in welchem ein Vorsitzender der Gruppe für den Vollzug bestimmter Ritualelemente verantwortlich, bzw. zuständig ist. Das könnte Konsequenzen für die Überlegung haben, ab wann in der Geschichte der Eucharistie in einer reinen Laiengruppe (nach Trad. Ap.) keine Benediktion mehr vollzogen werden konnte (50).

Die globalen Urteile sowie die Detaildarstellungen sind ausgezeichnet informiert und verlässlich, was dadurch, dass an manchen Stellen eine andere Forschungsmeinung vertreten werden kann, nicht geschmälert wird. Das Werk darf im Repertoire des akademischen Unterrichts zur christlichen Liturgie nicht fehlen. Es dient Anfängern zur Orientierung und Erschließung eines sehr komplexen Repertoires an Quellen und Analysen. Weiter Fortgeschrittene werden darin neben der stets relevanten Einschätzung gegenwärtiger Ansätze durch Paul F. Bradshaw viele Anregungen zu weiterer Forschung finden.

Münster Clemens Leonhard

Odenthal, Andreas / **Gerhards**, Albert: **Märtyrergrab – Kirchenraum – Gottesdienst**. Interdisziplinäre Studien zu St. Gereon in Köln. – Siegburg: Schmitt 2005. 298 S. (Studien zur Kölner Kirchengeschichte, 35), geb. € 29,90 ISBN: 3–87710–451–7

Seit einigen Jahren hat der Kirchenbau in Theologie und Praxis eine neue Aufmerksamkeit gefunden. Denn im Zuge allgemeiner Sparmaßnahmen und Umstrukturierungsprozesse in Diözesen und Landeskirchen wird allenthalben über den Bestand der Kirchenräume nachgedacht. Welche Kirchen werden weiterhin gebraucht und welche müssen für den Gottesdienst aufgegeben werden, welche sind aus kirchen-, orts- und kunstgeschichtlicher oder städtebaulicher Sicht zu erhalten und welche können einer neuen Nutzung zugeführt werden? Wo so oder ähnlich gefragt wird, stellen sich bald auch grundsätzliche Überlegungen zur Bedeutung und Funktion des Kirchenbaus. Wie vielfältig diese sind und welch unterschiedliche Dimensionen sie anrühren, zeigt der vorliegende Bd, der nicht von den kirchenaktuellen Fragen bestimmt ist, sondern aus historischer Perspektive paradigmatisch den Bau der ehemaligen Stiftskirche St. Gereon in Köln untersucht.

Bereits 1998 haben die Hg. ein interdisziplinäres Kolloquium zur Liturgiegeschichte der bedeutenden Kölner Ortskirche dokumentiert (Kölnische Liturgie und ihre Geschichte. Studien zur interdisziplinären Erforschung des Gottesdienstes im Erzbistum Köln; vgl. ThRv 97, 2001, 501–503 [M. Probst]). In gewisser Weise liegt mit diesem Bd eine Fortsetzung dieser interdisziplinären Arbeit vor, bei der die verschiedenen historischen, archäologischen, bau- und kunstgeschichtlichen wie liturgiewissenschaftlichen Ansatze und Zugänge für die Untersuchung eines konkreten Bauwerks fruchtbar gemacht wurden. Eine solches Forschungsdesign entspricht denn auch der genannten vielfältigen Bedeutungs- und Funktionsebenen eines Kirchenraums, der sich erst in Studien zur Baugeschichte, zu den Verehrungstraditionen, zur kunsthistorischer Ausstattung und zur liturgiegeschichtlichen Nutzung als Gesamtbild erschließt.

Entsprechend stellt dann auch *Albert Gerhards* in seinem einleitenden Beitrag die notwendigen Facetten interdisziplinärer Aufgabenstellungen vor, die zusammenwirken müssen, um sich dem „Verstehen" eines historischen Kirchenraums zu nähern. Die Grundfrage, „ob und worin das ‚Wesen' eines Kirchengebäudes zu fassen ist" (13), versteht Gerhards als Frage nach der „Identität" des Raumes, bei der Standort (Märtyrergrab, Reliquien, Verehrung), Ausstattung (Altäre, Pulte, Kirchengestühl, Fenster, Ausmalung, Bilder, Gräber, Gewänder und Geräte), Nutzung (gottesdienstliche und spirituelle Vollzüge, Wahrnehmung und Erleben) und personale Bezüge (Stiftsklerus, Pfarrleute) ein vielschichtiges Geflecht ergeben, das seinerseits wiederum identitätsbildende Funktion annimmt. Damit wird klar, dass die Erhebung der „Identität" eines historischen Kirchenraums auch Hilfen gibt, nach einem heute angemessenen Umgang mit diesem Raum zu suchen.

Der erste Teil der Untersuchungen widmet sich der Baugeschichte und sichert damit die archäologischen und architekturgeschichtlichen Daten, auf denen die weiteren Arbeiten aufbauen. *Otmar Schwab* stellt dazu den spätantiken Gründungsbau vor, der über einem seit dem 1. Jh. n.Chr. belegten Gräberfeld entstanden ist und der legendarisch auf die heilige Helena, die Mutter Konstantins des Großen, zurückgeführt wird. U. a. kann der Vf. zeigen, dass wohl auch für St. Gereon eine nur lockere lokale Verbindung von Märtyrergrab und Grabbau gilt, weshalb die „Deutung des Gründungsbaus von St. Gereon als Märtyrerkirche unwahrscheinlich ist" (61). Mit der Bedeutung der frühstaufischen Chorfassade von St. Gereon wendet sich *Thomas Werner* der Frage nach dem Verhältnis der Apsidengestaltung in Köln (St. Gereon) und Bonn (Münsterkirche) zu. Beide sind Anfang der 1250er Jahre, so Werner, von zwei völlig unabhängigen Baumeistern geschaffen worden. Während das Bonner Münster in den näheren Raum ausstrahlte (Maria Laach, Maastricht, Koblenz), kommt dem spezifischen Gliederungssystem von St. Gereon eine singuläre Rolle zu, die aber in der folgenden Entwicklung der Apsidengestaltung größere Bedeutung haben sollte.

Die mittelalterliche Frömmigkeit war stark von der Heiligen- und Reliquienverehrung bestimmt, die auf den Kirchenbau und seine Ausstattung eine kaum zu unterschätzende Bedeutung ausübte, wie drei Beiträge zeigen, die diesen Aspekt aufnehmen. *Ute Verstegen* folgt dabei in schriftlichen und archäologischen Quellen mittelalterlichen Reliquiensuchern, die aufgrund der diffusen Märtyrertraditionen mit ihren zahlenstarken Personengruppen der hier angenommenen thebäischen und maurischen Soldatenheiligen fündig zu werden hofften. Vielfach und umfangreich hat man denn auch, wie die Vf.in zeigt, in und um St. Gereon nach Heiligenreliquien gefahndet und die erhobenen Gebeine auf ihre Echtheit überprüft. Ausführlich geht *Joachim Oepen* den Reliquienverzeichnissen des Kölner Stifts nach. Besonders widmet er sich dem ältesten überlieferten (das zweitälteste bekannte Kölns überhaupt), 1394 vom Thesaurar angelegten „Inventarium cleinodiorum sancti Gereonis" nach. Es entstand im Zuge der Heiltumsweisung im (nachgefeierten) Heiligen Jahr 1394, die ihrerseits im Kontext der mittelalterlichen Schaudevotion stand und eine entsprechende Ablassgewinnung versprach. Die beigefügte Edition gibt ausführlich Einblick in den außerordentlich großen Reliquienschatz des Stiftes und lässt Rückschlüsse auf die hier praktizierte Reliquienverehrung zu, da die Reliquien in großen Wandschränken „erhoben" waren und in ihrer Nähe zum Hauptaltar und Chorgestühl die hier anwesend gedachten Heiligen als mächtige und einflussreiche Fürsprecher und Mitbeter erscheinen ließen. Mit speziellen Reliquiaren, nämlich den acht aus der ersten Hälfte des 14. Jh.s stammenden Reliquienbüsten von St. Gereon beschäftigt sich *Ulrike Bergmann*. Neben dem Versuch, die Büsten einzelnen Heiligenreliquien zuzuweisen, erläutert sie die ikonographische Bedeutung der Exponate für die Geschichte der Mohrendarstellung in der (Kölner) Kunst des Mittelalters.

Dem Inventar und der Ausstattung sind ebenfalls drei Beiträge gewidmet. *Gottfried Stracke*, der schon für St. Aposteln in Köln die Altarpatrozinien eingehend untersucht hat, legt hier eine vergleichbare Skizze für St. Gereon vor. Auch hier zeigt sich, dass die Anordnung und das topographische Zusammen-

[5] Yet Another Explanation of Did 9–10: SL 36, 124–128.

[6] Vgl. bereits Walter Dunphy, Maranatha. Development in Early Christianity. „If anyone does not love the Lord, a curse on him. ‚Maranatha'." In: IThQ 37 (1970) 294–308, bzw. die Zusammenfassung und Hinweise bei Matthias Klinghardt, Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft … Tübingen – Basel 1996 (TANZ 13), 338–342.

spiel der Altarpatrozinien keineswegs eindimensional oder gar zufällig erfolgte, sondern einem tiefgründigen System entsprach. So bildeten Helena – Gereon – Stephanus die zentralen Heiligen, womit zahlreiche Bezüge zwischen Jerusalem (Stephanus, Helena als Auffinderin des Kreuzes), Rom (Stationskirche S. Stefano rotondo) und Köln (Stephanus, erster Märtyrer der Gesamtkirche, Gereon, erster Märtyrer Kölns) angesprochen sind. *Anna Skriver* untersucht die Memorienstiftung der 1242–45 errichteten Johanneskapelle, deren Altar durchgängig mit dem Täuferpatrozinium belegt war und die möglicherweise in mittelalterlicher Zeit des Stiftes auch als Taufort gebraucht wurde. Schließlich stellt *Silke Eberhardt* die zwei 1763 von Joseph Otto, einem Artillerie-Leutnant in Kurkölnischen Diensten, erstellten Planzeichnungen vor, die im Anhang als Reproduktionen dem Leser zugänglich sind. Diese Zeichnungen gehen vermutlich auf den Wunsch zurück, im Zuge der radikalen Veränderung der barocken Kirche um die Mitte des 18. Jh.s verkleinerte Bildkopien zur Verfügung zu haben, an denen die diskutierte Neueinrichtung durchgespielt werden konnte.

Der letzte Teil des Buches ist den liturgiegeschichtlichen Studien gewidmet. Ausführlich stellt *Andreas Odenthal*, der sich schon vielfach mit der mittelalterlichen Liturgie Kölner Stifte befasst hat, den aufgefundenen, mit einem Antiphonar von 1424 zusammengebundenen Liber Ordinarius des Gereonstiftes vor. An mehreren Beispielen erläutert er die besondere Rolle, die St. Gereon in der spätmittelalterlichen Stationsliturgie Kölns spielte. Seit dem Frühmittelalter verband nämlich nach römischem Muster ein großes Liturgiesystem die Stifte und Konvente der Stadt miteinander und ließ Köln so ebenfalls als *urbs sacra* erscheinen. Mit guten Gründen kann er dabei die liturgietheologischen Linien erheben, die St. Gereon am Stephanustag und am Palmsonntag zur Stationskirche machten. Hier wird exemplarisch sichtbar, wie tiefgreifend und sensibel sich die gottesdienstlichen Traditionen des Mittelalters als „gelebte Theologie" bildeten und ausformten. Es spricht manches für die Vermutung Odenthals, in Erzbischof Anno II. (1056–1075) und Rupert von Deutz († 1129) einflussreiche Gestalter dieses hoch entwickelten Kölner Stationssystems zu sehen. Es ist für die weitere Forschung ein großer Gewinn, dass Odenthal den Text des Liber Ordinarius in einer Edition am Ende des Buches vorlegt. Schließlich geht *Holger Peter Sandhofe* († auf die liturgiegeschichtliche Entwicklung des Gereon-Offiziums ein und verfolgt es von seinen handschriftlichen Überlieferungssträngen über die Drucke 1780 (Breviarium Coloniense) und 1915 (Officia propria als Anhang zum römischen Brevier) bis zum heutigen, 2004 publizierten Faszikel der Kölner Eigenfeiern der Liturgia Horarum. Dabei kann er deutlich machen, dass sich in der Siegburger Handschrift (Antiphonarium officii romanum, ca. 1426) die älteste Fassung verbirgt, die aus dem Commune Martyrum und dem Mauritius-Offizium schöpft und durch weitere Einsprengungen (Allerheiligen- und Reliquienfest) angereichert wurde, bis es seine Fassung 1915 bzw. 2004 erhielt.

Den Bd beschließen ein Literaturverzeichnis, ein Verzeichnis der Siglen sowie der Autorinnen und Autoren. Ein Orts-, Namen-, Sachindex macht das Buch zusätzlich benutzerfreundlich.

Die hier vorliegenden historischen Studien zur Kölner Kirche St. Gereon können exemplarisch genannt werden. Exemplarisch einerseits hinsichtlich des Objekts: Sie konzentrieren sich auf einen Kirchenbau und -raum. Damit lässt sich an einem konkreten Beispiel der Wandel eines Bauwerks in seinen verschiedenen Facetten verfolgen. Wie der Bau unter die Lupe genommen wird, darf andererseits ebenso als exemplarisch gelten: Denn wie der Bauhistoriker, der Kunstgeschichtler oder Theologe darauf schaut, ist jeweils unterschiedlich, aber in der Sache immer bereichernd und für das Ganze erhellend. Insofern ist es wünschenswert, wenn es weitere interdisziplinäre Studien zur Identität eines Kirchenbaus auf diesem Niveau gäbe. Dies wäre keinesfalls nur aus historischer Sicht ein Gewinn, es wäre zugleich ein großer und wichtiger Dienst für die heutige Wahrnehmung der Kirchenräume und ihre Nutzung.

Eichstätt Jürgen Bärsch

Kirchenrecht

Steinhauer, Eric W.: **Die Lehrfreiheit katholischer Theologen an den staatlichen Hochschulen in Deutschland**. – Münster: Monsenstein und Vannerdat 2006. XIV, 367 S. (Theologie u. Hochschule, 2), kt € 27,50 ISBN: 978–3–86582–334–2

Bereits 1993 hat der Göttinger Staatsrechtler Axel Freiherr von Campenhausen in einer Rezension festgestellt, dass die Fragen um die Rechtstellung katholischer Theologen an den staatlichen Universitäten in Deutschland im Grunde erschöpfend abgehandelt seien und von daher eine weitere Monografie zum Thema überflüssig sei. Die damals von ihm rezensierte Arbeit sei der Versuch, so von Campenhausen pointiert, das Rad neu zu erfinden (ZevKR 38 [1993], 122). Eric W. Steinhauer greift in der Einleitung zu seinem im vergangenen Jahr erschienenen Werk, das als Diss. an der Rechtswiss. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. in Münster eingereicht wurde, diese Feststellung von Campenhausens ausdrücklich auf: Er wolle, so St., das Rad zwar nicht neu erfinden, aber durch die nun vorliegende Studie „sollen [...] neue Profile des Rades erkannt und seine dadurch möglicherweise veränderten Laufeigenschaften untersucht werden" (9). Seinen Beitrag sieht St. insbesondere darin, „den spezifisch kirchenrechtlichen und theologischen Bereich der Lehrfreiheit stärker in die staatskirchenrechtliche Betrachtung einzubeziehen" (7). Entsprechend dieser Zielsetzung finden sich neben den in einer juristischen Diss. zu erwartenden staatskirchenrechtlichen Detailanalysen auch umfängliche, relativ breit angelegte Überlegungen theologischer und kanonistischer Art.

Der auch so bezeichnete „Hauptteil" der Arbeit ist in fünf „Teile" gegliedert: (1.) Zunächst werden die „Ausbildungseinrichtungen wissenschaftlicher Theologie in Deutschland" dargestellt (10–14) und hierbei insbesondere die „Bedeutung der staatlichen theologischen Einrichtungen" (13f.) hervorgehoben. (2.) Im zweiten Teil versucht der Autor, die „theologische[n] und verfassungsrechtliche[n] Grundlagen" der Fragestellung zu erarbeiten (15–92). (3.) Der dritte Teil ist den „rechtlichen Grundlagen theologischer Lehrfreiheit" gewidmet (93–202). In einem ersten Abschnitt werden hier v. a. die Grenzen der „Lehrfreiheit im kanonischen Recht" (93–148) aufgezeigt. Unter der Überschrift „Lehrfreiheit im Staatskirchenrecht" wird sodann in einem zweiten Abschnitt das geltende Vertragsrecht in Bezug auf die Lehrfreiheit der katholischen Hochschullehrer, die an staatlichen Einrichtungen tätig sind, skizziert (149–202). (4.) Im Zentrum des vierten Teils steht „Der Lehrkonflikt" (203–281). Auch dieses Stück der Arbeit ist wiederum in zwei Abschnitte gegliedert. Zunächst werden hier die einschlägigen kirchenrechtlichen Verfahren, Sanktionen und Rechtsschutzmöglichkeiten dargestellt (203–239), ehe die staatskirchenrechtlichen Streitfragen und Verfahrensprobleme, die ein Lehrkonflikt aufwirft, erörtert werden (240–281). Am Ende dieses Teils steht der prima facie wohl zutreffende, gleichwohl – mit den Worten St.s – „sehr merkwürdige Befund" (282), wonach im Lehrkonflikt die Rechtsstellung eines an einer staatlichen Einrichtung lehrenden Theologen im Vergleich zu seinem Kollegen, der an einer kirchlichen Hochschule tätig ist, wesentlich ungünstiger erscheint. Von St. so genannte „Staatstheologen" (308) nämlich können bei laufendem Lehrbeanstandungsverfahren aus der Kath.-Theol. Fak. entfernt werden, wohingegen im kirchlichen Dienst stehende Hochschullehrer bis zum Abschluss des Verfahrens nicht mit endgültigen Maßnahmen zu rechnen haben. (5.) Dieses überraschende Ergebnis lässt St. in einem den Hauptteil seiner Arbeit abschließenden fünften Teil fragen, inwieweit eine solche Praxis sich mit der in Art. 5, Abs. 3, S. 1 GG garantierten Wissenschaftsfreiheit verträgt (282–307). Hier kommt er nun zu dem Schluss, dass staatliche Organe zwar nicht die theologische Letztentscheidungskompetenz der kirchlichen Autorität in Frage stellen dürfen, aber aufgrund ihrer verfassungsrechtlichen Bindung gehalten sind, auf eine grundrechtskonforme Verfahrensgestaltung zu drängen. Der Staat könne, so Steinhauer, „im Wege einer grundrechtsbewußten Verfahrensgestaltung dem beanstandeten Theologen helfen, seine theologische Position seinem wissenschaftlichen Selbstverständnis gemäß gegenüber seiner Kirche zu vertreten und ihm dadurch auch im staatlichen Bereich einen gewissen Rechtsschutz im Lehrkonflikt bieten" (307).

Da verständlicher Weise im staatskirchenrechtlichen Schrifttum die Aufmerksamkeit bislang ausschließlich der Lage des an einer staatlichen Universität tätigen Theologen galt, blieb die im Konfliktfall zunächst günstiger erscheinende Rechtsposition seines an einer kirchlichen Hochschule lehrenden Kollegen unberücksichtigt. Auf dieses Kuriosum aufmerksam zu machen und, ausgehend von ihm, einen Weg zu skizzieren, wie staatliche Organe verbeamteten Theologen im Lehrkonflikt einen gewissen Grundrechtsschutz durch Verfahrensgestaltung gewähren können, ohne ihre verfassungsrechtliche Pflicht zu religiös-weltanschaulicher Neutralität zu verletzten, ist das Verdienst St.s. Insofern gelingt es ihm mit seiner Diss., eigenes „Profil" zu gewinnen. Leider versäumt es der Autor, auf die ungleich dramatischeren Konsequenzen eines eskalierten Lehrkonflikts für den im kirchlichen Dienst stehenden Theologen aufmerksam zu machen. Mit dem Entzug des kirchlichen Mandats geht für ihn praktisch zwangsläufig die Beendigung seines Arbeitsverhältnisses und damit unter Umständen der soziale Absturz in eine langandauernde Arbeitslosigkeit einher. Wohingegen ein bislang an einer staatlichen Fak. tätiger Theologe nach Entzug der kirchlichen Lehrerlaubnis zwar seinen Platz innerhalb der katholisch-theologischen Fak. räumen muss, aber weiterhin an der Universität forschen und lehren kann, v. a. aber als Staatsbeamter sich keinerlei Gedanken über seinen zukünftigen Lebensunterhalt machen muss.

Positiv hervorzuheben ist das umfangreiche Literaturverzeichnis am Ende des Werkes (311–367). Dort sind neben den zitierten, weitere einschlägige Monografien, Aufsätze und Lexikonbeiträge sowie Quellensammlungen zusammengestellt, sodass sich eine umfassende, aktuelle Bibliografie zum Themenkreis „Katholische Theologie an staatlichen Universitäten" ergibt. Störend wirkt – neben einigen wohl unvermeidlichen Lektorierungsfehlern – zuweilen die Wortwahl St.s. Der vom früheren Fuldaer Bischof Dyba geprägte Begriff des „Staatstheologen" sollte nicht ohne Anführungszeichen in einer wissenschaftlichen Arbeit verwendet werden, die nicht polemisieren, sondern durch Sachargumente überzeugen will. Auch manche Einwürfe und Ausrufe insbesondere im theologischen und kirchenrechtlichen Teil (9, 31, 34, 61, 105, 237, 295, 308) würde man eher in einem Redemanuskript als in einer juristischen Diss. erwarten.

Gewiss ist St.s Buch nicht der von Campenhausen kritisierte Versuch, das Rad neu zu erfinden. Aber aus theologischer und kirchenrechtlicher Perspektive hält sich der Erkenntnisgewinn in engen Grenzen. Wer sich umfassend zum kanonischen Lehrrecht informieren möchte, sei nach wie vor auf die Habil.schrift von Norbert Lüdecke verwiesen (*Die Grundnormen des katholischen Lehrrechts in den päpstlichen Gesetzbüchern und neueren Äußerungen in päpstlicher Autorität, Würzburg 1997*). Dort findet sich beispielsweise eine eingehende Analyse und Bewertung der für die Thematik durchaus nicht unwesentlichen Instruktion *Donum Veritatis* der Kongregation für die Glaubenslehre[1] (aaO., 452–497), die mehr zu überzeugen vermögen, als das, was St. diesbezüglich vorlegt (59–61). Insgesamt erscheinen St.s theologische und kanonistische Ausführungen über weite Passagen stark vereinfachend. Wenn aber durch diese Diss. bei theologisch nicht gebildeten Juristen und Politikern etwas Sensibilität für die kirchenrechtlichen Implikationen der Fragestellung geweckt werden kann, so haben sich die jahrelangen Bemühungen des Autors zweifellos gelohnt.

Bad Tölz Rafael M. Rieger OFM

Praktische Theologie

Solidarität als interkultureller Lernprozeß, hg. v. Albert Biesinger / Ottmar Fuchs / Klaus Kießling. – Münster: LIT 2005. 219 S. (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik, 22), pb € 17,90 ISBN: 3–8258–7295–5

Dieser Sammelband dokumentiert das Projekt „Neue Modelle der Solidarität im heutigen Europa lehren und lernen", das – gemeinsam mit der Missionszentrale der Franziskaner (Bonn) und dem Internationalen Diakonatszentrum (Rottenburg) – in Kooperation mit den beiden Lehrstühlen für Pastoraltheologie und Religionspädagogik an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen unter Förderung durch die Europäische Union und weitere Geldgeber durchgeführt wurde. Der Rahmen dieses Projekts wird einleitend (7–19) von Klaus-Jürgen Kauß (Internationales Diakonatszentrum) und Wolfgang Max Burggraf (Missionszentrale) beschrieben, die es auch federführend konzipiert und realisiert haben. Das Projekt nimmt seinen Ausgang bei der wachsenden sozialen Schere zwischen Reich und Arm nicht nur zwischen den so genannten ‚Entwicklungsländern' und den Industrienationen, sondern auch innerhalb der ‚Reichen Länder' selbst. Daher steigt entsprechend – auch von kirchlichen Appellen gefordert – ebenso der Bedarf an einer weltweiten Solidarität, die mehr ist als gruppeninterne Konformität oder als reine Sympathie bzw. Mitleid. Die drei Handlungsstränge des Projekts (1. Projektbesuche bei fünf diakonalen Einrichtungen in West- und Osteuropa, 2. zweisemestriges Seminar an der Universität Tübingen zu „Solidarität als Lehr- und Lernprozess", 3. zwei Studientage zu spirituellen Wurzeln solidarischen Handelns auf dem Hintergrund eines Studienkurses zum franziskanisch-missionarischen Charisma in 25 Lehrbriefen) wurden in einem Schlusssymposium gebündelt. Teilgenommen an dem Projekt haben Expertinnen und Experten aus west- und osteuropäischen Ländern und aus Lateinamerika, so dass eine trialogische Struktur zustande kam.

Grundlegende Klärungen versuchen zu Beginn des Bdes drei Beiträge: Ottmar Fuchs (21–52) erschließt die pragmatische Hermeneutik des modernen Solidaritätsbegriffs hinsichtlich ihrer Verwurzelung in der christlichen Spiritualität. Am Beispiel Albert Schweitzers zeigt sich die „existenzielle Explikation christlichen Glaubens in der Universalisierung für alle Menschen in allen Ländern und Völkern genauso wie in ihrer Radikalisierung bis hin zur Selbsthingabe" (28). Deutlich wird hier auch die „missionarische Dynamik", die „in unserem weltgeschichtlichen Kontext unbedingt als Globalisierung der Solidarität weiter zu treiben ist" (37) und exemplarisch von dem Salesianerpater Rudolf Lunkenbein vertreten wurde, der sich für den vom Aussterben bedrohten Stamm der Bororo-Indios einsetzte und deshalb 1976 von weißen Siedlern erschossen wurde. Angesichts der radikalen Selbsthingabe bis in den Tod hinein in den Selbstmordattentaten fundamentalistischer Muslime ist das Christentum herausgefordert, die Zeugenschaft des Martyriums in großer und in kleiner Münze unfanatisch und ohn-mächtig, nicht in der Kategorie des Sieges zu vertreten. Albert Biesinger (53–70) bestimmt auf der Grundlage des „Grundkurses zum franziskanisch-missionarischen Charisma" (^{2}1994) Solidarität zunächst als inkarnatorischen Prozess von herausragender theologischer Qualität und dann als Lehr- und Lernprozess, der aufgrund wachsender Solidarbedarfe, aber auch vorhandener Solidarvorräte (vgl. Paul M. Zulehner u. a.) besonderer Beachtung bedarf. Schließlich werden Konkretionen für die Arbeit in Gemeinde, Schule und mit ständigen Diakonen unter die Lupe genommen; erwähnenswert ist z. B. das Projekt „Compassion", bei dem Schüler und Schülerinnen der neunten bzw. elften Klasse für zwei Wochen eine soziale Einrichtung besuchen (Lothar Kuld). Klaus Kießling (71–95) untersucht die theologische Dignität und die sozial- sowie motivationspsychologische Qualität des Lernprozesses Solidarität, wobei der Schwerpunkt auf letzterem liegt. Systematisch-theologisch gewinnt der Begriff ‚Solidarität' erst mit dem Zweiten Vatikanum Bedeutung. Solidarität ist der biblischen Idee der Stellvertretung verpflichtet, die das Gegenüber nicht er-, sondern frei-setzen will; als sozialethisches Prinzip gründet sie in der gemeinsamen Menschenwürde; in religionspädagogischer Hinsicht wird noch einmal auf das Compassion-Projekt verwiesen (zwischen den Seiten 73f. und den Seiten 67f. des Artikels von Biesinger besteht literarkritisch ein Abhängigkeitsverhältnis). Ausführlicher kommt die psychologische Perspektive zum Tragen, zunächst im Beitrag der Forschungsgeschichte. In der Psychoanalyse oder in den verschiedenen Lerntheorien wird aufgrund des hedonistischen Menschenbilds die Möglichkeit von wirklich altruistischem Verhalten skeptisch beurteilt, was sich durch schockierende Ereignisse zu bestätigen scheint, wie z. B. die Ermordung von Kitty Genovese 1964 auf einem Bahnhofsvorplatz bei New York vor untätigen Zuschauern („Verantwortungsdiffusion"). Instruktiv ist die Unterscheidung zwischen (eher extrinsisch motivierter) Solidarität bei gemeinsamen Interessen und (eher intrinsisch motivierter) Solidarität bei unterschiedlichen Interessen, die Kießling für verschiedene soziale Ebenen durchspielt (intraindividuelle, interindividuelle, positionale, kulturelle Ebene). So kommt er zur Darstellung eines Solidarprozessmodells (anknüpfend an den Sozialpsychologen Bierhoff), das den Entscheidungsweg für oder gegen solidarisches Handeln verdeutlicht. Wichtig ist schließlich der Hinweis auf die Psychologie derer, die Solidarität erfahren und für die die Annahme von Hilfe eine selbstwertbedrohende Demütigung darstellen kann. Abschließend wird das Handeln des Samariters in der lukanischen Beispielerzählung als Exempel solidarischen Handelns vor dem Hintergrund der gewonnenen Kategorien analysiert.

Zwei weitere Artikel befassen sich mit der im Kontext von Solidaritätsarbeit wichtigen Supervision. Klaus Kießling (97–125) gibt einen Überblick über die verschiedenen Phasen der Ausbildung von Supervisionskonzepten seit dem späten 19. Jh. Supervision wird heute verstanden als „Arbeitsverfahren, das der Reflexion professioneller Beziehungen von Menschen sowie der Erweiterung berufspraktischer Kompetenzen dient" (102); neben diesem psychologisch orientierten Modell ist auch die Supervision als Organisationsberatung zu nennen. Bedarf für beide Formen ist auch im kirchlichen Kontext festzustellen, sowohl in der Supervision professioneller Tätigkeiten als auch in der Gemeindeberatung; gerade hier sind aber auch Visionen und Ziele nötig, an denen sich die professionelle Supervision messen lässt. Besondere Bedeutung erlangt die Supervision im Kontext interkultureller Solidaritätsarbeit, da die Interaktion und Kommunikation zwischen Angehörigen verschiedener Kulturen spezifische Störungen mit sich bringen kann. Elisabeth Rohr (127–137) illustriert dies anhand der (gruppenanalytisch orientierten) Supervision der interkulturellen Workshops im Rahmen des beschriebenen Projekts, in der Störungen und Konflikte nicht als Hemmung der Kommunikation, sondern als Hinweis auf bislang noch nicht sprachfähige Inhalte verstanden werden. Durch die Arbeit mit szenischen Verdichtungen können so paternalistische oder ethnozentrische Verhaltensweisen bewusstgemacht, bearbeitet und vielleicht überwunden werden. Hier werden Grenzen der Solidaritätsarbeit deutlich, wenn etwa das gewohnte Schema von Arm und Reich, von Geben und Nehmen verlassen und damit erst einmal eine starke Verunsicherung erlebt wird. Das Bewusstwerden von Konflikten und Missverstehen zwischen den Kulturen ist ein schmerzhafter Prozess, der aber die Voraussetzung dafür darstellt, dass die Fremdheit anderer anerkannt und ausgehalten und so zur Grundlage neuer Solidarität werden kann.

Die Lernerfahrungen von Projektteilnehmerinnen und -teilnehmern aus unterschiedlichen Nationen werden in kurzen Berichten von diesen selbst exemplarisch zusammengefasst. Es kommen Stimmen aus Brasilien (Sr. Ana Maria Delazeri mssc, 139–141), aus Ungarn (Bernadett Csehné Kovácsics, 143–150), aus den Niederlanden (Eric Roovers, 151–159) und aus Schweden (Karin Johansson 161–175) zu Wort. Mirjam Elsel und Michael Schüßler (177–195) reflektieren das Projekt aus theoretischer und praktischer Perspektive als deutsche Teilnehmende und betonen die produktive Kraft von Solidarität nicht „im Kontext von Harmonie und Verständnis, sondern Solidarität im Kontext von Konflikt und gegensätzlichen Standpunkten" (179). Solidarkompetenz in diesem Sinne meint, dass „Solidarität in bestehenden Differenzen und durch die Zerrissenheit unseres Welterlebens hindurch belastbar bleibt, dass die Andersheit des Anderen nicht zum Beziehungsabbruch, sondern zur durchaus spannungsreichen Annäherung genutzt wird" (186). Zentrale Konfliktfelder sind z. B. die Motivation für solidarisches Handeln, das Verhältnis von lokaler und globaler Solidarität und das Gegenüber von ehrenamtlicher vs. professioneller Solidaritätsarbeit.

Klaus-Jürgen Kauß und Wolfgang Max Burggraf (197–213) berichten schließlich von der Anwendung des im Projekt entwickelten Seminardesigns im Rahmen eines Symposions im August 2004 in Rio de Janeiro, auf dem die 35jährige Arbeit der Missionszentrale der Franziskaner in Bonn gemeinsam mit der Franziskanischen Familie in Brasilien reflektiert und die sachorientierten Auswertungen und Planungen durch diese Reflexion vertieft werden sollten. Dabei war wiederum die Überzeugung leitend, dass ein nachhaltiges Solidaritätslernen besonders an Bruchstellen und Konflikten, z. B. anhand unerwarte-

[1] Vgl. C Doctr., Instructio Donum Veritatis vom 24.05.1990, in: AAS 82 (1990) 1550–1570 [Deutsch: Sekretariat der DBK (Hg.), Kongregation für die Glaubenslehre: Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen. 24. Mai 1990, Bonn 1990 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 98)].

ter unsolidarischer Verhaltensweisen geschieht. In einer abschließenden Note bestimmt Albert Biesinger (215f) den Lehr- und Lernprozess ‚Solidarität' als locus theologicus.

Der vorliegende Sammelband zeigt leider an einigen Stellen eine zu geringe Sorgfalt in formaler Hinsicht; so sind etwa die fehlende Einbindung und Erläuterung der Tabellen (122f; 183) oder Uneinheitlichkeiten in der Schreibung der Autorennamen zu bemängeln. Die Übernahme der Beiträge und Reflexionen aus dem konkreten Kontext des Projekts in diesen Sammelband führt dazu, dass dem Leser der Zusammenhang der Artikel nicht immer sofort deutlich ist und der Eindruck einer gewissen Disparität entsteht; eine stärkere redaktionelle Verbindung wäre hier wünschenswert gewesen. Dennoch ist die Bedeutung des facettenreich, sowohl aus theoretischer als auch aus praktischer Sicht behandelten Themas „Solidarität als Lehr- und Lernprozess" kaum zu überschätzen, da Christen der westlichen Kirchen immer noch „in Sachen Solidarität als Legastheniker zu gelten haben" (Hermann Steinkamp). Zur Reflexion und zur praktischen Bearbeitung der Thematik liefert der Bd wichtige theologische und psychologische Impulse. Angesichts des weltweiten Bedarfs an Solidarität ist v. a. die Behandlung des interkulturellen Aspekts dieses Lehr- und Lernprozesses von großer Wichtigkeit und bedarf auch in Zukunft weiterer Aufmerksamkeit. Gleichzeitig führt der Bd die Grenzen und die Konflikte internationaler Solidaritätsarbeit deutlich vor Augen, die aber nicht zur Resignation Anlass geben, sondern zur weiteren mutigen Bearbeitung aufrufen. In diesem Zusammenhang wäre es sicher lohnenswert, die internationale und interkulturelle Solidaritätsarbeit mit einer Didaktik der Alterität in ein weiterführendes Gespräch zu bringen.

Münster Tobias Kläden

Emeis, Dieter: **Geheimnis unseres Glaubens.** Katechetische Predigten über die Eucharistiefeier. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 2006. 160 S., kt € 14,90 ISBN: 3–451–28960–1

Die Feier der Eucharistie ist nach einem vielzitierten Wort des Zweiten Vatikanischen Konzils „Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens" (vgl. LG 11). Die vom Konzil ausgehende Liturgiereform war in den vergangenen Jahrzehnten ein wichtiger Anstoß, um diese zentrale Bedeutung der Eucharistiefeier für die kirchliche Glaubenspraxis neu bewusst werden zu lassen. Gerade vor diesem Hintergrund spricht dann allerdings auch viel für die These, dass der „Kern der Kirchenkrise", die gegenwärtig auszumachen ist, in der „Krise des Eucharistieverständnisses" gesucht werden muss.[1] Und zu Recht wird immer wieder die Notwendigkeit einer „intensivere[n] Vertiefung der Liturgie" angemahnt, bei der die Feier des Gottesdienstes wirklich „als ein geistliches Geschehen gelebt wird".[2] Die Aufgaben einer für die veränderten Bedingungen der Gegenwart wie für das Zentrum des kirchlichen Glaubens gleichermaßen sensiblen Sakramentenkatechese treffen sich mit dem Desiderat einer angemessenen liturgischen Bildung der gesamten Gemeinde, insbesondere der liturgischen Dienste (und auch im Rahmen der Aus- und Fortbildung der Priester und Diakone). Die geistliche Erschließung der Liturgie und insbesondere der Eucharistiefeier ist dabei ja weit über die praktisch-pastorale Herausforderung hinaus von theologisch grundsätzlicher Relevanz, zumal damit die Grundfragen christlichen Betens und Glaubens insgesamt berührt werden.

Der Osnabrücker Pastoraltheologe *Dieter Emeis*, der viele Jahre in Münster Katechetik gelehrt hat, betont seit langem, dass es eine zentrale Aufgabe gerade der (sonntäglichen) Homilie sei, die Gemeinde zur bewussteren Feier der Eucharistie hinzuführen. Einen solchen ‚Eucharistiebezug' der Homilie hat E. schon in konkreten Predigtsammlungen für die Sonntage aller Lesejahre erprobt (*Gottes Nähe feiern*, 3 Bde, Herder 1997–1999). Sein neues Buch nun geht die katechetisch-mystagogische Hinführung zur Eucharistiefeier homiletisch ‚direkt' an und bietet so zugleich eine wichtige Anregung, um liturgische Bildung selbst als geistliches Geschehen in der konkreten Gemeindepraxis ernst zu nehmen.

Im Mittelpunkt des Bdes stehen zwanzig Predigten. Ihre *Zuordnung* zu drei großen Teilen (Eröffnung und Wortgottesdienst – Hochgebet – Kommunionteil und Entlassung) ermöglicht Predigtreihen, die auf die einzelnen Elemente der Eucharistiefeier bezogen sind. Beigegeben ist aber auch ein Zuordnungsvorschlag im Blick auf Perikopen der drei Lesejahre, die mögliche Anknüpfungspunkte für eine Erschließung im Rahmen des Kirchenjahres bieten. Schon die Überschriften der zwölf Kap. des Buches illustrieren das Spektrum der Themen, die nach einer solchen Erschließung verlangen und sie zugleich liturgisch nahelegen: „Versammlung" – „In seinem Namen" – „Hörer des Wortes" – „Gabenbereitung" – „Danksagung" – „Bitte um die Sendung des Geistes" – „Gedächtnis der Lebenshingabe Jesu" – „In hoffender Erwartung" – „Das Gebet des Herrn" – „Den Frieden des Herrn miteinander teilen" – „Herantreten, empfangen und verweilen" – „Sendung". Der *Aufbau* der Kap. ist dabei stets dreiteilig: Den konkreten Predigtentwürfen gehen nämlich jeweils voran eine „Theologische Orientierung" und eine didaktisch orientierte Analyse der „Erfahrungen und Voraussetzungen, Schwierigkeiten und Zugänge" – beides ebenso knapp wie konzentriert. Dabei gelingt es E. auf bewährte Weise, die Besinnung auf die theologische Mitte dessen, was Christen glauben und feiern, zu verbinden mit dem abgewogenen Blick für die gesellschaftlichen und kirchlichen Realitäten der Gegenwart. Bei der konkreten Vorbereitung eigener Predigten bzw. Katechesen dürften diese Kapitelteile mindestens so hilfreich sein wie die Predigtvorschläge selbst. Auf dezente Art versteht es E. dabei auch, konkrete Probleme in der ‚gängigen' Feierpraxis anzusprechen und eigene Akzente zu setzen – freilich immer so, dass diese Andeutungen zurücktreten hinter dem Ziel der Elementarisierung dessen, was katechetisch-liturgischer Bildung heute neu zu erschließen aufgegeben ist.

Verlagswerbung neigt manchmal zu Übertreibungen, aber in diesem Fall darf man dem Klappentext zustimmen: Der Bd erweist E. erneut als einen „Altmeister der katechetischen Vermittlung". Der Sinn für das Elementare und die ebenso schlichte wie eindrückliche Sprache lassen auch hier den für E.' Bücher unverwechselbaren Stil erkennen. Die ohne Umschweife auf das Wesentliche ausgerichteten und ohne Zitat-Ballast auskommenden theologisch-didaktischen Vergewisserungen wie die unprätentiösen und authentische Ernsthaftigkeit ausstrahlenden Predigtmodelle bieten Anregungen auch über Katechetik, Pastoralliturgik und Homiletik hinaus. Denn das Buch ist nicht nur eine praktische Hilfe, um in Liturgieausschüssen, Gebetsschulen, Predigtreihen, Priesterfortbildungen o. ä. die vorgeschlagenen Anstöße aufzunehmen, fortzuschreiben oder zu ergänzen. Es inspiriert vielmehr auch zur Selbstbesinnung innerhalb der (wissenschaftlichen) Theologie – nicht nur in deren ‚praktischen' Fächern: Wo etwa die sakramenten- und liturgietheologische Reflexion in die Schule solcher Katechesen geht, kann sie neu lernen, wie Theologie sich in geistlicher Erschließung bewährt und letztlich der *reductio in mysterium* dient. E.' Buch zeigt exemplarisch, was das heißt.

Münster Martin Rohner

Hahn, Scott: **Gott der Barmherzige**. Der Weg zur Beichte. – Augsburg: St. Ulrich Verlag 2005. 199 S., geb. € 16,90 ISBN 3–936484–46–5

Anliegen des Buches ist es, im Hinblick auf den Rückgang der Beichtpraxis, die Notwendigkeit und den geistlichen Nutzen der Beichte wieder neu ins Bewusstsein zu bringen. Der Schwerpunkt liegt in der Tat bei der Beichte, d. h. den Akten des Pönitenten: Reue, Sündenbekenntnis und Genugtuung. Der amerikanische Titel: „Lord, have mercy" (Herr, habe Erbarmen) ist demgemäß angemessener als der deutsche. Zwar wird die Barmherzigkeit Gottes immer wieder im Blick auf die auf das Bekenntnis (als Voraussetzung, vgl. 100) folgende Vergebung betont, aber sie wird im ganzen Verlauf des Buches nie in einem theologisch vertieften Sinn aus dem biblischen Gottesbild (Gott ist die zuvorkommende und sich verschenkende Liebe, die erst das umkehrbereite Herz schafft) und aus dem Verhalten Jesu entwickelt. Selbst das Beispiel Jesu vom Barmherzigen Vater (Lk 15, 11–32) wird in erster Linie auf die Beichte hin ausgelegt (101–115).

Das Buch beginnt (nach einer persönlichen Lebenserinnerung) mit einem geschichtlichen Überblick über die Entwicklung der Beichte, die ihre Vorgeschichte schon im Alten Testament hat: „die ersten Vorläufer des Beichtstuhls" entdeckt der Vf. schon „im Zusammenhang mit der Ursünde" (17). Dass Adam von der „Schlange" versucht und verführt wurde, ist wohl eine eigenwillige Interpretation des Vf.s (69). Drastisch und phantasievoll wird der alttestamentliche Opferkult als „blutiges Bekenntnis" geschildert (24f. 127). Was die altkirchliche Bußentwicklung angeht, kann man wegen der nur kurzen pauschalisierenden Andeutungen nicht viel Präzises erwarten (42f). V. a. wird die mehrfach wiederholte Aussage, dass „das Sakrament im wesentlichen dasselbe geblieben ist" (36f.) und bis zum siebten Jh. „fast überall die Form gefunden hat, in der wir es heute kennen" (43; was so nicht stimmt), dem Gestaltwandel, dem das Bußsakrament unterworfen war, in keiner Weise gerecht. Aussagen wie diese: „Gottes Herrschaft wird nicht gefährdet, wenn er seine Macht mit anderen [dem Priester, Rez.] teilt", oder: „Wenn wir daher sehen, dass Priester etwas tun, was nur Gott allein tun kann", nämlich Sünden vergeben, so sind das sicher keine dogmatisch korrekten Aussagen (54f).

Der Vf. verwendet eine Reihe peinlich anmutender Vergleiche, z. B.: „Wer eine Todsünde begangen hat, ist toter als ein schon seit Tagen toter Leichnam"

[1] Vgl. Walter Kardinal Kasper, Sakrament der Einheit. Kirche und Eucharistie, Freiburg / Basel / Wien 2004, 119.

[2] Vgl. Papst Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben zum XXV. Jahrestag der Konzilskonstitution Sacrosanctum Concilium über die heilige Liturgie (4. Dezember 1988), Nr. 14 (VdAS, Nr. 89).

(61). Um die „Erbsünde" als nicht persönliche Schuld zu verdeutlichen, vergleicht er sie mit einer „Spalte in der Erdkruste", von der „verheerende Erdbeben ausgehen. So ähnliche – aber geistige – Schäden verursacht die Erbsünde in der Seele" (71). Um die wöchentliche, wenigstens monatliche Beichte zu befördern, rechnet er aus, dass – entsprechend dem Bibelwort, dass der Gerechte siebenmal am Tag fällt – „bei jährlicher Beichte selbst die rechtschaffenen Menschen mindestens 2555 Sünden zu bekennen" hätten, in einem Schaltjahr sogar 2562 (142). Solche Absonderlichkeiten ließen sich leicht vermehren. Dazu gehören auch neue Wortschöpfungen, z.B. „in Kains(ter) Weise" (19), „Sünthese" (für das Unrechte an der Welt) (56) „Kalbherzigkeit" (121), „in Ewigkeit ‚vatert' er den Sohn" (137).

Das Ganze schließt mit einigen Anhängen zu Beichtverlauf, Gebeten, insbesondere einem sehr ausführlichen und recht traditionellen Beichtspiegel ab, wohingegen eine Anleitung zu einer persönlich gestalteten Beichte fehlt. Das Literaturverzeichnis in diesem für weitere Leserkreise gedachten Buch mit fast nur englisch sprachlichen Werken ist für deutsche Leser kaum hilfreich. Dass das Werk von B. Poschmann, Buße und Letzte Ölung (1951), durch Herbert Vorgrimler, Buße und Krankensalbung (1978), eine völlige Neubearbeitung erfahren hat, ist dem Vf. entgangen.

So sehr dem Anliegen des Vf.s zuzustimmen ist, erscheint es doch fraglich, ob diese Veröffentlichung das gesteckte Ziel, dem Bußsakrament im Bewusstsein und Leben der Gläubigen einen neuen Stellenwert zu verschaffen, zu erreichen vermag. So bleibt dem Rez. nur die Feststellung übrig: Dieses Buch hat zwar die Literatur über die Beichte vermehrt, aber die Theologie des Bußsakramentes als Evangelium von Gott, dem barmherzigen Vater, nicht bereichert.

Bonn Hans Jorissen

„Die Liebe Christi drängt uns" (2 Kor 5, 14) Caritaswissenschaftliche Forschung für caritativ-diakonisches Engagement. Bd 2: Caritaspastoral und Pastoral der Caritas. Studien zur Caritas der Gemeinde und zur caritativen Haltung in der professionellen Wohlfahrtspflege, hg. v. Jan-Christoph Horn / Heinrich Pompey. – Norderstedt: Books on Demand 2006. 251 S., kt € 13,50 ISBN: 3–8334–4399–5

Mit einem dreibändigen Sammelwerk ehren Schülerinnen und Schüler ihren caritaswissenschaftlichen Lehrer Heinrich Pompey zur Vollendung seines 70. Lebensjahres im November 2006 und machen darin der Öffentlichkeit ihre Forschungsarbeiten am Arbeitsbereich Caritaswissenschaft und Christliche Sozialarbeit in der Theol. Fak. der Univ. Freiburg zugänglich. Der Jubilar, der von 1988 bis 2002 den Lehrstuhl für Caritaswissenschaft und Christliche Sozialarbeit an der Univ. Freiburg innehatte und bis Herbst 2004 vertrat, fungiert als Mitherausgeber. Das lässt diese akademische Festgabe ebenso aus dem etablierten akademischen Rahmen der Festschriften fallen wie die Selbstfinanzierung durch die Kontribuenten, ihre schlichte Aufmachung und kostengünstige Bereitstellung im print-on-demand-Verfahren. Die Freude daran wird nur leicht getrübt durch ein nicht ganz einheitliches Layout und häufige syntaktische Fehler, welche die Endredaktion hätte beheben können.

Unter der Koordination von Jan-Christoph Horn, von 2002 bis März 2004 wissenschaftlicher Mitarbeiter von Heinrich Pompey, entstanden drei handliche Bde, für welche die Autorinnen und Autoren ihre Diplom- und Doktorarbeiten für die Artikelform überarbeitet und zusammengefasst haben. Als solche spiegeln sie in gewissem Maße auch Interessens-, Themen- und Forschungsschwerpunkte ihres akademischen Lehrers. Es handelt sich jedoch nicht um eine repräsentative Auswahl.

Im hier zu besprechenden 2. Bd geben die beiden Hg. nach einer Übersicht über die Beiträge zunächst engagierte „Impulse der caritativen Diakonietheologie für die Seelsorge" (8–28). Beide – organisierte Caritas wie Seelsorge – können in lebendiger Wechselwirkung nur gegenseitig voneinander profitieren und ihren Dienst für die „Armen und Bedrängten aller Art" (GS 1) glaubwürdiger tun.

Der im Untertitel genannten Caritas der Gemeinde widmen sich die ersten drei Beiträge, von denen gleich zwei die Frage der Seelsorgeeinheiten angehen – im Blick auf ihre Chancen für die Caritas (F.-A. Frech) und als pastorales Netzwerk (A. Mähler) –, während der dritte den erneuerten Diakonat geschichtlich wie systematisch bearbeitet und mit der Gemeinsamen Synode der deutschen Bistümer den Platz des Diakons „zugleich in der Gemeinde und dort, wo Gemeinde noch nicht oder nicht mehr ist" (M. Jäggi, 82) sieht.

Weitere fünf Artikel untersuchen Aspekte der caritativen Haltung in der konfessionellen Wohlfahrtspflege: Sie wird zum einen als Ressource (B. Adelmann, B. Flosdorf) erkannt wie als theologisch notwendiges, somit auch erwünscht-erwartetes (T. Rudolph, R. Kaufmann) und sogar verfassungsrechtlich gefordertes (R. Haderlein) Proprium. Eingefügt ist außerdem eine Studie dazu, wie examinierte Krankenschwestern einer Station der Inneren Medizin die häufige Begegnung mit dem Sterben und Tod von Patienten erleben (F.-U. Neubert).

Wie diese letztgenannte handelt es sich bei vier weiteren Studien (Frech, Rudolph, Kaufmann, Flosdorf) um qualitative empirische Untersuchungen, für die jeweils Einzelbefragungen und Auswertungsmethoden nach P. Mayring verwendet wurden. Dies bedeutet – zumal für Diplomarbeiten – nicht nur einen hohen Arbeitsaufwand, sondern zeigt auch einen wichtigen Schwerpunkt caritaswissenschaftlicher Forschung überhaupt, der sich in der Theologie, auch in der Praktischen Theologie, nur selten findet: möglichst große Wirklichkeits- und Personennähe durch (methodengerechte) Empirie und mit ihr verknüpfte, verantwortete interdisziplinäre Reflexion. Caritaswissenschaft verbindet dies stets und ausdrücklich mit dem Ziel der kritisch-engagierten Förderung einer authentischen Caritas der Kirche.

Über Einblicke in einige Arbeiten bei Heinrich Pompey hinaus macht auch diese methodologische Seite der Beiträge den vorgelegten Bd wertvoll. Am wichtigsten aber ist, dass mit der Festgabe die zahlreichen inhaltlichen Impulse dieser caritaswissenschaftlichen Arbeiten nicht verloren gehen, sondern der interessierten Leser(innen)schaft zugänglich gemacht werden, um „caritativ-diakonisches Engagement" anzuregen.

Dies sei an einem Beitrag illustriert, zumal es nur schwerlich möglich ist, in einer Rezension näher auf die Einzelbeiträge eines Sammelbandes einzugehen. Aufgrund der Einführung der Pflegeversicherung in Deutschland kam es zu einem strukturellen Umbruch und Ökonomisierungsdruck für die Einrichtungen ambulanter Pflege. In seiner empirischen Fallstudie „Zwischen ökonomischen Handlungszwängen und caritativem Auftrag" (abgeschlossen 1997) befragte T. Rudolph Mitarbeiterinnen einer Caritas-Sozialstation, in welcher Weise sie sich mit der veränderten Arbeitssituation auseinandergesetzt haben. Für den vorliegenden Bd ergänzte er nunmehr seine eigenen Praxiserfahrungen als Leiter der Abteilung „Pflege & Hilfe zu Hause" des Caritasverbandes Wuppertal (mit 100 Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern für die häusliche Pflege und Versorgung). Darin bestätigt er die Ahnungen der Probandinnen seiner Studie: „Das Thema ‚Geld' spielt sowohl bei Leitungs- und Pflegekräften eines ambulanten Pflegedienstes als auch bei Patienten und Angehörigen die zentrale Rolle." (120) Unter den Zeitvorgaben für die Pflegeschritte und Dokumentationen bleibt für informelles Handeln kaum oder gar kein Spielraum – wie etwa „Extra-Zeit" für Zuwendung und Gespräch (geschweige denn für ein gemeinsames Gebet). All dies belastet jedoch nicht nur das Selbstverständnis der Einrichtungen und Handelnden *christlicher* Wohlfahrtspflege. Rudolph schließt treffend mit der Frage, „inwieweit Staat und Gesellschaft in der Bundesrepublik Deutschland die Würde alter Menschen überhaupt respektieren, wenn es in der Pflege allein nur noch um den ökonomischen Aspekt geht." (123)

Dieses Spannungsfeld zwischen ökonomischen Sach- und Wettbewerbszwängen und theologisch begründeter Motivation zum Liebesdienst – ohne Abstriche am professionellen Niveau der Dienstleistungen – wird durch die Dienstleistungsrichtlinien im europäischen Recht noch verstärkt werden. Die Freie Wohlfahrt in ihrer jetzigen Gestalt und in ihr Caritas und Diakonie werden sehr bedrängt. Die Caritaswissenschaft verfolgt diese Entwicklungen in theologisch-interdisziplinärer Forschung und Lehre, so wie u.a. Rudolph es am Lehrstuhl von H. Pompey schon zur Einführung der Pflegeversicherung tat und demonstriert, dass hier wichtige Fragestellungen am Puls des Geschehens nicht erst in Doktor-, sondern schon in Diplomarbeiten bearbeitet werden können. Auch das stellt die Festgabe der interessierten Öffentlichkeit deutlich vor Augen.

Freiburg Klaus Baumann

Hoffsümmer, Willi: **40 Gruppenstunden für Ministranten.** Geeignet auch für Schule, Kinder- und Jugendarbeit. – Mainz: Matthias-Grünewald 2005. 176 S., kt € 18,80 ISBN: 3–7867–2535–7

Willi Hoffsümmer legt für die pastoral-praktische Kinder- und Jugendarbeit in der Pfarrgemeinde abermals ein Angebot vor, das sowohl für die Ministrantenarbeit wie auch für den Religions- bzw. Seelsorgeunterricht konzipiert ist.

Insgesamt orientiert sich der Vf. am Grobraster des Kirchenjahres. Im Unterschied zu vorangegangen Veröffentlichungen dieser seiner Konzepte („33 Gruppenstunden für Ministranten" in unterschiedlichen Auflagen während von den 1980er Jahre bis 1998) schaltet er jedoch am Anfang eher einige an der Vermittlung von religiösem Basiswissen orientierte Gruppenstunden vor. Dies scheint der Einsicht geschuldet, dass Kinder und Jugendliche sich zwar in den Reihen kirchlicher Jugendarbeit engagieren, ihr Glaubenswissen und ihre liturgische Bildung aber große Defizite aufweisen, wie es der Vf. bereits im Vorwort einer früheren Auflage sinngemäß formuliert. Neu sind im Vergleich zu diesen früheren Publikationen Ratespiele, die sich vom System her an aktuelleren Quizsendungen im Fernsehbereich anlehnen. Vermutlich ist die Vermittlung von Wissen auch hier die Triebfeder solcher Ergänzungen. Ansonsten liegen in diesem Bd die Gruppenstunden nahezu identisch zu den Entwürfen vorheriger Auflagen vor. Lediglich das Layout ist ansprechender gestaltet und lässt Strukturierungen auch optisch besser erkennen.

Wichtig ist ihm bei der Konzeption der einzelnen Einheiten die Unterscheidbarkeit von anderen Freizeit- bzw. Unterrichtsangeboten,

die er in jeder Gruppenstunde so zu verankern versucht, dass sie jeweils mit einer Meditation beginnt.

Den einzelnen Gruppenstunden liegt ein entsprechend immer gleiches Schema zugrunde: Meditation vor dem Kreuz, Vorschlag für den Inhalt und ein Spiel zum Abschluss. Solche Strukturiertheit erleichtert nicht nur den Wiedererkennungswert seitens der Gruppe, sie macht auch das Buch beim Durchblättern und Suchen übersichtlich.

Eine Erprobung auf aktuelle Praxistauglichkeit ergab bei jugendlichen Messdienerleitern (ab 16 Jahren) einer größeren münsterländischen Kleinstadtgemeinde, dass die Struktur zunächst interessant, dauerhaft allerdings eher langweilig wirkt, da die Teilnehmer nach zwei solcher Stunden mit dem Ablauf präzise vertraut sind. Zudem meldeten die Gruppenleiter zurück, dass sie von manchen Modellen schlichtweg überfordert waren, da auch sie nicht über das noch zusätzlich nötige Fachwissen verfügen. Insbesondere bei einer im Bd aufgeführten Kirchenführung führten die Fragen nach Heiligenattributen sowie nach der exakten Bedeutung der liturgischen Gewänder des Priesters die Gruppenleiter an die Grenzen ihres Wissens. Ratespiele hingegen machten die Leiter selbst noch in ihrer Freizeit oder auch jugendliche Katecheten während des Firmkurses gerne, da dieses Schema ihnen aus dem Fernsehen vertraut ist und sie über den Spaßfaktor hinaus zugleich ihren kirchlich-religiösen Horizont erweitern konnten.

Vorgeschlagene Medieneinsätze wie Dias o. ä. sind den Jugendlichen für ihre eigenen Gruppenstunden dabei zunehmend fremd. Überdies empfanden die jungen Leute den empfohlenen Gebrauch von Sekundärsymbolen (Regenbogen oder Spardose) zur Gestaltung eines Jugendgottesdienstes als für sie und ihre Symbolsprache nicht mehr zeitgemäß.

Insgesamt waren die hier vorliegenden Konzepte für diese Messdienerleiter eher eine brauchbare Materialsammlung als eine präzise Anleitung zur Planung und Durchführung einer Gruppenstunde, die in jedem Fall durch fachlich professionelle Unterstützung ergänzt werden musste.

Der Ansatz des Vf.s, Kindern und Jugendlichen eine über Katechese und Religionsunterricht hinausragende Vertiefung ihrer menschlichen sowie religiösen Bildung mehr oder minder spielerisch zu ermöglichen, ist sicherlich gestern wie heute ein wichtiges Postulat im Rahmen der Ministranten- und Jugendpastoral. Hierfür bietet der vorliegende Bd ausreichend Material, um an einer Persönlichkeitsbildung und religiöser Lebensbegleitung junger Menschen Anteil zu nehmen. Zuzustimmen ist dem Vf. außerdem darin, dass regelmäßige Gruppenstunden im Gegensatz zu anderen unverbindlicheren Bezügen der allgemeinen und auch kirchlichen Jugendarbeit einen beizubehaltenden Kontrapunkt darstellen, um eine christliche Prägung junger Menschen weiterhin zu ermöglichen.

Fraglich ist jedoch, ob der Vf. bei der vielfach methodisch wie inhaltlich identischen Übernahme von mehr als 20jährigen Konzepten gut beraten war. Die bereits erwähnte erosionsartige Abnahme von Glaubenswissen und liturgischer Praxis innerhalb der jüngeren Generationen hätte beispielsweise eher noch stärker basisorientierte Konzeptionen während des Kirchenjahres nahegelegt. Bedauerlich ist in diesem Zusammenhang, dass die großen Festkreise von Weihnachten und Ostern nicht von der Grundgestalt der Liturgie und ihrer Symbolhandlungen, an deren Feier bzw. Vollzug Ministranten ja direkt beteiligt sind, her erschlossen werden (z. B. Asche – Aschermittwoch – Bedeutung der 40 Tage als ursprüngliche Zeit der näheren katechumenalen Phase – die Osternacht als Taufnacht – eigene Taufe als biographisch-persönliches Osterfest o. ä.). Gerade bei Ministranten bietet sich – ohne freilich einer direkten Verschulung Vorschub zu leisten – eine vor- bzw. nachbereitende liturgische Hinführung geradezu an. Eine Hilfe für Messdienerleiter wäre es in diesem Zusammenhang, ihnen ein methodisch gut aufbereitetes Wissensbuch an die Hand zu geben, mit dem sie – gerade in Zeiten geringerer Verfügbarkeit hauptamtlicher Seelsorger – das Kirchenjahr von seinen Wurzeln her verstehen und infolgedessen seine tiefe Bedeutung für sich und andere erschließen können. In dieser Linie steht es auch, dass christliche Grundgebete, zum liturgischen Jahreslauf passende Lieder oder wichtige, am Kirchenjahr orientierte Primärsymbole während dieser Gruppenstunden nur verkürzt oder gar nicht vorkommen. Die damit aufgeworfene Frage nach einem sinnvollen Verhältnis von Primär- und Sekundärsymbolen in Jugendarbeit, Katechese und Liturgie wäre an gewiss anderer Stelle ein lohnendes theologisch-praktisches Klärungsfeld.

An der Frage nach dem Einsatz neuerer Medien (Filme, Internet etc.) darf angesichts der sich rasch ändernden Lebensgewohnheiten junger Menschen sicherlich bei der Entwicklung eines solchen Bdes nicht vorbeigegangen werden. Auch hier wäre gewiss mancher Verantwortliche dankbar, Vorschläge für den Einsatz guter, zielführender und aktueller Medien zu finden. Ähnliches gilt für einen erlebnispädagogischen Ansatz, mit dem seit geraumer Zeit gerade im Bereich des religiösen Lernens positive Erfahrungen verbunden werden.

Die hier vorliegenden Konzeptionen bieten folglich eine große Fülle von wertvollem Material, das insbesondere bei den Meditationen und Spielen seine Berechtigung vielleicht gerade durch den Kontrast zu sonstigen Lebenswelten junger Menschen behält. Sie bergen jedoch die Frage, ob diese Weise spezifischer und religiöser Jugendarbeit gegenwärtig nicht stärker auch mystagogisch im Sinne eines Lebens und Lernens anhand und mit der Liturgie auszurichten wäre.

Oelde Jan Loffeld

Das große Werkbuch Advent und Weihnachten. Gottesdienste, Impulse, Geschichten, Lieder. Mit Illustrationen von Bärbel Witzig. Mit CD-Rom, hg. v. Christine Willers-Vellguth. – Freiburg: Herder 2006. 224 S., kt € 19,90 ISBN: 3–451–29180–0

Alle Jahre wieder ist die Vorweihnachtszeit schneller da als gedacht und es stellt sich die Frage, wie die Vorbereitung auf das Fest der Geburt des Herrn erfolgen kann. Dabei wird dieses oftmals heutzutage vom Konsumwahn überschattete christliche Fest in allen Gruppen, Kreisen und Altersklassen vorbereitet und gefeiert, die jeweils eigene Zugänge zur Einstimmung auf beziehungsweise zur Feier von Weihnachten haben. Damit es nicht jedes Jahr „same procedure as last year" heißen muss, wartet dieses Buch mit neuen Akzenten, frischen Ideen und einem Gespür dafür auf, „was die Botschaft der Menschwerdung Gottes den Menschen heute noch bedeuten kann" (7). Das Werk ist dabei nicht thematisch unterteilt, sondern in Kap. untergliedert, die sich jeweils an unterschiedliche Zielgruppen wenden.

Der erste Abschnitt, „Warten und Hoffen auf Weihnachten", richtet sich an Kinder im Vorschulalter. Neben einigen Wortgottesdiensten, die für Kindergartenkinder konzipiert sind, stellt die Hg.in den Klassiker unter den Nikolausliedern vor, „Lasst uns froh und munter sein!". Neben zwei vollständig ausgearbeiteten Krippenspielen, die kindgerecht unter den Titeln „Die Tür zur Krippe uns offen heut steht" und „Der Weihnachtsstern", in Kindergottesdiensten präsentiert werden können, rundet die Geschichte „Das kleine Licht im Stall", die mit einigen Materialien sehr gut im Kindergarten oder in Gruppen für die jüngsten Gemeindemitglieder erarbeitet werden kann, diesen Teil ab.

Nach der Zuwendung zu den Kleinsten beschäftigt sich das Werk mit den Familien im Abschnitt „Zeit für Ruhe, Zeit für Stille", also einer Zeit, die gerade im oft hektischen Familienalltag rar gesät ist. Nicht nur Vorschläge zu Familien-, Sternsinger- und Weihnachtsgottesdiensten, die selbstverständlich auch Liedanregungen bieten, sind enthalten, sondern dieser Abschnitt birgt ebenfalls Ideen für einen Familiennachmittag (mit dem bezeichnenden Titel „Zwischen Chaos und Stille") und eine Geschichte, in der Jakob ein Weihnachtsbild malt, die sich für daheim oder in der Grundschule eignet.

Mit „Werde Mensch!" ist der Abschnitt betitelt, der für Jugendliche und junge Erwachsene konzipiert ist. Außer zwei Gottesdienstanregungen zeigt er Vorschläge für eine adventliche Frühschicht, für eine Gebetsstunde zum Jahreswechsel unter dem Motto „Ein Koffer für das neue Jahr" und eine Geschichte namens „Mitten unter ihnen".

Vor allen an die Interessen von Frauen ausgerichtet ist der Bereich „Ja sagen zu Gott", in dem die Hg.in Anregungen zusammen getragen hat, die eher die weibliche Dimension des Weihnachtsfestes thematisieren. Das geschieht zum Beispiel im Rahmen eines Gottesdienstes mit dem Namen „Mit dem Himmel schwanger auf Erden", der Maria als Mutter Gottes in das Zentrum rückt. Außerdem stellen ausgearbeitete Konzepte für einen Wortgottesdienst, eine Meditation, die Geschichte „Der Wert der Stille" und der Tanz „Mache dich auf und werde Licht" Elemente dieses Kap.s dar.

Unter „Ehre sei Gott in der Höhe" sind Ideen zusammengestellt, die die Senioren als Zielgruppe haben. Neben der in jedem Bereich obligatorischen Geschichte und dem Gottesdienstvorschlag „Ich steh an deiner Krippen hier" fallen die Meditation und die Anspieleinlagen, „Die Schöpfung jubelt" und „Die Botschaft vom Licht", auf, die als Impulse zum Nachdenken etwa bei Seniorennachmittagen von Kindern präsentiert werden können.

An alle Altersklassen und gleichsam die Gesamtgemeinde wendet sich der letzte Abschnitt, der mit „Licht in der Nacht" betitelt ist. Außer einer Geschichte und einer Meditation lenkt dieses Kap. den Blick auf eine Christmette unter dem Stichwort „Und immer wieder wie verzaubert" und einen Gottesdienst am Fest der Heiligen Familie zum Thema „Was heißt da schon heilig?" Zum Mitmachen anregen wollen die Vorschläge zu zwei Aktionen: Die erste, „Herbergssuche im Advent", soll einladen, ein Bild, ein Relief oder eine plastische Darstellung von Maria und Josef auf ihrer Wanderung nach Bethlehem im Advent reihum durch Haushalte der Gemeinde wandern zu lassen, so dass die Gastgeber einige Zeit alleine oder mit anderen zu Gebet und Besinnung mit dieser künstlerischen Darstellung verbringen. Die zweite Aktion möchte das Friedenslicht aus Bethlehem in der Gemeinde verbreiten, was etwa durch einen Friedenslauf an andere Privathäuser und Einrichtungen weitergereicht werden kann. Gebete, Lieder, Lesungen und Fürbitten bereichern diesen Vorschlag.

Insgesamt präsentiert sich der Titel in der Tat als Werkbuch, das einen umfangreichen Fundus an Ideen enthält, wie man sich dem Ge-

heimnis von Bethlehem heute nähern kann. Die komplett ausgearbeiteten Praxisvorschläge machen es zu einer ergiebigen Fundgrube für alle, die privat oder beruflich in der (Vor-)Weihnachtszeit Akzente setzen wollen, die zum Innehalten einladen und aus der „Ware Weihnachten" wieder die Konzentration auf das „wahre Weihnachten" lenken wollen. Besonders ergiebig sind dabei die vielen verschiedenen Elemente, die sich natürlich auch für die Konzeption eigener Materialien anbieten. Gerade hierbei ist die im Bucheinband enthaltene CD-Rom ein hilfreicher „Steinbruch", dem sich einzelne Bausteine entnehmen lassen.

Deutlich wird die Provenienz der Hg.in, die als Mutter von drei Kindern, als ausgebildete Erzieherin und studierte Religionspädagogin und Praktische Theologin über hinreichend Erfahrungen verfügt, wie Menschen für das Weihnachtsfest empfänglich sind, das wie kein anderes christliches Ereignis noch heute im weltlichen Alltag verwurzelt ist.

Tecklenburg Björn Igelbrink

Andere Religionen / Ökumene

Religiöses Lernen in der biblischen, frühjüdischen und frühchristlichen Überlieferung, hg. v. Beate Ego und Helmut Merkel. – Tübingen: Mohr Siebeck 2005. XI, 336 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 180), Ln € 84,00 ISBN: 3–16–148562–9

Dieser Bd enthält für den Druck überarbeitete Vorträge eines international besetzten Forschungssymposions der Institute für Evang. und Kath. Theologie. an der Univ. Osnabrück vom März 2003, ergänzt um weitere fünf Beiträge. Da den Referenten und Autoren zur inhaltlichen und hermeneutischen Fragestellung „bewusst keine Vorgaben" gemacht wurden, ist das Spektrum der Beiträge entsprechend breit. Die vorherrschende Behandlung innertextlicher Aspekte steht neben soziologischen Fragen (etwa bezüglich der umstrittenen Existenz von frühen „Schulen" in Israel und im Urchristentum, die vielfach durch den Hinweis auf die „Gemeinschaft" umschifft wird); Fragen zur Lernpraxis (etwa durch Auswendiglernen) oder zur Bedeutung des Lehrers stehen neben der kultischen Dimension des Lernens (Gott als Lehrer in den Psalmen und in der Literatur von Qumran). Wie im Symposion geht es in den 16 Beiträgen generell um die Frage, „was heißt Lernen in Fragen der Religion?" (308) Die Antwort kann niemals mit reiner Wissensaneignung identisch sein, sondern setzt die Offenheit für eine Gottesbegegnung ebenso voraus wie die Einübung in ein Leben gemäß den Weisungen Gottes.

Die ganz unterschiedlichen Aspekte des Lernens deuten bereits die Titel der Beiträge an:

1. Beate Ego (Osnabrück), Zwischen Aufgabe und Gabe – Theologische Implikationen des Lernens in der alttestamentlichen und antik-jüdischen Überlieferung (als lesenswerte Einführung zum Sammelband geschrieben)
2. Karin Finsterbusch (Landau), „Du sollst sie lehren, auf dass sie tun ..." Mose als Lehrer der Tora im Buch Deuteronomium
3. Erich Zenger (Münster), JHWH als Lehrer des Volkes und des Einzelnen im Psalter (als Beispiele aus den Ps als „[Vor-]Lesebuch" werden exemplarisch Ps 50.147.111f und 119 behandelt)
4. Ludger Schwienhorst-Schönberger (Passau), Den Ruf der Weisheit hören. Lernkonzepte in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur (Überblick über die Konzepte in Spr, Ijob, Koh und Sir)
5. Georg Steins (Osnabrück), Inszenierung des Lernens in Neh 8,1–12 (von dieser Stelle an wird „Israel als Lese-, Hör- und Lerngemeinschaft" verstanden)
6. Annette Steudel (Göttingen), „Bereitet den Weg des Herrn". Religiöses Lernen in Qumran (und vor-qumranischen Texten mit einem kurzen Vergleich zu Philo und Josephus)
7. Michael F. Mach (Tel Aviv), Lerntraditionen im hellenistischen Judentum unter besonderer Berücksichtigung Philons von Alexandrien (in Palästina werden Schulen für griechische Sprache vorausgesetzt, ebenso exegetische Richtungen in Alexandrien, für Philo eine intensive Ausbildung; für die Trinitätslehre des Origenes war Philo hilfreich)
8. Günter Stemberger (Wien), „Schaff dir einen Lehrer, erwirb dir einen Kollegen" (mAV 1,6) – Lernen als Tradition und Gemeinschaft (Lernen als Einfügung in die Gemeinschaft Israels und in die Kette der Traditionen)
9. Annette M. Böckler (Berlin / Heidelberg), Beten als Lernen – Lernen als Mitzwa. Das Gebetbuch als Lehrbuch im Judentum (auch Beten hat Handeln zum Ziel)
10. Tal Ilan (Jerusalem), Learned Jewish Women in Antiquity (dargestellt an drei ausgewählten Frauen)
11. Samuel Byrskog (Göteborg), Das Lernen der Jesusgeschichte nach den synoptischen Evangelien (in der bekannten Tradition der skandinavischen Schule)
12. Franz Georg Untergassmair (Vechta), „Du bist der Lehrer Israels und verstehst das nicht?" (Joh 2,10b) – Lernen bei Johannes (Wortfeld „lernen", joh Gemeinde als Zentrum mit einer Schule von Lehrern, Propheten und Theologen)
13. Helmut Merkel (Osnabrück), Der Lehrer Paulus und seine Schüler. Forschungsgeschichtliche Schlaglichter (skeptisch gegen Begriff „Schule" und „Schüler")
14. Peter Pilhofer (Erlangen), Von Jakobus zu Justin. Lernen in den Spätschriften des Neuen Testaments und bei den Apologeten („arkane Unterweisungsstätten" – auch für Frauen, u. a. von Kelsos belegt, als Ursache für die rasche Ausbreitung des Christentums; die Ausführungen zu Justin sind leider ohne Textbelege, zum behaupteten Curriculum vom „Grundstudium" über „Hauptstudium" bis zum „Doktorandenseminar" wüsste man gern mehr)
15. Dietmar Wyrwa (Bochum), Religiöses Lernen im zweiten Jahrhundert und die Anfänge der alexandrinischen Katechentenschule (dieser 34seitige Beitrag ist im Buch am stärksten forschungsfördernd; die Deutungsmodelle werden kritisch gesichtet; differenzierend und akribisch wird an Texten in ihrem geschichtlichen Kontext zur Katechetenschule in Alexandrien, ihren Trägern und ihrer schrittweisen Enstehung durch Pantänus, Clemens und Origenes in Auseinandersetzung mit dem bildungsfeindlichen Bischof Demetrius gearbeitet)
16. Josef Wohlmuth (Bonn), Augustins *De magistro* und das inspirierte Subjekt bei Emmanuel Lévinas. Inszenierung eines Dialogs (eine wirklich meisterhafte, aus dem Vollen schöpfende Fiktion eines Dialoges zwischen den genannten Autoren über 1500 Jahre hinweg, die sich beide an Platons Theorie des Lernens abgearbeitet haben, über Sprache als Zeichensystem und die dadurch bedingten Grenzen des Lernens durch Sprache)

Angesichts u. a. der Vielfalt und Offenheit von Lehrkonzepten, Zielen und Methoden, von Trägern und Vermittlern des Lehrens im Frühjudentum (258 bleibt „spätjüdisch" unkommentiert) und Urchristentum (vgl. 272) sowie angesichts der verschiedenen (werkimmanenten oder geschichtlich-soziologischen) Zugangswege zur Thematik konnte in diesem Sammelband nur ein breites Spektrum von interessanten Perspektiven entfaltet werden. Sie stimulieren zu weiteren Forschungen, v. a. im Kontext der bekannten These (vgl. VIII) vom doppelten Ausgang der hebräischen und griechischen heiligen Traditionen / Schriften Israels im rabbinischen Judentum und im hellenistischen Juden- und Heidenchristentum. Mir scheint, dass die Trennungswege bereits im Frühjudentum ab dem vierten Jh. v. Chr. zu wenig bedacht sind und hier und da hermeneutisch zu stark „kanonisch" (vgl. im Stichwortregister die unter „Kanon" angegebenen Seiten) interpretiert wird. Warum soll nicht das, was als „Lernkonzeptionen beider Religionen" als zukünftige Forschungsaufgaben (X) angegeben wird, bereits innerjüdisch vorgegeben sein?

Kleinere Druckfehler: 112: „der er" statt „der"; 116 und 139: vertauschte alphabetische Abfolge der Autoren; 126: bei Anm. 40 fehlt der Kurztitel; 127: „Pseud-epigrahie"; 307: „Sie" statt „sie".

Paderborn Hubert Frankemölle

Rechtfertigung und Kirchengemeinschaft. Die Lehrgespräche im Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR, hg. v. Wilhelm Hüffmeier. – Leipzig: Evang. Verlagsanstalt 2006. 231 S., kt € 38,00 ISBN: 3–374–02393–2

Der Bd bietet Lehrgesprächsdokumente aus dem von der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) 1969 bis 1991 verselbständigten DDR-Kirchenbund, die bisher im Kirchlichen Jahrbuch abgedruckt oder – in zwei Fällen – in Form von Einzelheften publiziert wurden. Im Vorwort beschreibt der Hg., Präsident der Union Evang. Kirchen in der EKD (UEK), wie es zur Re-Publikation dieser für den kirchlich-theologischen Diskurs wichtigen innerprotestantischen (lutherischen-unierten-reformierten) Lehrgespräche kam, die in den 1970er Jahren unter der Ägide des DDR-Kirchenbundes geführt wurden und die Grundlage für die „Kirchwerdung" des Bundes schaffen sollten.

Die erneute Veröffentlichung der Texte entsprach einer Anregung des Kirchenhistorikers Christoph Markschies am 13. Mai 2003 auf der Vollkonferenz der UEK zum Thema „Kirchengemeinschaft – Gemeinschaft von Kirchen: Selbstverständnis und Tradition in der UEK".

Das den „theologischen Ertrag und die bleibende Bedeutung der Lehrgespräche" erörternde Referat des Systematikers Michael Beintker auf der 3. Tagung der Vollkonferenz am 29. / 30. 4. 2005 in Berlin-Spandau ist der Dokumentation vorausgeschickt und führt den Leser verständnisfördernd in den Entstehungprozess und die kirchlich-theologische Bedeutung der Texte ein (9–28). Ein Beschluss der Vollkonferenz würdigt die Lehrgespräche als ein „Modell für Strukturreformprozesse aller Art" und benennt konzentriert leitende und auch künftig aktuelle Motive der damals acht im Kirchenbund der DDR zusammengeschlossenen Landeskirchen unterschiedlicher konfessioneller Prägung (29f.).

Diese in den Jahren 1969 bis 1973 und 1976 bis 1978 im DDR-Kirchenbund geführten Lehrgespräche zur Aktualisierung der Rechtfertigungslehre, zu Amt, Ämtern, Diensten, Ordination und zum Verhältnis von Zwei-Reiche-Lehre und der Lehre von der Königsherrschaft Christi vollzogen sich parallel zu den Verhandlungen und Folgewirkungen der Leuenberger Konkordie von 1973. In Verbindung mit dem Referat von M. Beintker wird der zeitgeschichtliche Hintergrund der theologischen Gespräche erkennbar. Die Texte spiegeln das Bewusstsein um „die fortdauernde Herausforderung zur Übersetzung der Rechtfertigungslehre in die gegenwärtigen Kontexte und Lebenswelten" (29). Bei der Zwei-Reiche-Lehre und der Lehre von der Königsherrschaft Christi wurde ein *komplementäres* Verhältnis favorisiert, das vorhandene Schwachpunkte neutralisieren und kirchlich vertretbare gemeinsame sozialethische Standpunkte fördern helfen sollte. Besonders die Fallstudien, auch soweit sie nur kirchenintern zur Kenntnis genommen wurden, zeigen, dass auch konkrete Probleme politischer Existenz wegweisend für die christliche Gemeinde in der DDR erörtert worden sind (Jugendweihefrage, Parteilichkeit und Klassenkampf etc.). Der Textband bietet damit auch zeithistorisch wichtiges theologiegeschichtlich und sozialethisch relevantes Material. Natürlich sind auch die an den Lehrgesprächen beteiligten Personen verzeichnet.

Im einzelnen Folgendes zum Aufbau des Dokumententeils: zunächst die fünf „Werkstattberichte" der zwei Lehrgesprächskommissionen der Vereinigten Ev.-Luth. Kirche (DDR) und der Unierten Kirche (Bereich DDR): I. Verkündigung, Lehre und Kirchengemeinschaft (31–58); II. Rechtfertigung und heutige Rede von Gott (59–68); III. Rechtfertigung und Gesellschaft (69–83); IV. Rechtfertigung, Glaube und Bewusstsein (85–96); V. Rechtfertigung und Zukunft (97–105). Weiter: „Kirchengemeinschaft und politische Ethik. Ergebnis eines theologischen Gesprächs zum Verhältnis von Zwei-Reiche-Lehre und Lehre von der Königsherrschaft Christi (nebst Anlagen zum Votum der 2. Lehrgesprächskommission"; 107–140; 171–208); „Amt – Ämter – Dienste – Ordination" (171–208); Anhang: Gruppe „Amt" (209–229); ein Nachweis der Erstveröffentlichung findet sich auf S. 231. Die Anlagen zum Votum der 2. Lehrgesprächskommission (141–170) enthalten angesichts des ideologischen Gefälles in der DDR (marxistisch-leninistische Weltanschauungsdominanz) mehr oder weniger brisante Themata: so über „Die Rolle der Vernunft im Zusammenhang der Zwei-Reiche-Lehre" (Anl.1); „Eigengesetzlichkeit als Problem christlicher Ethik" (Anl.2); „Parteilichkeit und Klassenkampf im Horizont christlicher Ethik des Politischen" (Anl. 3); „Nicht-theologische Faktoren im Prozess der Entscheidungsfindung" (Anl.4); „Fallstudie zur Relevanz der Zwei-Reiche-Lehre und der Lehre von der Königsherrschaft Christi für kirchliches Handeln anlässlich des 30. Jahrestages der Befreiung vom Faschismus am 8. Mai 1945" (Anl. 5); „Fallstudie zur Bedeutung der Zwei-Reiche-Lehre und Lehre von der Königsherrschaft Christi am Modell des Verhältnisses von Konfirmation und Jugendweihe" (Anl. 6); „Fallstudie zu der Formel ‚Einheit von Bürgerpflicht und Christenpflicht'" (Anl. 7). Die Anlagen 5 bis 7 erscheinen hier zum ersten Mal im Druck (vgl. 157, A.1), bezeichnend für die damals durch die Zensur eingeschränkte öffentliche Wahrnehmung als brisant empfundener politisch-weltanschaulich akzentuierter kirchlicher Texte. Im letzten Jahrzehnt der DDR konnte das Gesprächsergebnis über Zwei-Reiche-Lehre und Königsherrschaft Christi unter dem Titel „Kirchengemeinschaft und politische Ethik" – von Joachim Rogge und Helmut Zeddies hg. – 1980 als Broschüre erscheinen, ebenso „Amt – Ämter – Dienste – Ordination" (1982), die einzigen gesonderten Erstveröffentlichungen in der DDR von Beiträgen des Bandes; einiges andere wurde abgedruckt im Mitteilungsblatt des DDR-Kirchenbundes und in der Zeitschrift „Die Zeichen der Zeit" (vgl. 231).

Dem interessierten Leser und Benutzer des vorliegenden Bdes „Rechtfertigung- und Kirchengemeinschaft" wird die geschlossen einheitliche Darbietung der Texte mitsamt dem einführenden Vortrag von Michael Beintker willkommen sein.

Leipzig Kurt Meier

Unitas Visibilis. Studia Oecumenica in Honorem Eero Huovinen Episcopi Helsingiensis, hg. v. Jolkkonen, Jari / Kopperi, Kari / Peura, Simo / Raunio, Antti. – Helsinki: Luther-Agricola-Gesellschaft 2004. 276 S. (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft, 57), kt € 20,00 ISBN 951–9047–67–0

Jährlich reist einer der evangelisch-lutherischen Bischöfe von Finnland nach Rom, um am 19. Januar, dem Gedenktag des finnischen Nationalheiligen Heinrich, in der Kirche „Sopra Santa Minerva" Abendmahl zu feiern. Die dort gehaltenen Predigten stehen immer im ökumenischen Kontext. 2004 reiste aus diesem Anlass der Bischof von Helsinki, Eero Huovinen, in seinem 60. Lebensjahr nach Rom und erinnerte in seiner Ansprache an die Sehnsucht der finnischen lutherischen Kirche, die sichtbare Einheit der Kirchen und die gemeinsame christliche Eucharistie erleben zu können. In Zustimmung zu Grundanliegen von Papst Johannes Paul II. sieht Huovinen in der geistlichen Ökumene einen guten Weg, dieses Ziel erreichen zu können. Die Hg. der Festschrift für diesen in der Ökumenischen Bewegung vielfach engagierten Theologen und Kirchenmann haben in ihrem Vorwort an die Worte von Huovinen in Rom erinnert und damit auch die thematische Konzentration des Sammelbandes begründet. Das Votum dieses Bischofs hat auch deshalb Gewicht, weil er als Vizepräsident des Lutherischen Weltbunds weite Teile der lutherisch geprägten reformatorischen Tradition repräsentiert. Dies zeigt sich insbesondere in Fragen der Ämtertheologie, näherhin in der Thematik des Bischofsamts in apostolischer Nachfolge.

Die finnische lutherische Lehrtradition hält an der Zielsetzung der sichtbaren Einheit der Kirchen fest und steht daher allen Tendenzen in anders votierenden reformatorischen Traditionen kritisch gegenüber. Die Reserve der finnischen lutherischen Kirche gegenüber der „Gemeinschaft der Evangelischen Kirchen in Europa" (GEKE), deren Mitglied sie bisher nicht geworden ist, wird in mehreren Beiträgen der Festschrift zu begründen versucht. Gemeinsam ist allen Aufsätzen die Bereitschaft, selbstkritisch auf Desiderate in der reformatorischen Ekklesiologie und Ämterlehre zu schauen. Diese Grundhaltung könnte auch für römisch-katholische Autor/inn/en vorbildlich sein, die im Sinne des 2. Vatikanischen Konzils an der Reformbedürftigkeit (auch) der römisch-katholischen Kirche bei ihrem Dienst an der Einheit der Kirchen festhalten. Augenscheinlich wird in der Vielzahl der weithin lutherisch-evangelischen Stimmen in der Festschrift, mit welchem Ernst im weltweiten Kontext inner-evangelisch um die bleibende Bedeutung der Kontinuität der Kirche auch in Gestalt des apostolisch begründeten Amtes gerungen wird. Insbesondere die im deutschen Sprachraum in der Regel wenig beachteten nordeuropäisch-skandinavischen ökumenischen Stimmen werden durch die in deutscher oder englischer Sprache präsentierten Beiträge leicht zugänglich.

Unter den insgesamt einundzwanzig Beiträgen zur Festschrift finden sich nicht wenige, die aus der Feder evangelisch-lutherischer Theologinnen und Theologen stammen, die je auf ihre Weise insbesondere das Augenmerk auf die derzeitigen Entwicklungen in der Ekklesiologie und in der Ämterlehre im ökumenischen Kontext lenken. Dabei ist der gemeinsame Bezugspunkt die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre (GER)", die trotz der v. a. in der deutschen evangelischen Theologie nachhaltig spürbaren Reserve weithin Zustimmung erfährt (vgl. die Beiträge von Carl Axel Aurelius, Simo Peura, Mark Hanson und Antti Raunio). Unerfüllte Desiderate in der Ämterlehre von Martin Luther anzumerken, ist in dieser Festschrift ebenso wenig ausgeschlossen (vgl. den Beitrag von Theodor Dieter), wie aufmerksam zu machen auf Offenheiten in der Ekklesiologie der Leuenberger Kirchengemeinschaft (vgl. die Beiträge von André Birmelé und Elisabeth Parmentier). Realistisch nehmen die Autor/inn/en auch die neuen Herausforderungen durch die evangelikal und charismatisch geprägten Freikirchen auf, durch die bedingt sich die Frage nach der apostolischen Gründung der Kirchen (in ihrer Sichtbarkeit auch im Amt) neu stellt (vgl. den Beitrag von Veli-Matti Kärkkäinen). Mehrere Beiträge setzen sich explizit mit der Frage der „Sichtbarkeit" der angezielten Einheit der Kirchen auseinander (vgl. Christian Krause, Michael Root, Risto Saarinen, Thomas Shivute und Munib Younan). Dabei werden die unterschiedlichen Kontexte, aus denen heraus solche Themen aufgenommen werden, differenzierend deutlich. Beiträge aus Estland (Jaan Kiivit) und Dänemark (Niels Henrik Gregersen) verstärken den Einblick in die vielgestaltige skandinavische Welt des Luthertums.

Der Festschrift für Eero Huovinen ist sein Schriftenverzeichnis beigefügt. Angesichts der nur schwer zugänglichen finnischen Sprache, in der viele Beiträge verfasst sind, erschiene es mir sinnvoll, die Titel in die Sprachen des Buches (deutsch und englisch) zu übersetzen. Eine übersichtliche tabellarische Biographie des geehrten Kollegen fehlt in der Festschrift. Gewiss finden sich immer wieder Hinweise auf seinen Lebenslauf; sie ersetzen jedoch nicht Bemühungen um eine Kurzpräsentation seiner bisherigen Lebens- und Berufsdaten. Auffällig ist, dass nur wenige römisch-katholische Autoren an der Festschrift mitwirkten – genauer genommen nur einer, nämlich der römisch-katholische Bischof von Helsinki, Józef Wróbel. Angesichts der bezeugten Mitwirkung von Bischof Eero Huovinen insbesondere an der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" ist dies überraschend. Zugleich kann diese Beschränkung als eine Intention des Herausgeberteams gelesen werden, v. a. die innerevangelischen Differenzen in der Frage der gesuchten Sichtbarkeit der einen Kirche Jesu Christi zur Darstellung zu bringen. Dieses Anliegen ist erfüllt worden – auch wenn gewiss die aus lutherischer Sicht sprechenden Stimmen nicht die einzigen sind, die sich in evangelischer Tradition im europäischen Raum zu den verhandelten Themen äußern.

Aus römisch-katholischer Sicht gilt es, die Vielfalt der reformatorischen Traditionen wertschätzend anzuerkennen. Mit allen Traditio-

nen müssen eigene Dialoge geführt werden. Gesamturteile sind fehl am Platz. Sie dienen zumindest nicht dem ökumenischen Miteinander und v. a. nicht dem Ziel, sichtbare Einheit der Kirchen zu erreichen. Dieses Ziel hat die vorliegende Festschrift im Sinne des geehrten evangelisch-lutherischen Bischofs von Helsinki, Eero Huovinen, im Sinn. Sie zu lesen, kann in der römisch-katholischen Rezeption ökumenischer Fragen in der Ekklesiologie eine Lehre sein: Sie macht erneut auf die Ernsthaftigkeit aufmerksam, mit der die evangelisch-lutherische Tradition sich selbstkritisch der eigenen Geschichte stellt. Neue Fragen werden – insbesondere belehrt durch die Gespräche mit der reformierten und der anglikanischen Tradition – nicht ausgespart. Offen bleibt, inwieweit Europa für die reformatorischen Kirchen ein Raum der gemeinsamen Identitätsfindung werden kann. Die verbreitete Skepsis gegenüber der Einrichtung einer europäischen Synode mit Lehrautorität spricht in diesem Zusammenhang für sich (vgl. v. a. den Beitrag von Elisabeth Parmentier). Die Formen der Ämter und die Gestalten der Amtsübertragung sind unterschiedlich in der innerlutherischen Ökumene. Aus römisch-katholischer Sicht gilt es anzuerkennen, dass es ein solch offenes und wechselseitig wertschätzendes theologisches Gespräch über die verbliebenen innerevangelischen Differenzen gibt, wie es die vorliegende Festschrift – ganz im Sinne des geehrten Bischofs von Helsinki, Eero Huovinen, – nachweislich zeigt.

Münster Dorothea Sattler

Medizin und Sozialwesen in Mitteldeutschland zur Reformationszeit, hg. v. Stephan Oehmig. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2007. 369 S. (Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt, 6), geb. € 38,00 ISBN 978–3–374–02437–7

Unter der Devise, dass die „Reformation nicht nur ein theologisches Ereignis" war, sondern „vielfältige Wirkungen auf Gesellschaft, Wissenschaft und Kultur der Zeit" ausübte (5), veranstalteten die Stiftungen Leucorea und Luthergedenkstätten Anfang 2007 ein dreitägiges wiss. Symposium zu Ehren des ehemaligen Chefarztes Prof. Dr. Wolfgang Böhrner, derzeit Ministerpräsident des Landes Sachsen-Anhalt, anlässlich seines 70. Geburtstages. Ihm, der auch selbst medizinhistorisch durch Forschungen zum Wittenberger Medizinalwesen der Reformationsära und verwandten Themen hervorgetreten ist, wurde auch der vorliegende Bd gewidmet, der insgesamt 13 Beiträge zum Sozial- und Medizinwesen im mitteldeutschen Raum insbesondere während des Reformationszeitalters vereinigt. Die Autoren, vorrangig Wissenschaftler aus medizin- und sozialhistorischen Fachbereichen – auch je ein Kirchen- und Rechtshistoriker – entwerfen ein anschauliches Bild davon, wie im 16. Jh. das Problem der Versorgung Armer und Kranker in ländlich-kommunalen bzw. städtischen Bereichen in protestantischen Regionen Deutschlands funktioniert hat bzw. motiviert war. „Wegleitend war dabei nicht zuletzt die Frage, inwieweit von der Reformation Impulse ausgingen oder befördert wurden, die für die weitere Entwicklung von Medizin und Sozialwesen bedeutsam blieben" (Vw.). Auch verdeutlichend-differenzierte Rückgriffe auf Aktivitäten kirchlich-katholischer, insbesondere auch klösterlicher Armenfürsorge (Almosen- und Spitalwesen etc.) finden sich. Das Verhältnis des städtisch-kommunalen zu den reformatorisch-kirchlichen Initiativen in puncto Armenfürsorge steht indes im Mittelpunkt. Die parallele Entwicklung in katholischen Territorien gehört nicht zum bearbeiteten Themenbereich. Ohne dass auf Charakterisierung anderer Reformatoren im Blick auf das Thema verzichtet ist, liegen die konfessionsspezifisch-lokalgeschichtlichen Schwerpunkte im landesgeschichtlich-mitteldeutschen Umkreis der lutherischen Reformation. Doch fehlen auch gelegentlich vergleichende Ausblicke auf nord- bzw. süd- und westdeutsche Gebiete oder Reichstädte nicht. Der medizin- und sozialhistorische Diskurs entfaltet sich auf dem Forschungshintergrund von einschlägigem Archivmaterial und entsprechender Fachliteratur. Anliegen des Symposiums war es, die Beiträge der beiden „Großthemen" des Symposiums „Medizin" und „Sozialwesen", die „auf Grund ihres komplexen Charakters meist getrennt voneinander behandelt wurden und werden, aufeinander zu beziehen und anhand des mitteldeutschen Raumes zu neuen wissenschaftlichen Erkenntnissen zu gelangen". (Vw.)

Eingangs stellt Robert Jütte, Prof. am Medizinhistorischen Institut der Robert Bosch Stiftung in Stuttgart, sein Thema („Die Sorge für Kranke und Gebrechliche in den Almosen- und Kastenordnungen des 16. Jahrhunderts. Anspruch und Wirklichkeit"; 7–21) in den zeitgenössischen Verständnishorizont von Armut und Krankheit und sieht mit der neueren Forschung „eine doppelte Ursache für die Reform der Armenpflege in deutschen Städten seit dem Ende des 15. Jahrhunderts. Eine davon steht in unmittelbarem Zusammenhang mit der religiösen Bewegung, die zur Reformation führte, die andere lässt sich mit dem Einfluss sozio-ökonomischer und humanistischer Ideen auf reformwillige Magistrate in Verbindung bringen." (13) Wittenberger Beutelordnung 1520 und Leisniger Kastenordnung 1523 werden unter den etwa 25 Kastenordnungen der 1520er Jahre, die unter Luthers Einfluss und Beratung entstanden, instruktiv dargestellt. Auf weitere reformatorische Initiativen in der Armen- und Krankenfürsorge (besonders in den Reichsstädten wie Frankfurt am Main) wird orientierend Bezug genommen. Der inzwischen erreichte Forschungskonsens zeige, dass zwar „weder das kommunale noch das staatliche System der Armenfürsorge und Krankenhilfe durch die Reformation geschaffen wurden; denn beide hatten durchaus ihre Entsprechungen in katholischen Ländern". Doch hat die Reformation den Weg freigemacht „für die Entwicklung einer neuen Sozialpolitik, die bereits vorhandene weltliche Strukturen der Armenverwaltung weiter ausbaute und bislang für klösterliche Zwecke vorgesehene Einnahmequellen für die kommunale Armenfürsorge erschloss." Der Vf. weist an konkreten Beispielen auf, wie „die Städte, die in Mitteldeutschland und andernorts Kirchenbesitz säkularisierten und Einnahmen aus Legaten und Stiftungen zentralisierten, indem sie einen Gemeinen Kasten einrichteten, dieser sozialfürsorgerischen Verantwortung in der Praxis gerechtwurden." (16)

Im Teil „Sozialwesen" (25–212) folgen sieben Beiträge. Der Vortrag von Prof. Helmut Bräuer (Leipzig) untersucht „Soziale Profile und kommunale Handlungsstrategien vor der Reformation" (25–52) unter dem Titel „Armsein in obersächsischen Städten um 1500". Er konzentriert sich dabei auf den Randbezirk des Erzgebirges (Dresden, Freiberg, Chemnitz, Zwickau). Der sozialhistorische Vergleich des Armen- und Spitalwesens müsse einen unterschiedlichen Motivationshintergrund von Stiftungen berücksichtigen und dürfe auch subjektiv nicht monokausal lediglich auf das Gebot christlicher Nächstenliebe und das Seelenheil der Stifter verweisen. Der Beitrag bezieht wirtschaftsgeschichtliche bzw. ordnungspolitische Aspekte und berufsorientierende Unterstützungssysteme (Bergleutebüchsen, traditionelle Gesellenkassen) in die Betrachtung ein und verweist abschließend darauf, dass „spätestens nach 1547 (Dresden) in den obersächsischen Städten die Bekämpfung der Bettler als Bestandteil kommunaler Armenpolitik einsetzte" (52). Die These von den vorreformatorischen Anfängen kommunaler Armenfürsorge wird übrigens auch in anderen Facetten des Themas verifiziert und liegt auch sonst epochenorientierten Überlegungen zugrunde.

Aus langjähriger Forschungs- und Editionsarbeit zu Luther gewonnene Einsichten liegen der Studie Dr. Michael Beyers (Kirchengeschichtl. Institut, Univ. Leipzig) zugrunde, die quellenorientiert, systematisch-sachbezogen konzipiert dem Thema „Theologische Grundlagen für Martin Luthers Sozialengagement" (53–72) gewidmet ist. Nach grundsätzlichen hermeneutischen Erwägungen werden die wesentlichsten Elemente von Luthers Sozialengagement auf dem Hintergrund von Luthers Zweireichelehre aus den Thesen 1517, Frühsermonen und Reformationsschriften von 1520 ermittelt und anhand einzelner Texte aufgewiesen. Das „Christsein des einzelnen", eine „funktionierende Kirche" und das „‚strikte' Unterscheiden von Geistlichem und Weltlichem" gelten als Faktoren von Luthers Sozialengament. In der praktischen Konfrontation seiner theologischen Erkenntnisse mit der nach der Drei-Stände-Lehre (ecclesia, politia, oeconomia) gegliederten, der Sünde und den Verderbensmächten unterworfenen Weltwirklichkeit habe Luther sein eigenes Sozialengament (mitunter notrechtlich begründet) sehr weit ausgedehnt. (72) Dem Sozialhistoriker Dr. Stefan Oehmig (Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften; Arbeitsstelle Leipzig), neben dem Medizinhistoriker Josef N. Neumann (Martin-Luther-Univ. Halle/S.) Veranstalter des Symposiums, ist es darum zu tun, die Rolle der Armenordnungen bei der Bekämpfung von Armut und Bettel zu analysieren. Schon in seinem Hg.-Vorwort um einen thematischen Kurzeinblick in die Einzelthemen des Bdes bemüht, widmet sich sein Beitrag „Über Arme, Armenfürsorge und Gemeine Kästen mitteldeutscher Städte der frühen Reformationszeit" (73–114) neben der Darstellung der Armenfürsorge in Wittenberg und Altenburg im Blick auf Verlaufsformen, Hauptakteure, Einkünfte, finanzielle Leistungsfähigkeit, Verwaltung, Ausgaben und Nutznießer der Armenkästen auch der neueren Forschungsgeschichte zum Thema (v. a. 74ff.).

Zu „Alltag, Armut und soziale Not in der ländlichen Gesellschaft – Beobachtungen aus dem kursächsischen Amt Wittenberg (1485–1547)" schreibt Dr. Uwe Schirmer (Historisches Seminar, Univ. Leipzig), wobei auch die wirtschaftlichen Rahmenbedingungen wie Agrarkrise und Agrarkonjunktur in der ländlichen Gesellschaft des Amtes Wittenberg wie die allgemeine soziologische Umschichtung vom Land zur Stadt zur Sprache kommen (115–142). Zu „Pest und Armenpolitik in sächsischen Städten des 16. Jahrhunderts" schreibt Dr. Elke Schlenkrich (Institut für Sächs. Geschichte und Volkskunde Dresden) unter dem zitativen Titel: „‚Es will auch dem gemeynen kasten beschwerlich furfallen, dass er alle erhalten soll in sterbens zeiten" (143–167). Es handelt sich um eine historisch eingeleitete Edition des Pestberichtes aus dem Jahr 1582 des Verwalters Engelhard Forstmann, Ratsbediensteter in Zwickau. Aus ihm lässt sich die der geschilderten Notsituation geschuldete Ordnung des seuchenpolizeilichen Sanitärwesens klar erkennen.

Über „Die Universitätsspitäler in Wittenberg. Aspekte ihrer Entstehung und Funktion im Reformationsjahrhundert"(169–196) berichtet (mit zeitgenössischen Skizzen) Ulrike Ludwig, M. A., Doktorandin am Lehrstuhl zur Geschichte der Frühen Neuzeit, Univ. Leipzig. Der Beitrag über die baugeschichtlichen Ausführungen zu Gründung und Topographie der Universitätshospitä-

ler vermittelt wichtige Einblicke in Probleme universitärer studentischer Krankheitsfürsorge. Interessant auch der rechtsgeschichtliche Überblick von Prof. Heiner Lück (Jur. Fak., Halle / S.). Er beleuchtet die Armen- und Kastenordnungen unter dem Gesichtspunkt ihrer möglichen Bedeutung für die Anfänge neuzeitlichen Sozialrechts („Armen- und Fürsorgeordnungen der Reformationszeit – Anfänge eines neuzeitlichen Sozialrechts?") und schlägt den Bogen über das 17. Jh., das industrielle Zeitalter, die Bismarcksche Sozialgesetzgebung bis in die Gegenwart des Sozialstaates (Grundgesetz), um von hier aus in rechtshistorisch-paradigmatischem Vergleich die jeweiligen sozialen Beobachtungsfelder anzuvisieren und Analogien wie Differenzen aufzuweisen (197–212). Armen- und Fürsorgeordnungen der Reformationszeit dürften nicht als Anfänge des neuzeitlichen Sozialrechts angesehen werden, stünden sie doch inhaltlich und konzeptionell weitgehend in der Tradition der aus dem Mittelalter übernommenen Vorstellungen. Als innovativ gilt indes die insbesondere von den evang. Ordnungen geschaffene einheitliche Fürsorgeverwaltung und der staatliche Charakter der Regelungen. Der Vf. gibt zu bedenken, dass Rechtsnorm und Rechtswirklichkeit jeweils kritisch differenzierend zu unterscheiden sind.

Dem „Medizinwesen" (215–348) der Reformationszeit sind fünf Beiträge gewidmet. Claudia Stein, Departement of History, University of Warwick, Coventry, legt einen Beitrag zum Thema „Der Leipziger Ärztestreit (1497–1501) über die ‚Franzosenkrankheit' und ihre Behandlung im Augsburger ‚Blatterhaus' (215–233) vor. Anhand eines polemisch ausgetragenen Gelehrtenstreites zwischen den Medizinern Martin Pollich und Simon Pistoris um die rechte diagnostische Klassifizierung der Franzosenkrankheit (Syphilis) auf dem Hintergrund antiker medizinisch-naturphilosphischer Grundsätze wird die Vielfalt an theoretischen Positionen und Methoden damaliger Diagnostik erläutert. Die Vf.in versteht ihren Beitrag als „alternative Interpretation" der frühneuzeitlichen ärztlichen Auseinandersetzung über die „Franzosenpocken", deren Akteure nicht nach heutigen naturwissenschaftlichen Maßstäben zu messen seien, sondern im Rahmen damaliger Deutungsmodelle: Die beschriebene Auseinandersetzung sei „kein Indiz für die Hilflosigkeit und Ineffektivität der Medizin"; das Auftreten der Syphilis führte vielmehr „zu einer allgemeinen Bestätigung, wenn nicht sogar zu einer deutlichen Vitalisierung traditioneller medizinischer Konzepte" (217).

Ebenfalls medizinisch-wissenschaftshistorischen Charakter hat der Beitrag von Dr. Jürgen Heim („Wittenberger Anatomie. Motive und Ausprägung einer protestantischen Wissenschaft im 16. Jahrhundert"; 235–254). Der Beitrag versteht sich als Position in einer aktuellen Debatte zum Thema Medizin / Anatomie und Konfessionalität und versucht am Vergleich Wittenbergs mit Ingolstadt (im Widerspruch zu den Thesen einiger britischer Medizinhistoriker) nachzuweisen, „dass die konfessionelle Ausrichtung einer Hochschule keinen Einfluss auf die ‚äußere Ausprägung' der Anatomie hatte." (238) Doch in Wittenberg wurde die Anatomie zu einem festen Bestandteil des von Melanchthon formulierten Bildungskanons. (239ff.) Allerdings gilt die Wirkung der Wittenberger Anatomie als „noch nicht hinreichend erforscht". (247f.)

Prof. Stolberg, Medizinhistoriker an der Univ. Würzburg, bietet in einem illustrierten Beitrag über „Lukas Cranachs ‚Melancholia'-Darstellungen und die zeitgenössische Medizin" – auch im Vergleich mit Dürer – kunstgeschichtlich orientierte Überlegungen, die für eine sinnvolle Deutungvon Cranachs Bilder eine zeitgenössische medizinische Lehre von der Krankheit ‚melancholia" in Rechnung stellen müssten.

Prof. Heinz Schott (Bonn) bietet in „Lutherus medicorum: Wege und Irrwege der Paracelsus-Rezeption" (273–288) einen Überblick über die medizin- und geistesgeschichtliche Bedeutung des naturphilosophischen Arztes (1493/94–1541), der als wirkmächtiger Gestalter des Umbruchs in der Medizin an der Schwelle der Neuzeit gelte. Sei auch seine Vereinnahmung durch das Dritte Reich als schwere Hypothek zu sehen, so bleibe die „ideengeschichtliche Rückholung des Paracelsus in den Horizont einer seriösen Wissenschafts- und Medizingeschichte" ein wichtiges Desiderat für die gegenwärtige Medizinhistoriographie (287).

Ein ebenso forschungsintensiver wie medizinhistorisch-universitätsgeschichtlich relevanter „biobibliographischer Überblick", erarbeitet von MR Dr. Hans Theodor Koch (Merseburg), bildet den Abschluss des Bdes. Unter dem Titel „Die Wittenberger medizinische Fakultät (1502–1652)" werden wichtige Voraussetzungen für ihre Geschichte bereitgestellt. Koch zieht damit „die Summe einer jahrzehntelangen intensiven Beschäftigung mit der Wittenberger Universitätsmedizin" und verlängert damit „die Perspektiven der medizingeschichtlichen Forschung für die Lutherstadt bis in die Mitte des 17. Jahrhunderts", wie im Vorwort des Hg.s betont wird. Die tabellarisch dargebotenen Angaben führen (I) die Wittenberger Ordinarien, Extraordinarien, Präsiden, (II) die Lektoren und graduierten Mediziner in der Artistenfakultät und (III) die Wittenberger Doktoren und Lizenziaten von 1502 bis 1652 auf (289–298). Es folgt – alphabetisch geordnet – eine ausführliche Bibliographie der Lehrenden und Graduierten (299–336), ebenso ein Literaturverzeichnis (337–348).

Dem Bd ist ein durch den Hg. erstelltes Orts- und Personenregister beigegeben (351–368). Aktuelle wie zeitgenössische Abbreviaturen in den Beiträgen werden unter „Abkürzungen" (349f.) entschlüsselt. Die Anmerkungen in Fußnotenform bieten Belege und vertiefen den wissenschaftlichen Diskurs.

Der durchweg interessante, auch typographisch gut lesbare Bd ist ein wichtiger Beitrag zur sozialgeschichtlichen Erforschung protestantischer Territorien im Zeitalter der Reformation.

Leipzig Kurt Meier

Lutherforschung im 20. Jahrhundert. Rückblick – Bilanz – Ausblick. hg. v. Rainer Vinke. – Mainz: Verlag Philipp von Flandern 2004. IX, 290 S. (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, Abt. für Abendländische Relgionsgeschichte, Beiheft 62), geb. € 34,80 ISBN 3–8053–3424–9

Nach einem Jh. intensiver Lutherforschung, das sowohl auf evangelischer als auch katholischer Seite zu bedeutenden Einsichten in das Leben des Reformators, seine Theologie und seine geschichtliche Bedeutung geführt hat, lud das Institut für Europäische Geschichte in Mainz, Abteilung Abendländische Religionsgeschichte, in Zusammenarbeit mit der theol. Fak. der Univ. Helsinki dazu ein, Bilanz zu ziehen. Gelegenheit dazu war die Tagung „Lutherforschung im 20. Jahrhundert. Rückblick – Bilanz – Ausblick", die vom 20. bis 23.10.1999 im Sitz des Mainzer Instituts stattfand. Vertreten waren ca. 20 Exponenten der deutschen, skandinavischen und amerikanischen Lutherforschung, Lutheraner und Katholiken. Rainer Vinke, der als langjähriger wissenschaftlicher Mitarbeiter des Instituts gemeinsam mit Prof. Rolf Decot entscheidend an der Vorbereitung der Tagung beteiligt war, hat unter demselben Titel die Veröffentlichung der Tagungsbeiträge besorgt. Dankenswert sind nicht zuletzt das Personenregister und das Literaturverzeichnis, die dem Bd angefügt wurden.

Zielsetzung war es – wie das Vorwort des Hg.s betont – „nicht nur die Ergebnisse der Lutherforschung rückwärtsgewandt zu erheben, sondern auch vorwärts orientiert auf Desiderate zu verweisen und künftige Forschungen anzuregen" (VII). Ein besonderes Augenmerk gilt dabei dem Beitrag der katholischen Lutherforschung.

Im *Rückblick* kommen wichtige Wegetappen und exemplarische Gestalten der evangelischen Lutherforschung zur Sprache: Karl Holl und seine Schüler Emanuel Hirsch und Erich Vogelsang vor dem Hintergrund Albert Ritschls (Martin Ohst), die eher schmal entwickelte Lutherforschung in der Dialektischen Theologie (Eberhard Busch), Ernst Bizer und die Frage nach dem reformatorischen Durchbruch (Thomas Kaufmann) und schließlich Gerhard Ebeling (Albrecht Beutel).

Daneben wurde die Lutherforschung auch in ihrer regionalen Ausprägung in den Blick gefasst: neben dem deutschen Kontext, die amerikanische Forschung (Scott Hendrix) und die stimulierenden Denkanstöße, die im Gefolge Tuomo Mannermaas seit den 80er Jahren von der finnischen Lutherforschung ausgingen. Letzterer war bei der Tagung mit einigen seiner Schüler präsent (unter ihnen Simo Peura und Antti Raunio; vgl. dessen Beitrag zur politischen Ethik Luthers), konnte seinen Überblick über die finnische Lutherforschung aufgrund einer ernsten Erkrankung aber leider nicht fertig stellen.

Besondere Aufmerksamkeit widmete die Tagung und nun die Publikation – wie schon angedeutet – dem Wechselspiel von evangelischer und katholischer Lutherinterpretation. Nach den polemisch und stark konfessionell geprägten Darstellungen des Dominikaners Denifle und des Jesuiten Grisar zu Beginn des Jh.s, die zum Ausgangspunkt einer leidenschaftlichen evangelischen Erwiderung wurden (vgl. die Rekonstruktion M. Brechts), begann die katholische Forschung mit Joseph Lortzs' „Die Reformation in Deutschland" in den dreißiger Jahren Luthers tiefe Religiosität und andere positive Aspekte seiner Person wahrzunehmen, die auch in offizielle Kirchenäußerungen Einlass fanden. Der entscheidende Durchbruch zu einem nicht-defensiven Lutherbild und zu einer sachlich ausgewogenen Darstellung seiner Theologie von katholischer Seite gelang freilich erst in den frühen sechziger Jahren im Kontext des Zweiten Vatikanischen Konzils (vgl. die Darstellung Jos. E. Vercruysses).

Einen wertvollen Überblick zu wichtigen Wegetappen des katholisch-lutherischen Dialogs im 20. Jh. und einer katholischen Rezeption der Anliegen Luthers – insbesondere im Rahmen des II. Vaticanums – bietet Rolf Decot in seinen Ausführungen zu „Luthers Bedeutung für das ökumenische Gespräch aus katholischer Sicht". Simo Peura hat den entsprechenden Beitrag aus evangelischer Sicht verfasst.

Beide Statements stehen – und damit sind wir beim *Ausblick* – stark im Zeichen der Entstehung und der Diskussion um die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre", welche zum Zeitpunkt der Tagung kurz vor der Unterzeichnung in Augsburg stand (31.10.1999). Im Blick auf den weiteren Weg der Ökumene drängen beide nach vorne: „Wie die Reformation im 16. Jahrhundert aus seelsorglichen Gründen ihr Recht hatte, so verlangt die seelsorgliche Situation der Christen, in einer zunehmend unchristlichen Welt die historischen Ausdifferenzierungen des Christentums zwar nicht aufzuheben, sie jedoch als berechtigte Aspekte eines Gemeinsamen, d.h. der einen Kirche Jesu Christi zu erkennen" (Decot, 233). Als Aufgabe steht hier insbesondere die Frage der Sakramente und des Amtes vor uns (227). Simo Peura räumt ein: „Bis heute [...] ist die konkrete Form der Einheit und ihre Struktur eine offene und ungelöste Frage" (237). In Bezug auf die Rechtfertigungslehre als „articulus stantis et cadentis Ecclesiae" gibt er zu bedenken, „dass auch wir Lutheraner noch über andere Kriterien als über das der Rechtfertigungslehre verfügen, ohne die besondere Funktion der Rechtfertigungslehre zu verneinen. Es gibt ja auch andere Glaubenswahrheiten, wie die Trinitätslehre und das christologische Dogma, die von wesentlicher Bedeutung für die lutherische Identität sind" (259).

Nach vorne blicken in ihren Beiträgen ebenfalls Joachim Ringleben („Luthers Bedeutung für eine Theologie von morgen"), der auf der Sprachlich-

keit des Gottesverhältnisses und der Rechtfertigungslehre insistiert, und Oswald Bayer, der mit seinen Überlegungen zum Thema „Philosophische Denkformen der Theologie Luthers" ein weitgehend noch zu erforschendes Feld beschreitet und zu Themen wie „relationale Ontologie / Substanzenontologie" und „Extremorum compositio" wichtige Klarstellungen trifft. In seinen Bemerkungen zu Luthers Bewegungslehre und zu seiner Erkenntnistheorie greift Bayer zurück auf Theodor Dieters Untersuchung „Der junge Luther und Aristoteles", welche „im Blick auf unsere Frage nach den philosophischen Denkformen der Theologie Luthers eine neue Zäsur in der Lutherforschung setzt" (149).

Richtungweisend für den weiteren Weg der Forschung klingen zwei Statements am Ende des Beitrags von J. E. Vercruysse: „Luther und seine Theologie können weder für Protestanten noch für Katholiken Gegenstand einer unparteiischen, rein historischen Forschung sein. [...] Wegen der Position Luthers, die man vielleicht mit derjenigen eines ‚Ordensgründers' vergleichen kann, behält der Reformator eine Bedeutung, die diejenige einer bloß historischen Persönlichkeit im Kontext des 16. Jahrhunderts weit überschreitet" (211). „Zurecht kann man sich fragen, ob *katholische* Lutherforschung der beste Ausdruck ist, um von einem regen und wissenschaftlich vollauf begründeten Beitrag seitens katholischer Theologen, Historiker und Forscher zu sprechen. [...] Im ökumenischen und ja sogar im weltweiten und vielseitigen Kontext, von dem die Internationalen Kongresse für Lutherforschung ein buntes Bild geben, kann die Lutherforschung nur im ständigen Austausch, an dem Forscher aus verschiedenen Horizonten teilnehmen, stattfinden. [...] Dann wird auch die Verschiedenheit der methodischen und konfessionellen Zugänge fruchtbar" (212).

Grottaferrata Hubertus Blaumeiser

„Im Namen Gottes..." Theologie und Praxis des Gebets in Christentum und Islam, hg. v. Hansjörg Schmid / Andreas Renz / Jutta Sperber, – Regensburg: Friedrich Pustet 2006. 246 S. (Theologisches Forum Christentum – Islam), kt € 19,90 ISBN: 3–7917–1994–7

Der vorliegende Bd dokumentiert die Tagung des Stuttgarter Theologischen Forums Christentum und Islam, die unter Einbeziehung katholischer, evangelischer und muslimischer Autoren im März 2005 zum Verständnis des Gebetes in Islam und Christentum stattfand. Die Beiträge sind nach fünf Gesichtspunkten zusammengestellt: Es ging um „Grundfragen", „Sinn und Zweck des Bittgebets", „Gebet und Leiblichkeit", Gebet „in der säkularen Gesellschaft" und schließlich um die Leitfrage, unter der im Grunde die gesamte Tagung stand: „Gemeinsam beten?" Drei Beobachterberichte suchen die Ergebnisse auszuwerten. Zusammenfassende Reflexionen und Thesen der Herausgeber schließen den Bd ab.

Gebet in der säkularen Welt

Interessant finde ich, dass man nicht nur die klassischen Fragestellungen verhandelte, sondern auch die gegenwärtige, für beide Religionen durch Säkularität bestimmte Situation thematisierte. Der Greifswalder Religionsgeschichtler und -soziologe Klaus Hock fragte nach dem Gebet in Beziehung auf individuelle religiöse Identität und Öffentlichkeit: Der Scheu, das Gebet der Öffentlichkeit auszusetzen auf seiten des Christentums steht auf seiten des Islam an diesem Punkt eine großer Unbekümmertheit gegenüber. Diese Haltung, von Christen oft „neidvoll bewundert", macht deutlich: „Erst als ‚öffentlich' vollzogener Akt – als kulturelle Handlung Teil des gesamtgesellschaftlichen Zeichensystems geworden – ist das Gebet religionswissenschaftlich greifbar" (180). Der muslimische Theologe Mohammed Heidari stellt ohne Umschweife fest: „Regelorientierte Gläubigkeit verliert und eine sinnorientierte Gläubigkeit gewinnt in der säkularen Welt immer mehr an Bedeutung" (184). Dies betrifft auch das Auswendiglernen von Suren und das konventionelle Kopftuch. Heidari interpretiert das positiv: Nunmehr trete „eine befreiende und Sinn spendende Glaubenskraft zur autonomen Lebensgestaltung in tiefer Verbundenheit mit Gott" in den Vordergrund. Dies könne man „auch als eine Leistung der säkular humanistisch orientierten Gesellschaft betrachten" (187)! Martin Jäggle sucht „Wege zum Beten in christlicher Tradition" durch religionspädagogische Reflexionen „im Angesicht des Islam" (188ff).

Grundfragen

In die Grundfragen des islamischen Gebetsverständnisses führt Kenneth Cragg ein, der als anglikanischer Bischof in Kairo (später Chichester) eine nicht nur von außen gewonnen Sicht des Islam vermitteln kann. Ihn beschäftigt die Spannung zwischen Souveränität und Nähe Gottes zum Menschen, insbesondere zum sündigen Menschen, aber auch die Frage nach der „Verantwortlichkeit – die wir innerhalb der Verantwortlichkeit Gottes haben" (24). Im „Vorhof der Anbetung" sieht sich Cragg besonders mit der Sufi-Frömmigkeit verbunden. Ganz in diesem Horizont entfaltet die Islamwissenschaftlerin Hamideh Mohagheghi das islamische Gebetsverständnis in dessen verschiedenen Formen (Pflichtgebet, Anrufung, Lobpreise, Gottesgedenken), ohne allerdings die dem Pflichtgebet doch einzuräumende Dominanz deutlich zu machen. Nach Michael Bongardt bringen Menschen im Gebet ihr Leben, ihre Gottesbeziehung, ja Gott zur Sprache (38ff). Für Christen aber sei die Gottesbeziehung des Glaubenden in Gottes Menschwerdung begründet, was natürlich die Frage nach der Möglichkeit eines gemeinsamen Gebets entscheidend tangiert (s.u.).

Den systematisch-theologisch reflektiertesten Beitrag bietet Reinhold Bernhardt. Er sieht zwei grundlegend verschiedene „Denkwege": Gebet sei entweder „Zwiesprache" (103) oder „kontemplative und meditative Konsonanz zwischen dem eigenen Personzentrum und der allgegenwärtigen göttlichen Seinsmacht" (104). Der „in Christus Mensch gewordene Logos" geht „über seine Manifestationsgestalt in Christus hinaus und wohnt in seiner Geheimnishaftigkeit in unzugänglichem Lichte (1 Tim 6,16)." Hier treffen sich die beiden „Denkwege".

Fürbitte?

Ausgehend von Reflexionen zum Vaterunser und weiteren einschlägigen biblischen Aussagen interpretiert Andreas Obermann die Bitte als „Inanspruchnahme" Gottes: Dies leitet über zur Frage nach der Fürbitte, die ja im Islam zu fehlen scheint (so Kenneth Cragg, 27). Nach Elhadi Essabah kennt aber die islamische Tradition „auch die Praxis, für andere, v. a. für abwesende muslimische Glaubensbrüder und -schwestern zu beten" (97). Einem mittelalterlichen Kommentar zufolge sei sogar das Gebet für die Gläubigen früherer Offenbarungen, also auch für Juden und Christen denkbar (ebd.). Reinhold Bernhardt aber geht der Frage nach, wie das Bittgebet grundsätzlich zu verstehen sei, wenn man seinen Sinn nicht darin sehe, „Gott zu beeinflussen, sondern den Einfluss Gottes zu erbitten" (109). Er verweist auf die „existentiell-transformiernde Erkenntnis" des Gebets, die sich auch im Handeln auswirke und mit der der Betende in eine „Selbstbewegung des göttlichen Kraftfelds" hineingenommen werde, die nun „in ihm in seinem Nahbereich, aber auch fern von ihm zur Wirkung kommt" (113). Dieser Ansatz würde dem Islam entsprechen, sofern der Muslim Gott durch das Gebet auf keinen Fall festlegen will. Er würde zugleich die Beziehung zu Gebets- und Meditationsverständnissen außerhalb von Islam und Christentum herstellen und schließlich ein dem modernen religionskritisch orientierten säkularen Menschen einen Weg zum Gebet erschließen. Leider ist dieser weiterführende Ansatz während der Tagung offenbar nicht weiterverfolgt worden.

Leiblichkeit

Ein eigenes Thema im Gespräch zwischen Islam und Christentum über das Gebet stellt natürlich die Leiblichkeit dar. Schon Cragg hatte von der „kostbare[n] Wahrheit" gesprochen, die in „der Niederwerfung des Leibes und der Demut der Stirn" bestehe (26). Der Islamwissenschaftler Abdullah Takim sieht in der Niederwerfung den Höhepunkt des islamischen Gottesdienstes. Er deutet exemplarisch die verschiedenen Gebetshaltungen und bringt sie mit der ästhetischen Dimension in Zusammenhang. Katholische Liturgie kann hier leicht anknüpfen. Der Liturgiewissenschaftler Ansgar Franz illustriert das an den Sprechrichtungen des Eucharistiegebets und am Wechsel von Sitzen, Knien und Stehen. Auch eine orthodoxe Stimme – Assaad Kattan – kann auf Berührungs-, ja Überschneidungspunkte zwischen Islam und Christentum im liturgisch-ästhetischen Bereich verweisen (154ff).

Gemeinsam beten?

Damit spitzt sich alles auf die Frage nach der Möglichkeit des gemeinsamen Gebets zu. Die meisten Autoren nehmen auf sie Bezug. Die Muslime unter ihnen versuchen, sie vorsichtig und mit interessanten Argumenten in bestimmten Grenzen zu bejahen. Nach Elhadi Essabah ist sich der gläubige Muslim stets dessen „bewusst, dass letztlich Gottes Wille geschieht und dieser Wille dem Menschen am meisten zum Heil gereicht. [...] So können die Muslime zusammen mit den Christen beten: ‚Dein Wille geschehe, wie im Himmel, so auf Erden'" (102). Schade, dass das Vaterunser auf dem Stuttgarter Forum nur am Rande diskutiert wurde, zumal es doch vor Jahren von dem islamischen Theologen Muhammad S. Abdullah, dem damaligen Vertreter des islamischen Weltkongresses für die Bundesrepublik Deutschland, als gemeinsames islamisch-christliches Gebet empfohlen worden war. Abdullah Takim erinnert daran, dass im Koran Gebete u. a. von Abraham, Mose und sogar Jesus (Sure 5,114; Überset-

zung Khoury: Sure 5, 116) erwähnt werden. Schließlich habe Muhammad gemeinsam mit seinen Anhängern das Totengebet für den damaligen Negus von Äthiopien verrichtet, der zwar den Koran anerkannt habe, aber nicht zum Islam übergetreten sei. Außerdem habe Muhammad den Christen von Nagran erlaubt, in seiner Moschee in Medina nach deren eigenem Ritual das Gebet zu verrichten. Ergebnis auf islamischer Seite: Gemeinsames Gebet ist möglich, wenn die Grenzen des Monotheismus eingehalten werden. Heikki Räissänen bietet flankierende Argumente durch seinen Versuch, anhand des lukanischen Jesusbilds, in dem er auffällige Parallelen zum Koran zu entdecken meint, die ursprüngliche klare Theozentrik des christlichen Gebets aufzuweisen (227ff). Mächtige Unterstützung finden diese Stimmen in dem Beitrag von Martin Bauschke, der selbst als Herausgeber einer Sammlung von Gebeten aus Judentum, Christentum und Islam hervorgetreten ist und auf weitere erste „abrahamische Gebetbücher" verweisen kann (206ff). Abraham sei „gemeinsames Glaubensideal" (212). Das gemeinsame Gebet schaffe „eine Verbindung, eine Art ‚unio mystica' zwischen den Betenden" (203). Bauschke ist erfüllt von der Überzeugung: „Die grundlegende Gemeinsamkeit von Juden, Christen und Muslimen dürfte der Glaube an den *einen* Gott sein" (209).

Genau diese These war aber auch unter den Referenten des Stuttgarter Forums strittig. Bernhardt möchte zwischen Gott, Gott in seiner Offenbarung und Gottesbildern unterscheiden. Er rechnet mit Offenbarungen, die nicht auf Christus konzentriert und die nicht am „‚Christusinhalt'", sondern an Gottes Liebe orientiert sind und folglich die Gemeinsamkeit des Gebets erlauben (118). Diese Auskunft scheint mir erläuterungsbedürftig. Obermann mahnt ein „annähernd" (sic) gemeinsames Vorverständnis des Gebets an (87). Für Friedmann Eißler ist klar: „Christliches Gebet lebt [...] vom Gegenüber, genauer: von der Gegenwart des dreieinigen Gottes" (216). Man dürfe sich nicht von einem Harmoniebedürfnis leiten lassen, das Gott unter Zurücksetzung seiner Offenbarung „in die – unbegreifbare – Transzendenz" erhebe (220) und das sich damit keineswegs als tolerant, sondern als durchaus autoritär erweise (222). Offene und spirituelle Gastfreundschaft, gerade auch im Gebet für einander, sei aber auch in der Situation konkurrierender Wahrheitsansprüche durchaus denkbar (225f). Michael Bongardt, der ebenfalls den trinitarischen Glauben als konstitutiv für das christliche Gebet ansieht, ist jedoch überzeugt: „Wer ernsthaft in einer dieser Traditionen betet, kann die Grenzen des eigenen Verstehens und Glaubens nicht für die Grenze der göttlichen Barmherzigkeit halten" (51).

Dies gilt freilich im Blick nicht nur auf Christentum und Islam, sondern auf alles Beten, in welcher Religion auch immer; an diesem Punkt muss wohl weitergearbeitet werden. In Christologie und Trinitätslehre, so stellen die Herausgeber in ihrem Resümee fest, „liegt eine eindeutige Trennlinie" zwischen Islam und Christentum" (241). Phänomenologisch ist das richtig. Christlicher Glaube an den dreieinen Gott könnte sich aber selbst als Basis für die Offenheit gegenüber dem Islam entdecken. Christen würden so, ausgehend von ihrem eigenen Glauben, die Freiheit zu dem mit Muslimen (und Gläubigen anderer Religionen) gemeinsamen Beten gewinnen. Gemeinsamkeit des Gebets ist nicht in der Vergleichbarkeit theologischer Theorien oder in der Ähnlichkeit spiritueller Erfahrungen begründet, sondern darin, dass alles Beten mit samt seinen Fehlvorstellungen, Trugschlüssen, Entgleisungen und Fehlhaltungen – wie wir als Christen hoffen – von dem einen dreieinen Gott gnädig aufgenommen wird. Bei wem anders sollten Gebete, von wem auch immer gesprochen, „ankommen"? Die Frage nach der Möglichkeit gemeinsamen Betens – neben einander und mit einander – wird sich an konkreten Situationen und Konstellationen orientieren. Grundsätzlich kann sie nach christlichem Verständnis nicht phänomenologisch und damit anthropologisch, sondern nur theologisch entschieden werden – und zwar positiv: im Glauben an den einen dreieinen Gott.

Marburg Hans-Martin Barth

Philosophie / Religionsphilosophie

Wozu Offenbarung? Zur philosophischen und theologischen Begründung von Religion, hg. v. Bernd Dörflinger / Gerhard Krieger / Manfred Scheuer, Paderborn: Schöningh 2006. 290 S., kt € 34,00 ISBN: 978–3–506–71711–5

Der vorliegende Bd vereint zwölf Beiträge eines interdisziplinären und interkonfessionellen Kolloquiums an der Univ. Trier zum Thema „Offenbarung", fokussiert auf den Aspekt ihrer rationalen Vermittlung und Zugänglichkeit. Die Aufsätze sind größtenteils historisch ausgerichtet, wenn auch durchweg mit Perspektiven in die systematische Diskussion hinein. Sie widmen sich dem Offenbarungsdenken maßgeblicher Philosophen und Theologen zwischen dem 11. und 20. Jh., wobei Schwerpunkte auf die Scholastik des Mittelalters und das Denken des deutschen Idealismus gelegt sind. Das Vorwort der Hg. bietet eine hilfreiche Zusammenschau aller Artikel, informiert den Leser aber leider nicht über Kriterien der gewählten Epochenabgrenzung und Autorenauswahl.

In seinem Beitrag über das „Verhältnis von Offenbarung und Philosophie bei Anselm von Canterbury" (12–20) wendet sich Hansjürgen Verweyen gegen eine einseitig rationalistische Lesart der anselmischen Suche nach „notwendigen Vernunftgründen" für die Inhalte der christlichen Offenbarung. Gleichwohl erkennt er ihr philosophische Bedeutung und eine methodisch vernunftautonome Argumentationsgestaltung zu.

An die bereits bei den Kirchenvätern häufig zu findende These angeblicher Spuren der Trinitätsoffenbarung bei heidnischen Philosophen (insbesondere bei Platon) knüpfte, wie der Beitrag Mechthild Dreyers zeigt (21–33), Abaelard in seiner „Theologia Summi boni" an. Der später verfasste „Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum" bot dem frühscholastischen Magister ebenso wie sein Römerbriefkommentar die Gelegenheit, Notwendigkeit und Vorrang der in Christus geschehenen Offenbarung aus dem Blickwinkel eschatologischer Motivation (nicht materialer Differenz) eingehender zu begründen.

Den Schritt ins 13. Jh. unternimmt Rolf Schönberger, der am Beispiel von Bonaventura und Heinrich von Gent zwei Repräsentanten eines platonisch orientierten Offenbarungsdenkens vorstellt (34–59). Weder als religionstypologischer Begriff noch als Charakterisierung einer göttlichen Tätigkeit erscheint „Offenbarung" hier, sondern das mit dem Terminus Bezeichnete wird erstaunlicherweise als „bloße Voraussetzung, nicht aber Gegenstand des Nachdenkens" (57) behandelt.

Unter dem Titel „Aliis communicare" präsentiert Manfred Scheuer im Rückgriff auf seine gleichnamige Freiburger Habil.schrift dicht formulierte Thesen zum Offenbarungsverständnis des Thomas von Aquin im Ausgang von dessen Schriftkommentaren (60–83). Als „Schlüssel" zum Thema identifiziert Scheuer den in der Trinitätstheologie gründenden Begriff der „communicatio". Die göttliche Natur, verstanden als reiner Seinsakt, schließt die Tendenz zur Selbstmitteilung ein, die zuhöchst in dem (nur dem Glaubenden eröffneten) innertrinitarischen Mitteilungsgeschehen, in partizipativer Form aber auch in der philosophisch zugänglichen Selbstmitteilung Gottes „per solam similitudinem" gegenüber der Kreatur real wird. Die innergöttlichen Hervorgänge verlängern sich soteriologisch in die geschichtlichen Sendungen der Personen hinein, in deren Mitte die Inkarnation des Sohnes steht, die zutiefst „offenbarendes" und „heilstiftendes" Geschehen ist. Die menschliche Vermittlung der Offenbarung bleibt dabei stets an Gottes je neues Wirken in der inneren Gnade, die Inspiration des Hl. Geistes gebunden. So verbindet Scheuers spekulativ ambitionierte Deutung auf enge Weise – in manchem Detail gewiß kritisierbar – die Prämissen von thomanischer Schöpfungs- und Erlösungstheologie.

Das Verständnis von Offenbarung bei Nikolaus von Kues auf dem Hintergrund seiner zwischen mittelalterlicher und moderner Gestalt stehenden Metaphysik nimmt sich der Beitrag Gerhard Kriegers zum Thema (84–116). Der Autor skizziert darin zunächst das Verständnis des Cusaners von philosophischer Erkenntnis und Wissenschaft. Deren Ortsbestimmung ist in der Tradition des spätmittelalterlichen Scotismus und Ockhamismus bei Petrus Tartaretus oder Johannes Gerson v.a. dort auszumachen, wo es um den Realitätsstatus des Mentalen und die Modalitätenfrage geht. Krieger kommt zum Ergebnis, dass Cusanus eher in der Spur des Tartaretus „den Raum des Möglichen [...] vom faktisch Wirklichen her" erschließt (99). In einem zweiten Schritt bezieht der Artikel neben die drei bislang genannten Autoren auch Johannes Buridan in seine Analyse ein und vergleicht die philosophischen Bestimmungen des „Ersterkannten" in den Entwürfen dieser Denker. Krieger schlägt von hier aus den Bogen zur neuzeitlichen Moralitätsbegründung Kants. Insgesamt verbleiben die Ausführungen im Bereich der philosophischen Prolegomena zur Offenbarungstheorie des Cusaners, deren Erschließung versprochen worden war.

Ergebnisreicher für das Generalthema des Bdes ist der nachfolgende Text von Manfred Kugelstadt über Leibnizens Monadologie im Spannungsfeld von Vernunft- und Offenbarungsreligion (117–140). Der Autor orientiert seine Auslegung am Interpretationsvorschlag Ernst Cassirers, wonach „Gott" bei Leibniz „eher im Sinne eines bloßen (vornehmlich dann praktischen) regulativen Ideals" (117) zu verstehen sei. Diese Deutung, nach der das Leibnizsche Denken in moralphilosophischer Hinsicht auf einen „reine[n] Idealismus der Freiheit" hinausläuft (139), wird nicht zuletzt im Blick auf die vom Autor selbst mehrfach zugegebene Tatsache umstritten bleiben, dass Leibniz sich immer wieder deutlich zugunsten der christlichen Orthodoxie engagiert hat. Wer etwa den lebenslangen Einsatz des Philosophen für das Trinitätsdogma gegen dessen sozinianische Infragestellungen nachverfolgt, wie sie Maria Rosa Antognazza in ihrer 1999 erschienenen Diss. eingehend geschildert hat, wird kaum daran zweifeln wollen, daß Leibniz den Inhalten der christlichen Offenbarung echten, positiven Wert zuerkannt hat.

An den Primat der Vernunftreligion vor jedem Offenbarungsanspruch in Kants „Religionsschrift" erinnert der klare, textnahe Beitrag von Bernd Dörflinger (141–164). Die Existenz Gottes ist für Kant ein Postulat der praktischen Vernunft, entzieht sich dabei aber jedem strengen Beweisversuch. Darum kann

„der Ignorant in Religionsdingen [...] nach Maßstäben der Vernunftreligion, die nichts anderes als Moral fordert, objektiv Gott so wohlgefällig sein wie ein in ihrem Sinne Gläubiger, wenn er nur die Bedingung der Moralität erfüllt, deren Anforderungen jeder Mensch schon allein im autonomen Selbstverhältnis erzeugt" (144). Dass die „statuarischen Gesetze" der positiven, empirischen Religionen in Kants Sicht erst recht keine allgemeine Geltung beanspruchen können, arbeitet Dörflinger unmissverständlich heraus. Kant neigt darum in der Frage, ob sich die positiven Religionen ganz in die reine Vernunftreligion hinein auflösen sollten oder aber aufgrund der menschlichen Angewiesenheit auf sinnliche Manifestationen des Religiösen einen unverzichtbaren Stellenwert besitzen, offensichtlich zur ersten Alternative, ohne sich auf einen Zeithorizont für ihre Realisierung festzulegen.

Gleich zwei Autoren des Sammelbandes widmen ihre Ausführungen dem Offenbarungsbegriff Johann Gottlieb Fichtes.

Eine positivere Rolle als bei Kant sieht Ives Radrizzani (gegen die Interpretation durch Luigi Pareyson) den positiven Religionen in Fichtes Entwurf zugestanden (165–177). Allerdings kommen sie auch hier kaum über die Funktion hinaus, die innere (durch die reine Vernunft zu erlangende) Offenbarung zu erleichtern und zu unterstützen, und müssen folglich von allem gereinigt werden, was der Vernunft widerspricht (176). Mit Recht fragt Radrizzani, „was an spezifisch Christlichem am Ende dieses sich aufdringenden Reinigungsverfahrens übrigbleiben wird" (175).

Einen starken Gegensatz zwischen Fichtes Konzeption von Offenbarung und deren christlichem Selbstverständnis arbeitet auch Edith Düsing in ihrem Beitrag heraus, der zu den Höhepunkten des vorliegenden Bdes zählt (178–203). Dabei differenziert sie zwischen Fichtes Frühwerk, das sich in der vorliegenden Problematik noch stark an Kant orientiert, und seinem Spätwerk, dessen philosophische Gotteslehre „Johanneische mit neuplatonischen und Spinozanischen Motiven" vereint (199). Letztere handelt vom Ich, das sich selbst in der Schau des als Wahrheit evidenten Absoluten gründet, ja sich „vernichtet" in der Einsicht, nichts anderes als Bild und Offenbarung dieses Absoluten sein zu sollen, dem allein wahres Sein und Subsistenz zu eigen ist. Die Person Jesu Christi kann Fichte als Ort der Selbstoffenbarung Gottes und als Vorbild menschlicher Sittlichkeit deuten, ohne die „soteriologische Dimension" seines Lebens und Sterbens wirklich anzuerkennen.

Einen konzisen Überblick zur Offenbarungslehre Schellings steuert – in historisch-genetischer Betrachtungsweise – Harald Schwaetzer bei (204–230). Schon im Frühwerk des Württemberger Philosophen enthüllt sich die geschichtsphilosophische Relevanz des Offenbarungsbegriffes. (Polytheistische) „Mythologie" und (christliche) „Offenbarung" stehen sich dabei noch unvermittelt gegenüber, wobei die Menschwerdung Gottes in Christus den entscheidenden Punkt des Übergangs bildet. Nachdem Schwaetzer die „Stuttgarter Privatvorlesungen" als wichtige Station der Transformation dieser bipolaren Sichtweise benannt hat, richtet sein Beitrag den Blick auf die abschließende, reife Gestalt des Schellingschen Offenbarungsbegriffs in der „Philosophie der Mythologie" und der „Philosophie der Offenbarung". Die „Offenbarungszeit" tritt hier in die Mitte zwischen dem „mythologischen Zeitalter" und der „philosophischen Religion" als „wissenschaftlicher Erkenntnis der Geisterwelt". Mit einem Verweis auf die Rezeptionsgeschichte dieses Schellingschen Stufenmodells erinnert Schwaetzer zugleich an dessen rasches Verschwinden aus der Debatte.

Zwei sehr unterschiedliche theologische Beiträge markieren den Abschluss der Textsammlung.

Der Wiener Fundamentaltheologe Wolfgang Treitler geht in seinem Aufsatz „Offenbarung und offener Logos" (231–256) von der Prämisse aus, dass der Offenbarungsbegriff in der Theologie nach der Aufklärung in entscheidendem Maße apologetisch konnotiert war. Die um das Konzept einer göttlichen Selbstoffenbarung angeordnete philosophische Trinitätsspekulation des Protestanten Hegel sieht Treitler dabei in einer „überraschenden Entsprechung" (vgl. 237) zur katholischen Lehre von der durch die Autorität der Kirche abgesicherten Offenbarungsvermittlung, wie sie sich auf dem I. Vatikanum äußerte. Dieser Zusammenhang wird vom Autor ebensowenig überzeugend belegt wie der anschließende Versuch, ausgerechnet der am Selbstoffenbarungsbegriff ausgerichteten Christologie des Nijmegener Systematikers Georg Essen eine „latente Verneinung Israels" (240) anzulasten. Man muss Essens offenbarungschristologische Applikation von Prämissen der durch Krings und Pröpper vorgelegten Freiheitsanalytik nicht teilen, um anzuerkennen, dass spekulative Theologie dieses Formats eine denunzierende Schlagwortkritik nach Art Treitlers (vgl. bes. 241!) getrost ignorieren darf. Treitlers weitere Ausführungen münden in Plädoyers zugunsten der „negativen Dialektik des strengen Gotterkennens" (245) bzw. des „offenen Logos" (252) in fundamental-emanzipatorischer und strikt anti-spekulativer Absicht.

Von anderer Qualität ist die subtile Diskussion des Offenbarungsverständnisses bei Emmanuel Levinas im Licht der Religions- und Inkarnationstheorie Hegels, die Michael Schulz unternimmt (257–278). Schulz möchte mit seinen Ausführungen ein interreligiös begehbares Fundament erschließen, von dem her „man gemeinsam mit rationalen Mitteln die Möglichkeit einer Offenbarung Gottes in einer Zeit bezeugen kann, die dem Glauben an eine Offenbarung Gottes in der Geschichte mit Skepsis gegenübersteht" (258). Hegels Absolutheitsanspruch für das Christentum und seine gleichzeitige Geringschätzung des Judentums, die, so die Deutung bei Levinas, „Deklassierung des Anderen", wurzeln gemeinsam im Hegelschen Systemprinzip, dem „Begriff der absoluten Subjektivität" (262). Dagegen tritt das eigene Plädoyer des jüdischen Philosophen: „Der Andere ist unfassbare Exteriorität, die nicht zur intentional-internen Sache des Subjekts werden kann" (264). „Die Offenbarung Gottes – das ist der Andere" (265). Der „universelle Messianismus" Levinas' ist nur eine Konkretion dieses Gedankens. Schulz nun versucht, von der im Denken Hegels auszumachenden Unmöglichkeit, einen absoluten Beginn des Selbst-Erfassens auszumachen, die Brücke zum Anliegen Levinas' zu schlagen. Der Bonner Dogmatiker geht über beide Ansätze hinaus, wenn er sich bemüht, auf subjektivitätstheoretischer Grundlage die „rational verantwortete Möglichkeit eines Gesprächs über Gotteserkenntnis und der aus ihr folgenden Denkbarkeit einer Offenbarung und Inkarnation Gottes" zwischen Juden und Christen aufzuweisen (275).

Wie häufig bei Veröffentlichungen dieser Art mündet die Durchsicht des vorliegenden Sammelbandes in ein uneinheitliches Gesamturteil. Die Qualität seiner Beiträge differiert ebenso wie deren Relevanz für den offenbarungstheologisch interessierten Leser. Recht divergierend präsentieren sich auch die jeweils am Ende der Aufsätze positionierten Literaturverzeichnisse.

Wer keine Gesamtdarstellung zum Thema erwartet und auszuwählen versteht, kann der Dokumentation des Trierer Kolloquiums wertvolle Hilfen für die Erarbeitung eines differenzierten Offenbarungsbegriffs im Spannungsfeld theologischer und philosophischer Reflexion entnehmen.

Augsburg Thomas Marschler

Martin Knutzen, Philosophischer Beweis von der Wahrheit der christlichen Religion (1747), eingeleitet, kommentiert und hg. v. Ulrich L. Lehner. – Nordhausen: Traugott Bautz 2005. XLIV, 258 S. (Religionsgeschichte der früher Neuzeit, 1), geb. € 40,00 ISBN: 3–88309–335–1

Ulrich L. Lehner, seit Sommer 2006 Professor für Kirchen- und Theologiegeschichte der Neuzeit an der Marquette University in Milwaukee (Wi) USA, hat sich die Mühe gemacht, das nur Spezialisten bekannte religionsphilosophische Hauptwerk Martin Knutzens: „Philosophischer Beweiß von der Wahrheit der Christlichen Religion [,] darinnen die Nothwendigkeit einer geoffenbarten Religion insgemein, und die Wahrheit oder Gewißheit der Christlichen insbesondere, aus ungezweiffelten Gründen der Vernunft nach Mathematischer Lehr-Art dargethan und behauptet wird" in der vierten Auflage von 1747 mit den beigebundenen Werken „Vertheidigte Wahrheit der christlichen Religion gegen den Einwurf: Daß die christliche Offenbarung nicht allgemein sei. Wobey besonders die Scheingründe des bekannten Deisten Matthäi Tindals, welche in deßen Beweise, Daß das Christentum so alt, als die Welt sey, enthalten, erwogen und widerleget werden" von 1742 und „Betrachtung über die Schreibart der Heiligen Schrift" ebenfalls von 1742 einzuleiten, durchgängig zu kommentieren und neu gesetzt herauszugeben. Der Verzicht auf einen photomechanischen Nachdruck wird damit begründet, dass das Lesen der deutschen Frakturschrift internationalen Forschern sonst Schwierigkeiten bereiten könnte (VIII), eine vielleicht überschätzte Besorgnis. Ein Jahr später hat jedenfalls der Hildesheimer Olms-Verlag eine entsprechende Reprintausgabe vorgelegt, bei der es keine Ungenauigkeiten eines Neusatzes geben kann, die sonst wohl unvermeidlich sind (hier z. B. schon auf dem Titelblatt *ungezweifelten* statt *ungezweiffelten*, dann: *Vorwort* statt *Vorrede* oder das durchgängig fehlerhaft wiedergegebene [aber auch selbst nicht völlig korrekte] griechische Zitat nach Dionysius Longinus auf S. 231 usw.). Allerdings wurde die Originalpaginierung zwischen Schrägstrichen in den Text eingefügt, so dass insofern der Bezug zum Original deutlich wird, während die teilweise ausführlichen Anmerkungen des Hg.s (Zahlen in eckigen Klammern) unter die Anmerkungen des Originaltextes gestellt wurden, was allerdings bei einem bloßen Reprint nicht möglich gewesen wäre. Auf die Wiedergabe der dem Original vorangestellten Widmung wurde aber leider verzichtet, was hier wegen der darin zum Ausdruck gebrachten Absichten des Vf.s nachgeholt werden soll:

„Dem Allerdurchlauchtigsten, Großmächtigsten Fürsten und Herrn, Herrn Friderich, Könige in Preußen, Marggrafen zu Brandenburg, des heiligen Römischen Reichs Erzcämmerern und Churfürsten, [folgen weitere Titel] &.&.&. Meinem allergnädigsten Könige und Herrn.

Allerdurchlauchtigster, Großmächtigster *König*, Allergnädigster König und Herr. *Ew. Königl. Majestät* preiswürdigste Bemühungen bey dem Antritt *Dero*, GOtt gebe, langen und höchstglückseligen Regierung sind dahin gerichtet, alles in Aufnahme zu bringen, was das wahre Wohl der Länder befördern kan, welche die göttliche Vorsehung *Ew. Majestät* Scepter unterworfen hat. Und da die Wißenschaften und Künste nicht nur eine Zierde des menschlichen Geschlechts sind, sondern auch demselben viele wahre und unentbehrliche Vortheile verschaffen; so suchen *Ew. Majestät* derselben höchsten Flor auf eine solche Art zu befördern, die auch die späteste Nachkommen bewundern werden.

Mit wie vieler Zuversicht aber sollte sich denn nicht die christliche Religion *Ew. Majestät* Allerhöchsten Schutzes getrösten, da diese nicht nur einen

besondern Einfluß in das Wohlseyn dieses gegenwärtigen Lebens hat, sondern uns auch den Weg zu einer ewigdaurenden Glückseligkeit zeiget.

Da nun gegenwärtige Schrift eine Handleitung der Weltweisheit und der natürlichen Wißenschaften zu der christlichen Religion in sich hält, und sowol die Vernunftmäßigkeit der Weisheit-vollen Lehre JEsu Christi gegen den Unglauben unserer Zeiten zu erweisen, als auch zugleich die nutzbare Abhandelung der Philosophie von dem Vorwurf, als wenn sie der geoffenbarten göttlichen Religion entgegen wäre, zu retten bemühet ist; so lebe des allerunterthänigsten Vertrauens, es werde *Ew. Königl. Majestät* nicht allein nicht ungnädig deuten, daß gegenwärtige wenige Blätter *Ew. Majestät* geheiligen Person in allertieffster Devotion zu zueignen mich unterwinde, sondern auch dieses demüthigste Opfer meiner Ehrfurcht und diese geringe Frucht meines auf hiesiger, *Ew. Majestät* Scepter unterworfenen Academie öffentlich geführten Lehramtes nach *Dero* preiswürdigsten Leutseligkeit, allergnädigst anzusehen und denjenigen *Dero Königlichen* Hulde zu würdigen geruhen, der mit denen tausendfältigen Glückwünschungen, damit *Ew. Majestät* in diesem Königreiche und *Dero* sämtlichen Landen anjetzo aufgenommen werden, die seinigen öffentlich verbindet, *Ew. Majestät* alles *Königliche* Wohlergehen und eine höchstbeglückte Regierung, biß in die späteste Jahre, von dem unsterblichen Beherrscher aller Regenten auf Erden mit dem allervollkommensten Eifer erbittet, auch sich äußerst bemühen wird, mit der allertieffsten Ehrfurcht, bis ins Grab zu seyn *Ew. Königl. Majestät*, Meines allergnädigsten Königes und Herrn allerunterthänigster Knecht, Martin Knutzen. Königsberg in Preussen, den 19 Julii 1740."

Martin Knutzen (1713–1751) war seit 1734 außerordentlicher Professor für Logik und Metaphysik an der Universität Königsberg und trat am 22. April 1735 eine Professur „der Weltweisheit" „auf der Academie zu Königsberg" an. Er stand als Denker allgemein in hohem Ansehen. Bei den Studenten, zu denen auch Immanuel Kant, Johann Georg Hamann und Friedrich Johann Buck gehörten, war er beliebt. Nach Borowskis Kant-Biographie war K. „der Lehrer, an den sich Kant vorzüglich anknüpfte" und dessen philosophischen und mathematischen Vorlesungen „er unausgesetzt" beiwohnte. K. „ermunterte ihn in Privatunterredungen – lieh ihm in der Folge besonders Newtons Werke und, da K. Geschmack daran fand, alles, was er aus seiner herrlichen, reichlich versehenen Bibliothek irgend verlangte." (1912/15, 76). Obwohl Werner Stark eine solche besondere Beziehung zwischen K. und Kant bezweifelt, lässt sie sich auch aus seiner deutlichen Wirkung auf Kants kritische Philosophie und Religionsphilosophie bestätigen, was hier nicht weiter ausgeführt werden kann. Auch dass Kant K. nur einmal schriftlich erwähnt, als er sich in seinem Schreiben an den König von 1756 als dessen Nachfolger bewarb, spricht nicht dagegen. Obwohl Matthew Tindal in Kants Texten nicht vorkommt, wäre es sehr unwahrscheinlich, dass er nicht von dessen Hauptschrift „Christianity as old as the Creation ...", die auch die „Bibel des Deismus" genannt wird, mindestens durch K.s Widerlegung Kenntnis erhalten hätte, zumal sie 1741 in deutscher Übersetzung erschienen war, da er nicht wie K. englisch las, auch wenn man Kants Verwendung des Lucrez-Zitates „Tantum religio potuit suadere malorum" (AA 6/131 – bei Tindal dt. 121) für unabhängig halten könnte. Insbesondere in K.s „Elementa philosophiae rationalis sev Logicae cvm generalis tvm specialioris ..." von 1747 (438 S.) finden sich zahlreiche Aussagen, die als Ansatzpunkte für Kants Denken gelten können. Dort erklärt K. auch, dass er bereits eine Übersetzung des Lockeschen Nachlasswerkes „Of the conduct of the understanding" in Druck gegeben habe („eius versionem Germanicam prelo iam subiecimus", dort 214). Es ist bisher nicht geklärt, ob die nach seinem Tode von George David Kypke herausgegebene Übersetzung des Nachlasswerkes unter Verwendung dieses (nicht aufgefundenen) Manuskriptes angefertigt wurde. So wird man die Bemerkung des Verfassers, dass diese Übersetzung „auf Anregung Knutzens" entstanden sei, wohl verstehen müssen (XVII). Auch diese Schrift hat einen merklichen Einfluss auf Kant ausgeübt, obwohl er sie nie erwähnt, wie ich früher bereits dargelegt habe (in: Aufklärung 1(1986)27–66). – Martin Knutzen war im Sinne seiner Lehrer Johann Heinrich Keuschner und Franz Albert Schultz bestrebt, den Pietismus mit Wolffscher (‚mathematischer') Methode rational zu transformieren und der natürlichen Vernunft eine entscheidende Rolle besonders in der Befolgung der Gesetze der Moral zuzugestehen. In seiner rationalen Apologetik des Christentums hält er die Offenbarung, „deren himmlischer Ursprung von unumstößlicher Gewißheit ist" (§ 76), für „unumgänglich nothwendig" (§ 28), ihre wesentlichen Inhalte für nicht widersprüchlich (§§ 41, 43) und ihre ‚Begnadigungsordnung' für vernunftgemäß (§ 51). So wird die christliche Religion als die einzig wahre ermittelt, weil nur sie im Gegensatz zu allen anderen ein überzeugendes Versöhnungsmittel zur Verfügung stellt, nämlich den Opfertod Jesu Christi (§ 39), der allen Ansprüchen der Vernunft in höchstem Maße genügt. Um diese vernünftige Erkenntnis aber zu beleben, ist ein göttlicher Gnadenbeistand erforderlich, der allerdings das Eingeständnis der eigenen sündigen Unzulänglichkeit voraussetzt (§ 79). In der „Vertheidigte[n] Wahrheit" gegen Tindal geht K. besonders auf den Kernvorwurf der Deisten ein, dass der Absolutheitsanspruch des Christentums gegenüber den Nichtchristen mit der allumfassenden Gerechtigkeit und Liebe Gottes nicht vereinbar sei. K. bietet als Lösung sein Pyramiden-Modell an: Der Weg zum Himmel gleiche einer Pyramide. Ursprünglich waren die Menschen in deren oberen Bereichen angesiedelt, wo man in Ansätzen bereits „die glänzende Stadt des Himmels" schauen kann. Durch den Sündenfall ist die Menschheit auf die unteren finsteren Stufen zurückgefallen. Gott war nicht verpflichtet, diesen Absturz durch ein besonderes Wunder rückgängig zu machen. Alle aber sind eingeladen, hinaufzusteigen und dabei die angebotene göttliche Hilfe anzunehmen, so dass niemand wirklich ausgeschlossen ist. Ein automatisches Eingreifen Gottes würde dagegen die Freiheit des Menschen aufheben (§ 13 f.). In der „Betrachtung über die Schreibart der Heiligen Schrift" stellt K. eine bemerkenswerte Harmonie der Bibel mit dem rein philosophischen Gottesbegriff fest, die in ihrer Klarheit gleichzeitig den Menschen die von Gott bereitgestellten ‚Begnadigungsmittel' vermittelt (vgl. XXXIX). – Es dürfte auch heute immer noch nicht ganz uninteressant sein festzustellen, wie ein hochangesehener und umfassend gebildeter Gelehrter des 18. Jh.s, für den die Logik unerlässliche Voraussetzung seines Denkens war, sich zu einer so weitgehenden rationalen Apologetik verstehen konnte, wie sie heute kaum mehr für möglich gehalten wird. Bis zu einem gewissen Grade ist ihm Immanuel Kant darin gefolgt, indem er die Texte des Alten und Neuen Testaments in seiner Religionsschrift für erstaunlich vernunftgemäß hielt. Für K. gab es den „garstige[n] breite[n] Graben" zwischen den „zufällige[n] Geschichtswahrheiten" und „notwendigen Vernunftwahrheiten" noch nicht, über den Lessing 1777 klagte. Dabei war K. durchaus eigenständig: Obwohl er einerseits (im Gegensatz zu den Hallischen Pietisten) die Philosophie Wolffs für besonders geeignet hielt, unter Leitung der Vernunft eine moralische Besserung des Menschen und das gebotene Streben nach Heiligkeit zu fördern, vertrat er andererseits gegen Wolff in seinem Werk „Systema causarum efficientium" von 1745 in der Commercium-Frage den *influxus physicus*, für den Kant später als Grund die *sustentatio „omnium a principio communi"* oder *„ab uno"* (AA 2/409) ansah, näherhin vom göttlichen *intellectus* (1/413). Leider ist das Ansehen des damals ‚berühmten' Martin Knutzen inzwischen wohl zu Unrecht verblasst. Der zunehmend erleichterte Zugang zu seinen Werken (auch seine Logik ist 1991 als Reprint erschienen) durch Arbeiten wie die vorliegende könnte diesem Mangel abzuhelfen dienlich sein.

Fulda Aloysius Winter

Kant und der Katholizismus. Ausstellungskatalog, hg. v. Klaus Walter Littger – Wiesbaden: Harrassowitz 2005. 166 S. (Schriften der Universitätsbibliothek Eichstätt, 62), pb € 24,80 ISBN: 3–447–05112–4

Die in diesem Katalog dokumentierte Ausstellung schloss sich an ein Symposion an, das zu demselben Thema vom 23. bis 26. Juni 2004 in der Univ. Eichstätt stattgefunden hat. Dessen Initiator und Organisator, Norbert Fischer, hat die einzelnen Referate zusammen mit weiteren ergänzenden in dem Sammelband: *Kant und der Katholizismus.* Stationen einer wechselhaften Geschichte (= Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte 8), hg. von Norbert Fischer, Freiburg Basel Wien: Herder 2005 thematisch geordnet herausgegeben. Beide Publikationen gehören zusammen und ergänzen einander. Ein Ausstellungskatalog, auch wenn er noch so gut gemacht ist wie der hier zu besprechende, kann den Besuch der Ausstellung und die Inaugenscheinnahme der Exponate naturgemäß in keiner Weise ersetzen. Dieser hat indes seinen eigenen Wert, der nicht zu unterschätzen ist, wegen der zahlreichen Abbildungen und Reproduktionen, wegen der begleitenden Kommentare durch jene Autoren, die auch den entsprechenden Beitrag im Sammelband verfasst haben (die verwendeten Abkürzungen ihrer Namen auf S. 11), und schließlich und nicht zuletzt wegen der Angabe der Fundorte der Exponate, die einen Rückgriff für die weitere Forschung erleichtern, soweit sie überhaupt der Öffentlichkeit zugänglich sind. So wird die im Sammelband gebotene sachliche Darlegung der vielseitigen Geschichte sinnfällig verdeutlicht und da und dort auch konkret fassbar.

Von besonderem Interesse ist natürlich die Erhellung der bisher weitgehend unbekannten Vorgänge, die zur Indizierung der *Critica della Ragione pura* von „Kant Manuele" im Jahre 1827 geführt haben. Kaum Beachtung fand allerdings bisher die Tatsache, dass Kant seit seiner Studienzeit nicht mehr sei-

nen bis dahin geltenden Taufnamen „Emanuel" verwendete, sondern sich, sprachlich dem Hebräischen näher, „Immanuel" (Gott mit uns) nannte, eine Änderung, die er offenbar sehr bewusst vorgenommen und bis ans Lebensende durchgehalten hat. Das *Decretum* der Indizierung, das an den Hauptkirchen Roms angeschlagen worden war, wurde bereits im Sammelband auf S. 90 abgebildet, während der Ausstellungskatalog ergänzend dazu die erste Ausgabe des INDEX LIBRORUM PROHIBITORUM von 1835 mit der entsprechenden Angabe dokumentiert. „Das Verbot Kants durch das Lehramt ist […] Höhepunkt jener Polemiken, die sich in Deutschland v. a. mit den Namen B. Stattlers sowie J. A. Zallingers verbinden und auf Initiative des Wiener Gymnasialprofessors P. Miotti durch Vermittlung der Nuntien L. Ruffo und A. Severoli Anfang des 19. Jahrhunderts nach Rom transportiert werden." Dabei beteiligt war auch Annibale della Genga (1760–1829), „der am 14. September 1801 als Nuntius in Bayern den „Skeptiker Kant" in einer Depesche nach Rom erwähnt" und sich über die Würzburger Frühkantianer beklagt hatte, – er hat dann 1827 als Papst Leo XII. das Verurteilungsdekret approbiert und zu veröffentlichen befohlen (85). Im Ausstellungskatalog sind handschriftliche Dokumente abgebildet, die sonst nur schwer zugänglich wären: die Abschrift einer Depesche des Nuntius L. Ruffo an den Kardinalstaatssekretär E. Consalvi vom 5.9.1801 (aus dem Vatikanischen Geheimarchiv), in der er das Buch: *Epistolae nonnullorum Germaniae Parochorum ad Germanos Kantianae Philosophiae propugnatores et asseclas*, Francofurti 1799 erwähnt, das für die dringlich notwendige Tilgung der Kantschen Philosophie eintrat, und in der er „die schlechteste[n] Prinzipien" und „gottlose[n] Sätze" Kants der Aufmerksamkeit des Apostolischen Stuhls anheimstellt und gestützt auf die "Thesen des Priesters Pietro Miotti" fordert, „die Gläubigen vor soviel Gift gegen die Religion zu bewahren", wobei er gleichzeitig ein Exemplar von dessen „Anfechtung Kants" zusammen mit einem Brief Miottis, den er wegen seiner uneigennützigen Kirchlichkeit lobt, an Se. Heiligkeit beifügt (108 f.); ebenfalls aus dem Vatikanischen Geheimarchiv ein Brief Ruffos an Kardinal Consalvi vom 5.12.1801, in dem er den Priester Miotti erneut lobt wegen seiner „Widerlegung des Werkes des Preußischen Professors Kant" und berichtet, er habe ihm das Wohlwollen des Papstes ausgedrückt und ihm Mut gemacht, „in seinen Anstrengungen […] im Dienst der Religion fortzufahren" (104 f.). Schließlich ein handschriftlicher Brief des Nuntius A. Severoli an Kardinalstaatssekretär E. Consalvi vom 12.06.1802: Der Priester Pietro Miotti, der unermüdliche „Impugnatore" der „gottlosen Lehren" Kants habe ihm einen erweiterten Neudruck eines Werkes „des Doktors Andreas Metz, Professor zu Würzburg, angezeigt, in welchem die perversen Prinzipien des Materialisten Kant erklärt, vertreten und verteidigt" würden. Er füge es bei, damit man „mit ihm und den Büchern seines infamem Meisters" angemessen im Sinne des Apostolischen Stuhles verfahren könne (94 f., ebenfalls aus dem Vatikanischen Geheimarchiv). Nach Miotti (1802) hat Kant „allen Unrath uralter Sekten der heidnischen Philosophen zusammengerafft, um, zur Gunst der heutigen Freyheit und Gleichheit, die natürliche Vernunft zuerst, hernach alle Kenntniß Gottes, alle Religion, und alle politische Ordnung zu vertilgen" (102). Nachdem dann 1817 das Buch von Charles Villers: *La Philosophie de Kant* … (Metz 1801) indiziert worden und die italienische Übersetzung der *Kritik der reinen Vernunft* durch den Militärchirurgen Vincenzo Mantovani 1820–1822 erschienen war, lag die Richtung für ein ablehnendes Zensurgutachten eigentlich schon weitgehend fest, das dann der des Deutschen nicht mächtige Kamaldulenserpater Arturo Bellenghi verfasste. „Die *Gottlosigkeit* Kants sei ja längst bekannt", so Bellenghi, „und bedürfe keiner eingehenderen Darstellung mehr". „Fehler und Unrichtigkeiten; Oberflächlichkeit der Auseinandersetzung und Polemik seines Gutachtens erklären sich aber nicht nur aus Verständnisschwierigkeiten und der eigenen denkerischen Mittelmäßigkeit, sondern auch aus bewußter philosophischer Gegnerschaft" (112). In einer leicht gekürzten Übersetzung war der Text des Gutachtens nach der gedruckten Fassung des *Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede* durch Peter Godmann, *Weltliteratur auf dem Index* (Berlin 2001) bereits bekannt gegeben worden. Darüber hinaus bietet der Ausstellungskatalog die Abbildung einer Seite der Abschrift des Gutachtens von der Hand Bellenghis, die sich im Archiv von Camaldoli befindet (113). Christian Göbel hat sich um die Klärung der Hintergründe der Indizierung im Sammelband und durch die Vorstellung verschiedener Belege im Ausstellungskatalog verdient gemacht. – Sehr aufschlussreich sind auch die Belege über die Vertreter eines katholischen Frühkantianismus, die (nach einer Einleitung von Norbert Hinske) von mehreren Autoren kurz beschrieben werden: Sebastian Mutschelle, Matern Reuß, Andreas Metz, Gregor Leonhard Reiner, Joseph Weber, Johann Michael Sailer, Ildefons Schwarz und Ulrich Peutinger. Die Abbildungen der Buchtitel kaum beachteter Werke und die Angaben von Standort und Signatur könnten eine Anregung zu weiteren Forschungen darstellen. Ebenso ist die Vorstellung der polemischen Literatur eine Hilfe für ein besseres Verständnis der zunehmenden Ablehnung der Kantschen Philosophie im katholischen Raum: Benedikt Stattler, Jakob Anton Zallinger zum Thurn und Peter Miotti bis hin zu Guido Mattiussi, Il veleno kantiano, Rom 1907, ^{2}1914 (o. Abb.), der den alten Gift-Vorwurf erneuert und verstärkt und als Professor an der Päpstlichen Universität Gregoriana wirksam weitergegeben hat, obwohl er sich angeblich „gerühmt haben soll, er habe sein Buch geschrieben, ohne Kants Hauptwerk jemals selbst gelesen zu haben". Dagegen spricht nicht unbedingt, dass er einige wörtliche Zitate anführt (Sammelband 92). – Der Vorstellung der indizierten Schriften von Georg Hermes (1775–1831) und Anton Günther (1783–1863), die beide auf verschiedene Weise versucht hatten, Kantsche Ansätze für die Theologie nutzbar zu machen, folgt die Wiedergabe der entsprechenden Abschnitte aus den zwei vorbereitenden Voten für das 1. Vaticanum der Konsultoren Joseph Pecci und Johannes B. Franzelin S. J., die nach den Konzilsdrucksachen erstmals von Hermann J. Pottmeyer veröffentlicht worden waren (127–131 und 134). Im Anschluss daran werden die Konzilstexte aus „Dei Filius" vorgelegt, die sich eher zurückhaltend auf allgemeine Feststellungen zum Verhältnis von Glaube und Vernunft beschränken (133 ff.). – Von speziellem Interesse ist auch die Abbildung der (auf Kants „Architektonik der reinen Vernunft" basierenden) „Enzyklopädische[n] Stammtafel der philosophischen Wissenschaften" nach: George Samuel Albert Mellin, Enzyklopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie oder Versuch einer fasslichen und vollst. Erklärung der in Kants kritischen und dogmatischen Schriften enthaltenen Begriffe und Sätze … Bd 2, Jena 1799, Nachdr. Aalen 1971, die die Grundlage für Wilhelm Traugott Krugs (des Nachfolgers Kants auf dem Lehrstuhl in Königsberg) Wissenschaftssystem bildete, das schließlich von J. G. Suttner (nach Karl Wilhelm Neumayr und in Anlehnung an Jean Garnier) mit nach dem damaligen Forschungsstand veränderter Stellung und Ordnung der theologischen Disziplinen für die Eichstätter Bibliothekssystematik verwendet wurde, die bis etwa 1900 beibehalten worden ist (136 ff.). – Dass sich das Verhältnis katholischer Autoren zu Kant in der Gegenwart, von Ausnahmen abgesehen, zunehmend entspannt und die Bereitschaft zunimmt, von ihm zu lernen, beschreibt schließlich Norbert Hinske (152 f.). Allerdings sind die auf den S. 153–156 aufgelisteten Autoren nicht alle katholisch, wie die Überschrift angibt. Bei der Abbildung des Zeitungsberichtes über ein Blatt, das Kant seinem Biographen Ludwig Ernst Borowski für seine ‚Kollektaneen' überlassen hat (54.f.), fehlt leider der letzte Teil, der die Namen „derjenigen, welche im katholischen Deutschlande die Kantsche Philosophie öffentlich oder privatim lehren", enthält: Prof. Reuß in Würzburg, Prof. Dorsch in Mainz, Prof. Schmitt zu Heidelberg mit Prof. Koch, Prof. Grafenstein zu Ingolstadt, die Professoren Emes und Muth zu Erfurt, Prof. Damm zu Bamberg, Prof. Dietler zu Mainz, Prof. Weber zu Dillingen, dazu weitere Vertreter in Bayern und Schwaben, zu Kaisersheim, Neresheim und bei St. Ulrich zu Augsburg; dann in Franken sogar in Mönchsklöstern z. B. von den Augustinern zu Münnerstädt, schließlich noch als weitere „Kenner und Freunde" Regens Fingerlos zu Salzburg. Pfarrer Socher zu Echingen und die „Salzburgische Literaturzeitung" mit ihren Beiträgen (nach: *Immanuel Kant.* Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von L. E. Borowski, R. B. Jachmann und A. Ch. Wasianski, Berlin 1912, Nachdr. Darmstadt: Wiss. Buchges. 1968, 106). Vielleicht wäre auch eine Abbildung des Titelblattes der italienischen Übersetzung der Kritik der reinen Vernunft von Vincenzo Mantovani, der allerdings in den Bden 1–3 nicht genannt wird, von Interesse gewesen, von der eine Kopie in der Ausstellung gezeigt wurde. Aber es musste schließlich eine Auswahl aus der Vielzahl der Exponate getroffen werden.

Dem Katalog wurde nach einem gemeinsamen Vorwort des Organisators des Symposions und des Hg.s eine Übersicht über „Kants Leben und Werk" vorangestellt, gefolgt von einer Auflistung der Erst- und frühen Ausgaben von Kants Werken in der Universitätsbibliothek Eichstätt. Den Abschluss bildet ein ausführlicher Bericht über das Symposion (mit Ausblick) von Florian Bruckmann.

Fulda Aloysius Winter

Puntel, Lorenz B.: **Struktur und Sein**. Ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie. – Tübingen: Mohr Siebeck 2006. 687 S., br. € 49,00 ISBN: 3–16–148963–2

Der seit 2001 emeritierte Münchener Philosoph Lorenz B. Puntel legt mit diesem *opus magnum* einen beeindruckenden Gesamtentwurf seines philosophischen Ansatzes vor. In bewusster Anspielung an Heideggers *Sein und Zeit*, aber in ausdrücklicher Opposition zu dessen Grundpositionen möchte er in *Struktur und Sein* das Sein im Horizont der Strukturdimension erfassen und darstellen (49). Mit Sein meint P. „das *bestimmte* uneingeschränkte *universe of discourse*" (14), mit Struktur „all das, was eine Theorie expliziert" (14). Wichtig ist dabei, dass „[d]ie Strukturen ‚der Welt' immanent [sind], sie werden nicht irgendwie von außen an die Welt herangetragen oder ‚der Welt' aufoktroyiert." (52); „Welt (Universum, Sein) [muss also] als *ursprünglich strukturierte Dimension* angenommen werden" (54). Damit ist die systematische Philosophie in seiner Wahrnehmung bereits in ihrem Ansatzpunkt durch zwei Dimensionen geprägt: einerseits vom Sein im Sinne des *universe of discourse*, das uns bereits vortheoretisch in einer bestimmten Struktur vorgegeben ist, und andererseits durch formale, semantische und ontologische Strukturen, die uns allerdings nur in der Sprache begegnen (53). „Sollen die beiden ‚Bereiche' […] überhaupt ‚zusammenfinden', ‚zusammentreffen' etc. können, so ist das nur möglich, wenn sie gegeneinander nicht wesensfremd sind" (53) – eine Annahme, die für P.s Untersuchung leitend ist, ohne dass er sie eigens nachweisen kann.

Inhaltlich knüpft P. an Methodik und wesentliche Inhalte der analytischen Philosophie an (inhaltlich steht er von den derzeit bekannten analytischen Philosophen N. Rescher am nächsten), bemüht sich aber darum, das in dieser philosophischen Richtung in der Perspektive des Vf.s vorherrschende fragmentarische Verständnis philosophischer Probleme zu überwinden und stattdessen eine „Gesamttheorie über die Wirklichkeit als ganze" vorzulegen (9). In kritischer Anknüpfung an die Systemphilosophie der Neuzeit möchte P. einen struktural-systematischen Gesamtentwurf der Philosophie vorlegen und alle

philosophischen Einzelprobleme durch eine einheitliche Rahmentheorie zusammenbinden.

Trotz seiner sprachphilosophischen Methodik handelt es sich bei P.s Ansatz um eine analytisch explizierte, moderne Form der Ontologie, die von der grundlegenden Einsicht ausgeht, dass zu den wichtigsten Implikationen der Sprache deren ontologische Implikationen gehören (8). Anders als die *ordinary language philosophy* hält der Vf. nichts davon, diesen ontologischen Ansatz unter Verwendung des alltäglichen Sprachgebrauchs zu entwickeln. Stattdessen entwickelt er äußerst sorgfältig eine eigene philosophische Begrifflichkeit und eine durchgeklärte umfassende theoretische Sprache.

Philosophie wird von P. ausschließlich und kompromisslos als theoretisches Unternehmen aufgefasst (11). Bei dieser mitunter polemisch vertretenen Grundauffassung ist zugleich die Einsicht leitend, dass keine theoretische Erkenntnis ohne Theorierahmen möglich ist und dass die Theorierahmen plural sind. Entsprechend kann es – wie P. ja auch in früheren Veröffentlichungen zur Wahrheitstheorie wiederholt erläutert hat – auch Wahrheit nur relativ zu einem bestimmten Theorierahmen geben.

P.s Konzeption ist damit von zwei Grundthesen geprägt, die in anderen philosophischen Konzeptionen oft im Widerstreit miteinander liegen und die seinen Gesamtansatz sehr anregend machen. Einerseits geht er von einer Pluralität von sprachlich verfassten Theorierahmen und Begriffsschemata aus. Andererseits meint er diese Pluralität und die für die neuzeitliche Philosophie geradezu konstitutive Kluft zwischen erkennendem Subjekt und objektiver Wirklichkeit durch eine sprachphilosophisch geprägte Ontologie überwinden zu können, die eine Reihe von traditionellen Axiomen der Metaphysik verteidigt (645).

P. entwickelt diese Ontologie bzw. seine Seinstheorie in sechs Stufen, die schrittweise den Theorierahmen für die struktural-systematische Philosophie herausbilden. Im ersten Kap. (29–98) bietet er eine Standortbestimmung seines Ansatzes sowie eine vorläufige Definition der von ihm herausgearbeiteten Philosophie: „Die struktural-systematische Philosophie ist die Theorie der universalen (allgemeinsten) Strukturen des unbegrenzten *universe of discourse*“ (35). Nach Erläuterung dieser Definition stellt er in idealtypischer Weise vier Methodenstufen vor, die jede philosophische Theorie in ihrer Entwicklung zu durchlaufen hat: Nach Sichtung des Theoriematerials und ihrer ersten informalen Artikulation (1) gelte es eine strenge Theorieform zur Darstellung zu bringen (2), um die unterschiedlichen Theorien dann in Form eines Theorienetzes in eine systematische Form zu gießen (3). Schließlich sei die Wahrheit des so bewährten Theoriezusammenhangs zu prüfen (4).

Im zweiten Kap. (99–206) wird gezeigt, „dass und wie die Philosophie ihre eigene Sprache entwickeln muss, die zwar an die normale Sprache anknüpft, aber dann entscheidend über sie hinausgehen muss“ (18). In diesem Zusammenhang entwickelt P. einen ersten Ansatz zu einer Theorie der Wahrheit (188ff.). Dieser wird dann im dritten Kap. ausgeführt und präzisiert (297ff.). Im Übrigen stellt das Kap. den Kern von P.s struktural-systematischer Philosophie dar (207–328). Interessant ist im Zusammenhang der Wahrheitsthematik P.s Abwehr des Vorwurfs des Relativismus. Auch wenn er insofern eine gemäßigte Form des Relativismus zugibt, als es in seiner Konzeption Wahrheit nur in Bezug auf einen bestimmten Theorierahmen gibt, so vermeidet er doch einen radikalen Relativismus, weil dann von absoluter Wahrheit gesprochen werden kann, wenn darunter „nicht Wahrheit verstanden wird, die von irgendwelchen Theorierahmen (Perspektiven u. dgl.) schlechterdings unabhängig ist, sondern vielmehr *Wahrheit in allen Theorierahmen* (in allen Perspektiven u. dgl.).“ (324)

Auch wenn P. also darauf beharrt, dass Zeichen nur in bestimmten Theorierahmen Bedeutung haben und Wahrheit beanspruchen können („Eine der grundlegendsten Thesen des Buches besagt, dass kein theoretischer Satz in *splendid isolation* verstanden und eingeschätzt werden kann“ [541]), bietet er insofern keine relativistische Position als er am Begriff der absoluten Wahrheit zumindest als Grenzbegriff im Sinne einer regulativen Idee festhält (325). Die Behauptung einer universalen Wahrheit kann nur eben nicht legitimiert werden, indem man sich auf einen Standpunkt jenseits der Perspektiven stellt, sondern indem man seine Wahrheit in allen Theorierahmen aufzeigt – eine Einsicht, die für die Aufgabenbestimmung der Fundamentaltheologie kaum überschätzt werden kann.

Werden in den Kap. 1 bis 3 alle wesentlichen Elemente des Theorierahmens P.s zur Darstellung gebracht, so geht es in Kap. 4 um die Anwendung bzw. die Spezidfizierung des Theorierahmens. Kap. 5 bietet eine Theorie des Seins als solchen und im Ganzen und behandelt somit das, was man traditionellerweise als (die allgemeine) Metaphysik bezeichnen würde. Im sechsten und letzten Kap. wird schließlich die Metasystematik als Theorie der relativ maximalen Selbstbestimmung der systematischen Philosophie behandelt.

Im Zentrum des für P.s Entwurf zentralen fünften Kap.s steht der Versuch, die aus Kants transzendentaler Wende folgende Kluft zwischen dem erkennenden Subjekt und der Welt zu überwinden. Der Schlüssel zu P.s Lösung liegt in der Ontologisierung alles Wirklichen: Nicht nur die erkennenden Subjekte, „sondern auch die ganze theoretische Dimension im objektiven Sinne (die Dimension der Begriffe, die Theorien usw.) müssen als Teile der Natur (der Welt, des Universums, des Seins im Ganzen) gesehen werden“ (537). Als Mittel schlägt er eine Umkehrung der kopernikanischen Wende Kants vor: In der Sprache sei die Kantische Aporie immer schon überwunden, so dass es einfach eine durchgeklärte umfassende theoretische Sprache zu erfassen und zu artikulieren gelte, um die erwähnte Kluft zwischen Subjekt und Objekt als nichtexistent zu erweisen (536). Die Artikulation der Verschiedenheit von Subjekt und Objekt in der Sprache sei nämlich nur möglich aufgrund einer vorausgesetzten Seinsdimension, die allen Unterscheidungen transzendental vorausliege.

Mit dieser Konzeption von Sein nicht als dem Objektiven, sondern als einer alle Unterscheidungen unterfassenden Dimension der Wirklichkeit stellt sich P. mit seinen sprachphilosophischen Überlegungen in die alte Tradition der Seinsphilosophie (554f.) und versucht seine Position in diesem Feld zu verorten. Angesichts dieser Theoriezusammenhänge kann es dann kaum überraschen, dass P. versucht, die These der Kontingenz allen Seins zu widerlegen, um die Notwendigkeit der ursprünglichen Seinsdimension zu beweisen. Sein Beweis ist dabei folgendermaßen strukturiert:

1) Wenn absolut alles und damit die ursprüngliche Seinsdimension selbst kontingent wäre, müsste man die Möglichkeit des absoluten Nichts annehmen.
2) Das absolute Nichts kann es nicht geben.
3) Also ist nicht alles kontingent bzw. anders gewendet: die ursprüngliche Seinsdimension ist notwendig.

Auch wenn dieser Beweis nicht als Gottesbeweis im traditionellen Sinne gemeint ist, so soll er doch die metaphysische Grundlage einer Theorie über Gott freilegen und ist in den Augen des Rez. nicht überzeugender als die traditionellen Gottesbeweise. Die Beweiskraft des Argumentes hängt an der der traditionellen Metaphysik bereits bekannten Prämisse, dass der Begriff des absoluten Nichts selbstwidersprüchlich sei (593) – eine Behauptung, die die Grenzen ontologischen Denkens mit den Grenzen rationalen Denkens überhaupt verwechselt und kaum zu überzeugen vermag. Noch weniger überzeugend werden die Ausführungen P.s, wenn er nach seinem Beweis der Notwendigkeit des Seins auch noch zeigen will, dass dieses als geistiges Sein zu konzipieren und deshalb mit Intelligenz, Freiheit und Wille ausgestattet gedacht werden muss (601). Sein Argument läuft auf die Behauptung hinaus, es sei nicht intelligibel, „dass ein kontingentes geistiges Seiendes von einer nicht-geistig verfassten absolutnotwendigen Seinsdimension *in jeder Hinsicht abhängig* sein kann“ (603) – ein Gedanke, der mir ähnlich wie Leibniz in seinem Gottesbeweis die Plausibilitäten des Satzes vom zureichenden Grund in Anspruch zu nehmen scheint (vgl. nur P.s Prinzip des ontologischen Ranges [604]) und entsprechend auch ähnlich kritisiert werden kann.

P. bietet insgesamt einen anregenden philosophischen Gedankengang, der die neuere Entwicklung hin zu einer analytischen Ontologie zu einem eindrucksvollen eigenen Entwurf verdichtet. So sehr er dabei durch eine brillante Kenntnis der Philosophiegeschichte und der gegenwärtigen Debatten der analytischen Philosophie besticht, so unnötig ist gelegentlich der polemische Unterton seiner Spitzen gegen von ihm abgelehnte philosophische Konzeptionen. So genügt P. eine Fußnote, um darauf hinzuweisen, dass Wittgensteins Gesamtkonzeption im Tractatus „nicht nur konfus, sondern auch inkohärent ist“ (41 Fn. 10), und ein Abschnitt, um aufzuzeigen, dass die Prämisse seiner späteren Philosophie „eindeutig falsch“ ist (111). Hegels Wissenschaft der Logik sei „letztlich ein in vielfacher Hinsicht inkohärentes Werk, das in keiner Weise den Anspruch einlöst, den es am Anfang erhebt.“ (210) Ob einem neben dem Ton auch der Inhalt von P.s Überlegungen missfällt, dürfte stark davon abhängen, wie optimistisch man die Möglichkeiten einer analytisch gewendeten Metaphysik einschätzt. Der Rezensent ist da gerade aufgrund einiger Einsichten des späten Wittgenstein deutlich weniger optimistisch als P., meint aber dennoch, dass sich eine Auseinandersetzung mit P.s Entwurf für die Fundamentaltheologie lohnt. Nicht zuletzt sein Versuch einer Abkehr von der Wende zum Subjekt und seine Behauptung einer ursprünglichen Einheit von Sein / Welt / Universum einerseits und sprachlichen / semantischen, begrifflichen und formalen Strukturen andererseits (53f.) – mitsamt seiner Kritik an subjektphilosophischen Konzeptionen wie der von D. Henrich (373–376) – kann und sollte gerade angesichts der gegenwärtigen Entwicklung der Theologie eine neue Debatte um den philosophischen Theorierahmen fundamentaler Theologie anstoßen.

Köln Klaus von Stosch

Kurzrezensionen

Berger, Peter L.: **Erlösender Glaube?** Fragen an das Christentum. – Berlin: Walter de Gruyter 2006. XV, 220 S., pb. € 19,95 ISBN: 3–11–018895–3

In den 1960/70er Jahren fand man sich bei den zynischen Verächtern der Religionsgemeinschaften noch in bester Gesellschaft. Der renommierte amerikanische Sozialwissenschaftler Peter L. Berger weilte seinerzeit im Kreis derer, die sich die sicher geglaubte Talfahrt der Religion als Begleiterscheinung des Moderne-Projekts ausmalten und dieser Entwicklung in der Großerzählung ‚Säkularisierung‘ obendrein evolutionistischen Anstrich verpassten. Damit ist Schluss. B.s kürzlich in deutscher Sprache erschienenes Buch steht ganz im Zeichen der ‚desecularization‘, jenes neuen global-spirituellen Booms, der dem öffentlichen Diskurs zuletzt auch postsäkulares Klima beschert hat. Der Soziologe nimmt dies zum Anlass, sich in

Gebiete spekulativen Theologisierens vorzuwagen und das apostolische Glaubensbekenntnis Satz für Satz auf seine Modernitätskompatibilität hin zu prüfen. Der traditionsbewusste Christ, so weiß B., hat es in einer Welt postchristlicher Trendwende und diffuser Religionsformen gewiss nicht leicht, sein Glaubensgut über die Zeit zu retten. Mit kritischer Haltung gesteht ihm B. dennoch das Recht auf Erlösungsglauben zu, versagt ihm aber zugleich jegliches Abgleiten in machtpolitische Querelen.

B.s ungewohnt persönlich gestellte ‚Fragen an das Christentum' bieten sicherlich kein theologisches Pionierstück. Sie sind allerdings begrüßenswertes Schreiben sowohl für den festgelegten Gläubigen als auch für denjenigen, dem Religion als etwas Suspektes gilt, der ihre Sesshaftigkeit innerhalb der modernen Welt aber nicht mehr bestreiten kann. Kr.

Eisenstadt, Shmuel N.: **Theorie und Moderne**. Soziologische Essays. – Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2006. 607 S., br. € 49,90 ISBN: 3–531–14993–8

Mit seinem Entwurf der ‚multiple modernities' hat der polnisch-jüdische Soziologe in den vergangenen Jahren den öffentlichen Modernediskurs nachhaltig beeinflussen können. Im vorliegenden Buch legt Eisenstadt nun eine Bilanz seiner (meta)theoretischen Überlegungen und historisch-empirischen Studien vor. Sie enthält – wie seine übrigen Schriften – die deutliche Absage an eine Reihe von Grundprämissen klassischer Modernisierungstheorie.

Die Essays behandeln zunächst analytische Probleme der soziologischen Tradition und führen zur dezidierten Entfaltung von Eisenstadts eigenem zivilisationstheoretischen Programm. Diesem wird durch historische Fallstudien zu den Staaten Japan, Indien, Israel und den USA zugleich anschauliches Belegmaterial an die Seite gestellt, das die Vielfalt kultureller Ausformungen von Modernität eindrucksvoll vor Augen führt. Schließlich widmet sich Eisenstadt dem nach wie vor aktuellen Diskurs zu den ‚Schattenseiten' der Moderne, welcher mit dem konflikttheoretischen Zugang des Soziologen ein mit hoher Plausibilität ausgestattetes Interpretationsmodell hinzugewinnt. Die abschließenden Essays kreisen um den Themenkomplex ‚Jugend und moderne Gesellschaft'.

Et.s Ausführungen sind überaus gewinnbringend, nicht zuletzt weil sie getragen sind von einem alternativen, heterodoxen Verständnis von Modernität, das im gegenwärtigen soziologischen Diskurs zudem noch Gewicht erhält. Das Buch liefert in gelungener Weise ordnenden Einblick in ein mit umfassenden historischen Daten angereichertes Gesamtwerk eines renommierten Denkers unserer Zeit. Kr.

Säkularisierung. Bilanz und Perspektiven einer umstrittenen These, hg. v. Christian von Braun / Wilhelm Gräb / Johannes Zachhuber. – Münster: Lit 2007. 204 S., kt € 19,90 ISBN: 978–3–8258–0150–2

Als Interpretationskategorie für die Entwicklung der Religion in der Moderne hat der Säkularisierungsbegriff in den letzten Jahren eine Reihe empirischer Tiefschläge einstecken müssen. Das Schwinden des Religiösen ist offensichtlich kein Strukturmerkmal moderner Gesellschaften, wie es das traditionelle Säkularisierungstheorem noch hat glaubhaft machen können. Es besteht in vielerlei Hinsicht dringender Klärungsbedarf.

Der vorliegende Bd wird den aktuellen Anforderungen der Forschung insofern gerecht, als er den Ballast eindimensionaler Säkularisierungstheorie abwirft und in zweierlei Hinsicht multiperspektivisch verfährt: Er geht nicht mehr von dem ‚einen', dem universellen Modernisierungsverlauf aus, sondern präsentiert die differenzierte Analyse einzelner Länder weltweit. Zudem vereint er Analysen aus verschiedenen Disziplinen. In elf Aufsätzen kommen Denker aus den Bereichen der Kultur- und Sozialwissenschaften, der Philosophie, der Religionswissenschaft und der Theologie zu Wort und umkreisen im Anschluss an einleitende begriffliche und historische Überlegungen die Themenfelder der Rolle der Religion in der Aufklärung, in den USA oder in Russland. Die Frage nach einer Säkularisierung im Bereich einzelner Weltreligionen, im Judentum, im Buddhismus oder im Islam gehört, wie der Bd zeigt, heute ebenfalls mit ins Repertoire einer auf Höhe der Zeit liegenden Säkularisierungstheorie. Die Autoren schlagen damit hilfreiche Schneisen in ein neu aufgerolltes Forschungsfeld. Kr.

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

Genau 100 Jahre nach Erscheinen von „The New Testament in the Apostolic Fathers" (Oxford 1905) widmen sich die Hg. in einer zweibändigen Studie (vgl. den Band *The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers*) erneut der Aufgabe und dem Thema einer Verhältnisbestimmung von Neuem Testament und Apostolischen Vätern. Der vorliegende Bd orientiert sich an verschiedenen Themenkreisen innerhalb dieses Untersuchungsfeldes. Die ersten drei Aufsätze sind bestimmten ntl. Textgruppen und ihrem Widerhall in den Apostolischen Vätern gewidmet. Behandelt wird das paulinische Schrifttum und Teile der Evangelienliteratur. Die Aufsätze vier bis neun gehen von bestimmten thematischen Fragestellungen (Christologie, Ekklesiologie, Amt, Sakramentenlehre [Taufe und Eucharistie]) aus. Das eigentliche Schwergewicht des Bdes bilden die abschließenden elf Einzeluntersuchungen zu unterschiedlichen Schriften der Gruppe „Apostolische Väter". Behandelt werden die Didache, die Schriften des Ignatius, der Philipperbrief des Polykarp sowie das Martyrium des Polykarp. Bibliographie und ausführliche Register runden das Sammelwerk ab. M. La.

Knobloch, Stefan: **Mehr Religion als gedacht!** Wie die Rede von Säkularisierung in die Irre führt. – Freiburg: Herder 2006. 204 S., kt € 16,90 ISBN: 3–451–29141–X

Die jüngste Arbeit des Pastoraltheologen steht ganz im Zeichen des Plädoyers für eine *theologische* Deutung von Religion, für eine Religionstheologie, die das Urteil über ihren Gegenstand nicht allein einer in den letzten Jahren doch recht dominant aufspielenden empirischen Sozialforschung überlassen will. Ein wesentliches Ziel des vom Vf. eingeschlagenen phänomenologischen Zugangs zur Religion ist eine pastoraltheologische Strategiebildung in Zeiten nicht der ‚Wiederkehr', sondern eines deutlich zu verzeichnenden ‚Umbruchs' von Religion. Der Vf. zieht dabei deutungsspezifisch das religionssoziologische Individualisierungsparadigma dem der Säkularisierung sachgerecht vor, begrenzt seinen Blick dabei auf die religiöse Situation in Deutschland und wirf einen speziellen Blick auf die katholische Kirche hierzulande.

Eine phänomenologisch-theologisch operierende Analyse, so zeigt der Vf., kann in der Existenzial-Anthropologie Karl Rahners bewährt jenen Ansatzpunkt finden, bei dem das Auf-Gott-Bezogensein eines jeden Menschen thematisierbar wird und damit nicht in Vergessenheit gerät. Das Verborgene des Menschen zu bergen müsse Ziel praktisch-theologischer Operationalisierungsversuche sein, die nicht nur das Woraufhin des erkennbar Gläubigen, sondern auch das des scheinbar nicht gläubigen Menschen mitbedächten. Hier gelangt der Analyseansatz über die Reichweite empirischer Messverfahren hinaus, deren Nutzen keineswegs preisgegeben, aber zu Recht auch nicht für allein maßgeblich befunden wird.

Das Resultat der Arbeit ist eine gewinnbringende Verquickung religionstheologischer Phänomenologie, empirischer Forschung und religionstheoretischer Fundierungsarbeit. Kr.

Lona, Horacio E.: **Kleine Hinführung zu Paulus**. – Freiburg i. Br.: Herder 2006. 149 S., kt € 9,90 ISBN: 3–451–29085–5

An neueren Büchern zum Thema Paulus herrscht gegenwärtig kein Mangel. In der vom Herderverlag herausgegebenen „Kleine[n] Reihe" liegt nun eine neue kurze Studie zu Biographie, literarischem Werk und Theologie des Apostels vor. Kap. 1 beschäftigt sich mit Leben und Werk des Paulus (9–37). Bei der Scheidung von echten Paulusbriefen und pseudepigraphen Schriften folgt Lona der exegetischen Mehrheitsmeinung. Die echten Paulusbriefe werden sodann in der vom Vf. rekonstruierten chronologischen Reihenfolge (1 Thess; Phil; Phlm; 1 Kor; 2 Kor; Gal; Röm) im 2. Kap. knapp besprochen (38–77). Hier ist besonders auffällig, dass der Vf. allen Briefteilungshypothesen kritisch gegenübersteht (46.50.59; anders: 63f.). Die Darstellung folgt dabei stereotyp der Abfolge „Gliederung", „Anlass und Zeit" sowie „Schwerpunkte und Probleme". Hierbei zeigt sich ein gewisser Hang, sozialgeschichtliche Fragestellungen zu den Paulinen auszublenden und die paulinische Theologie in den Vordergrund zu rücken. Gesonderte Ausführungen zu den „Grundlinien paulinischer Theologie", vor allem zur Anthropologie, bestimmen den Inhalt von Kap. 3 (78–96). Deutero- und Tritopaulinen werden im Verbund mit der weiteren Wirkungsgeschichte des Paulus im abschließenden 4. Kap. vorgestellt (97–136). Anmerkungen, Register, eine extrem kurze Literaturliste und erfreulich übersichtliche Karten zu den Paulusreisen beschließen den am exegetischen Konsens orientierten Band. M. La.

Religion, Staat und Konfliktkonstellationen im orthodoxen Ost- und Südosteuropa. Vergleichende Perspektiven, hg. v. Vasilios N. Makrides. – Frankfurt a. M.: Peter Lang 2005. 180 S. (Erfurter Studien zur Kulturgeschichte des orthodoxen Christentums, 1), kt € 39,00 ISBN: 3–631–51321–6

„Religion und Konflikt" ist ein Modethema, und das ja nicht ohne Grund. Für die öffentliche Wahrnehmung hat hier der Islam große Bedeutung. Doch gibt es auch im Bereich des Christentums eine Reihe von Konflikten, die eine religiöse Komponente haben. Der vorliegende Bd versammelte einige Studien, die sich mit Konflikten im orthodoxen Bereich beschäftigen: Russland, Rumänien, Serbien, Bulgarien und Griechenland. Obgleich die Beiträge aus verschiedenen Panels einer Tagung der Deutschen Vereinigung für Religionsgeschichte stammen, ergeben sie einen kohärenten Sammelband. Der Hg. zeigt in seinem Vorwort auf, wieviel Forschungsbedarf es in diesem Bereich noch gibt, und zwar nicht nur in religionshistorischer und soziologischer, sondern gerade auch in theologischer Hinsicht. Alles in allem ein empfehlenswertes Bändchen, das einen guten Überblick über die Situation in den angesprochenen Ländern bietet.

Th.B.

Nassehi, Armin: **Der soziologische Diskurs der Moderne.** – Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006. 503 S., geb. € 34,90 ISBN: 3–518–58452–9

Der Buchtitel erinnert den kundigen Leser an das monumentale Werk Jürgen Habermas' aus dem Jahr 1988 – gewollt (!), wie Nassehi einleitend und ohne Umschweife klarstellt. Habermas habe in seinem ‚Philosophischen Diskurs der Moderne', sofern dieser von subjektzentrierter Vernunft in eine kommunikativ-strukturierte Lebenswelt überlenke, eine Soziologisierung des philosophischen Blicks betrieben, die es, so Anspruch des Autors, fortzuschreiben gilt. Die Messlatte ist entsprechend hoch aufgelegt.

Nassehi, derzeit in München Soziologie lehrend, strebt weder die Aufbietung einer systematisierenden Propädeutik, noch die bloße Rekonstruktion soziologischer Theoriegeschichte an. Das Vorhaben ist ein radikaleres, ein zudem radikal reflexives. Ausgegebenes Ziel ist die Frage nach den selbsterzeugten Bezugsproblemen soziologischen Denkens, nach den Bedingungen von Soziologisierung überhaupt. Deren Gründungsakt bilde das Situiertsein des Subjekts vor einem ‚Publikum', auf einer ‚Bühne', in einer ‚Arena', innerhalb derer sich das – nun zwangsläufig dekonstruierte – Subjekt vor Geltungsansprüchen innerhalb moderner, d. h. ‚gestaltbarer' Welt zu bewähren habe. Diese Prämisse bildet den Hintergrund, von dem aus sodann soziologische Diskursstränge in einer Spannbreite von Hegel bis zu Habermas, von den soziologischen Klassikern bis hin zu Luhmann zusammenführt werden.

Nassehis Rekonstruktionsarbeit besticht zweifellos durch imponierende Transferhöchstleistung. Zuweilen verliert sie sich jedoch im Dickicht hochgradig abstrahierenden Interpretierens, das in eine Sprache gekleidet wird, die den Leser vergisst.

Kr.

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

„Untypischen" Texten im MtEv widmet sich die Diss. der Vf.in, die sie 2004 in Dresden eingereicht hat. Sie zielt damit auf die narrativen Texte des mt Sonderguts – Mt 1,18–25; 2,1–23; 14,28–31; 17,24–27; 27,3–10.19.24f.51–53.62–66; 28,2–4.11–15 – und die in ihnen realisierten, durchaus eigentümlichen Motive (Träume, Stern, die Münze im Fischmaul) (2–5). Die Zielperspektive der Untersuchung besteht darin, die Funktion dieser Sonderguterzählungen im Kontext des MtEv zu erfassen und zu prüfen, ob ihnen ein gemeinsames Interesse, eine gemeinsame Aussageabsicht zugrunde liegt (7f.). Die Arbeit gliedert sich in drei aufeinander aufbauende Teile. Im Teil 1 werden die ausgewählten Texte eingehenden synchronen wie diachronen Analysen unterzogen; Teil 2 nimmt zunächst die verwendeten Motive in den Blick und analysiert sie motiv- und sozialgeschichtlich. Sodann wird die Weiterentwicklung dieses speziellen Sonderguts in der apokryphen Literatur untersucht. Teil 3 schließlich stellt die Sonderguterzählungen in den Kontext des Gesamtevangeliums und arbeitet insofern redaktionskritisch. Die abschließenden Ergebnisse zeigen, dass die untersuchten Texte einen nicht zu gering zu veranschlagenden Einfluss auf das Gesamtverständnis des MtEv haben, insb. im Blick auf die negative Darstellung von Juden bzw. auf die positive von Heiden innerhalb des Evangeliums. Methodisch und inhaltlich eine anregende und vorbildliche Studie.

M. La.

Rorty, Richard / **Vattimo**, Gianni: **Die Zukunft der Religion.** – Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006. 111 S., geb. € 16,00 ISBN: 3–518–58458–8

Das schon 2004 in italienischer Sprache erschienene Buch präsentiert den Dialog zweier Metaphysikkritiker über ein Phänomen, das im Zuge fortschreitender Modernität lange Zeit als erledigt galt: die Religion. Richard Rorty und Gianni Vattimo setzen sie nun auf die philosophische Agenda und sprechen ihr gar eine Zukunft zu.

In ihren Statements verzichten die Autoren auf Überraschungen und verbleiben weitgehend bei Bekanntem. R. feiert noch immer den besonders der traditionsverhafteten Philosophenriege zusetzenden „Siegeszug […] von Antiessentialismus und Historismus" (34). Er weiß um den Substanzverlust von Dualismen wie ‚Wirklichkeit / Schein' oder ‚rational / religiös', sieht damit aber auch das Wort ‚Atheist' seiner einst so wirksamen Sprengkraft beraubt. Doch R. bleibt dabei: Kirchliche Institutionen sind für die demokratische Gesellschaft gefährlich – sie mögen ihren Dienst tun, jedoch im Privaten und damit fernab vom politischen Raum. V. will sich derweil noch einen Funken von Wahrheitskraft bewahren. Im Zeitalter der Hermeneutik könne Wahrheit aber niemals über, sondern stets nur innerhalb der Geschichte stehen. Der postmoderne Nihilismus bilde dabei die eigentliche Initialzündung für ein Christentum, das sich auf die Liebe als alleiniges Gesetz berufe. Von einer Preisgabe der Objektivitätsansprüche könne nicht zuletzt die (katholische) Kirche profitieren, wenn sie denn den „Widerstreit zwischen Wahrheit und Nächstenliebe" (57) aufheben wollte.

Kr.

Gedenken und Gestalten. 1200 Jahre Bistum Münster, hg. v. Dorothea Sattler. – Münster: Aschendorff 2005. 238 S., kt € 19,80 ISBN: 3–402–00213–2

Der lesenswerte kleine Bd ist aus einer Ringvorlesung hervorgegangen und stellt eine Art Geburtstagsgeschenk der Kath.-Theol. Fak. Münster an das Liudger-Bistum dar.

Bischof Reinhard Lettmann zeigt Parallelen auf zwischen der Mission Liudgers zur Karolingerzeit und missionarischen Notwendigkeiten der Postmoderne, die längst schon auch im Münsterland angekommen ist. – *Dieter Beese* blickt auf 200 Jahre Zusammenleben von Protestanten und Katholiken im Münsterland zurück. – *Marie-Theres Wacker* beleuchtet das vorkonziliare Verhältnis des münsterschen Katholizismus' zum Judentum anhand kirchlicher Ikonographie und an der Fak. betriebener alttestamentlicher Exegese. – *Friederike Nüssel* und *Dorothea Sattler* berichten Aufschlussreiches über ökumenische Wahrnehmungen des Immaculata-Dogmas im Münsterland. – *Karl Gabriel* analysiert die Bedeutung katholischer Caritas für die Entwicklung der dual strukturierten Wohlfahrtspflege in Deutschland. – *Hubert Wolfs* Artikel fasst pointiert Ergebnisse historischer Forschung zum in der veröffentlichten Meinung vielfach ‚umstrittenen' seligen Kardinal von Galen zusammen. – *Harald Wagner* stellt drei fast vergessene aber hochinteressante münsteraner Theologenpersönlichkeiten des 20. Jh.s vor. – *Klemens Richter* beschreibt die Wechselbeziehung römischer und münsterscher Liturgie im Laufe der Jh.e. – *Udo Schmälzle* analysiert aus pastoraltheologischer Sicht die Einrichtung der Diözesansynoden vom 18. bis zum 21. Jh. – *Bischof Joachim Wanke* schließlich schildert seine Vision missionarischer Spiritualität heute. Das noch irgendwie katholische Münsterland sollte Gläubigen aus dem Soziallabor des Atheismus größte Aufmerksamkeit schenken!

Jo. B.

Die Vielfalt und Einheit der Moderne. Kultur- und strukturvergleichende Analysen, hg. v. Thomas Schwinn. – Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2006. 308 S., kt € 34,90 ISBN: 3–531–14427–8

Das noch junge Schlagwort ‚multiple Moderne(n)' stößt innerhalb des soziologischen Diskurses gegenwärtig auf zunehmende Resonanz. Seitdem viele der von klassischer Modernisierungstheorie vorausgesetzten Grundannahmen, etwa die notwendige Ausweitung sozialer Strukturbildungen westlichen Typs in alle Teile der Welt, mittlerweile in Misskredit geraten sind, wirkt nunmehr auch die Rede von ‚der' Moderne – gerade vor dem Hintergrund zunehmend global dimensionierter Bezugsrahmen – nur noch wenig ergiebig.

Im deutschsprachigen Raum mit tonangebend auf dem Themenfeld ‚Vielfalt und Einheit der Moderne' ist der Soziologe Thomas Schwinn, der mit dem vorliegenden Bd nun ein überaus interessantes, weil in sich auch sehr kontroverses Diskurs-Panorama herausgegeben hat. Die 14 Aufsätze von den zum Teil international renommierten Autoren reichen thematisch von der Behandlung der ‚multiple modernities' über Studien zur ostasiatischen Moderne bis hin zu weltsystemischen Ansätzen.

Das Forschungsprogramm wird die Soziologie in den nächsten Jahren und Jahrzehnten sicherlich noch beschäftigen. Der Bd liefert hierfür einen hervorragenden Einblick in die Gesamtproblematik. Kr.

Westphal, Sebastian J.: American National Identity after September 11. Post-9/11 Experience as Mirror Narrative. – Berlin: Wissenschaftlicher Verlag Berlin 2007. 115 S., kt. € 17,90 ISBN: 978–3–86573–247–7

Die Attentäter des 11. September 2001 deuteten, wie anhand ihrer „Geistlichen Anleitung" gezeigt worden ist, „Terror als Gottesdienst" (H. G. Kippenberg). Doch auch im „Kampf gegen den Terrorismus" waren und sind religiöse Semantiken in hohem Maß virulent. In einem als Magisterarbeit am Berliner John-F.-Kennedy-Institut für Nordamerikastudien entstandenen, anregenden Essay fragt Sebastian Westphal nach „Americans' self-conception following the September 2001 attacks" (12). Er kommt zu dem Schluss: „America's post-September 11 national identity is characterized by a high degree of patriotism, religiousness, a new sense of vulnerability to outside threats, and the awareness of a new enemy to the United States" (84). Die Analyse einer ausgewählten Episode der populären amerikanischen Comedyserie „Southpark" (63–82) stützt insbesondere auch seine Beobachtung einer „increasing opposition to any developments within society that [are] considered unconstitutional or un-American" (84). Der Vf. beabsichtigt, den v. a. auf S. 30–37 behandelten Aspekt der kulturellen und religiösen Strategien zur Bewältigung der Tragödie im Rahmen einer Diss. zu vertiefen, die den Arbeitstitel trägt: „Cultural Battles after 09/11. The Sacralization and Profanation of a Tragedy". Man wird dieses Unternehmen – auch und gerade aus der Perspektive der Theologie – nur mit Nachdruck begrüßen können.

G. K.

Zeller, Dieter: **Neues Testament und hellenistische Umwelt**. – Hamburg: Philo 2006. 253 S. (BBB, 150), kt € 39,80 ISBN: 3–86572–570–8

Religions- und sozialgeschichtliche Forschung zum NT ist und bleibt ein lohnendes und spannendes Feld der ntl. Exegese – dies einmal mehr nachdrücklich unter Beweis gestellt zu haben, ist das Verdienst der vorliegenden Aufsatzsammlung. Sie vereinigt 17 durchgesehene und – sofern nötig – um Nachträge erweiterte Aufsätze des Vf.s Thematisch gruppieren sie sich um große Schlagworte: Ostern, Christologie, Taufe und Herrenmahl, Ethik sowie Kosmologie. Aus der Fülle des Gebotenen sei besonders auf den fünften Beitrag hingewiesen, der unter der Überschrift „Religionsgeschichtliche Erwägungen zum ‚Sohn Gottes' in den Kindheitsgeschichten" hier erstmals veröffentlicht wird. Er zeigt auf, dass die Rede von der jungfräulichen Empfängnis Jesu in den mt und lk Kindheitsgeschichten nur dann sachgemäß verstanden werden kann, wenn eine solche biblische Rede mit den religionsgeschichtlich ausgemachten Parallelen der hellenistischen Umwelt korreliert, also in den Horizont der antiken Welt gestellt wird. Erst dann zeigt sich nämlich, dass die Sinnspitze einer solchen Aussage nicht etwa in der Abwertung menschlicher Sexualität liegt, sondern hier ein mythologischer Stoff als Ätiologie genutzt wird, um den Titel „Sohn Gottes" zu fundieren. M. La.

Gegendarstellung

In seiner Rez. meines Buches „Glaubensspaltung..." (ThRv 2/07, 154-56) hat Prof. P. Neuner versucht, zugunsten des Ansehens der Münchener Fakultät Teile meiner Biographie umzuschreiben, obwohl er die Ereignisse von 1967 nur als Student und Zaungast erlebt hat. N. bestreitet, dass die Münchener Fakultät die Arbeit als häretisch beurteilt und daraufhin meine Priesterweihe verhindert habe. Die erhaltenen Dokumente besagen das Gegenteil. Am 30. 6. 67 erklärte mir der Dekan, Prof. Giers, meine Arbeit sei häretisch und er werde meinem Bischof mitteilen, er solle mich nicht weihen. Ich solle vielmehr einen ganz anderen Beruf ergreifen. Der Bischof von Hildesheim hat das am 21. 7. 67 bestätigt. Schon die Zeugen der Disputatio am 8. 7. 67 haben es als Perfidie bezeichnet, dass die Promotion mit der Bestnote beurteilt wurde, die Arbeit jedoch komplett neu geschrieben werden musste, was auch geschah. Wegen des Häresievorwurfs hatte Josef Schmid die Aufnahme der Arbeit in seine Reihe abgelehnt. Karl Rahner hat sich 1968 schriftlich kritisch zum Verhalten der Fakultät geäußert, und Kardinal Scheffzyk, der 1967 Korreferent war, hat sich noch 2004 dafür entschuldigt, dass mir Unrecht widerfahren sei. So hat sich auch Bischof Homeyer von Hildesheim am 13. 11. 2000 für das Verhalten seines Vorgängers entschuldigt.

Prof. Dr. Klaus Berger, Heidelberg

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Ernst Dassmann, Herzogsfreudenweg 29, D-53125 Bonn;
Prof. Dr. Hubertus Lutterbach, Universitätsstr. 12, D-45117 Essen;
Dr. Martin Rösel, Damerower Weg 2, D-18059 Rostock;
Prof. Dr. Christian Zippert (†)
Prof. Dr. Peter Trummer, Heinrichstr. 78, A-8010 Graz;
Dr. Ulrich Volp, Am Hof 1, D-53113 Bonn;
Prof. Dr. Stefan Schreiber, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Hans-Gerd Janßen, Hohenzollernring 60, D-48145 Münster;
Prof. Dr. Christian Danz, Schenkenstr. 8–10, A-1010 Wien;
Prof. Dr. Edmund Arens, Gibraltarstr. 3, CH-6000 Luzern 7;
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3/III Vgb., D-80799 München;
Prof. Dr. Dr. Karl Heinz Neufeld, Universitätsstr.4, A-6020 Innsbruck;
Prof. Dr. Gisbert Greshake, Goetehstr. 40, 79700 Freiburg;
Dr. Karl-Ernst Apfelbacher, Schleißheimer Str. 276, D-80809 München;
Prof. Dr. Manfred Eder, Heger-Tor-Wall 9, D-49074 Osnabrück;
Prof. Dr. Claus Arnold, Grüneburgplatz 1, D-60323 Frankfurt am Main;
Prof. Dr. Jörg Ulrich, Franckeplatz 1, 06099 Halle / Saale;
Dr. Christian Spieß, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Dr. Martin Dabrowski, Kardinal-von-Galen-Ring 50, 48149 Münster;
Prof. Dr. Stephan Ernst, Sanderring 2, D-97070 Würzburg;
Dr. Markus Unnewehr, Cliff House 4D2, Claybrook Road, Hammersmith, UK-London W6 8ND;
Prof. Dr. Clemens Leonhard, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Jürgen Bärsch, Ostenstraße 26–28, D-85072 Eichstätt;
Pater Rafael Rieger, Franziskanergasse 1, D-83696 Bad Tölz;
Dr. Tobias Kläden, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Dr. Martin Rohner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Hans Jorissen, Leostr. 19, D-53113 Bonn;
Prof. Dr. Klaus Baumann, Werthmannplatz 3, D-79098 Freiburg i. Br;
Jan Loffeld, Kristiansandstraße 70, D-48149 Münster;
Prof. Dr. Hubert Frankemölle, Helmarshauser Weg 2, D-33098 Paderborn;
Prof. Dr. Kurt Meier, Hoepnerstr. 4 A, D-04157 Leipzig;
Prof. Dr. Dorothea Sattler, Hüfferstraße 27, D-48149 Münster;
Dr. Hubertus Blaumeiser, Via della Pedica 28, I-00046 Grottaferrata;
Prof. Dr. Hans-Martin Barth, Auf dem Schaumrück 31, D-35041 Marburg;
Dr. Dr. Thomas Marschler, Universitätsstraße 10, D-86135 Augsburg;
Prof. em. Dr. Aloysius Winter, Haimbacher Str. 45, D-36041 Fulda;
Prof. Dr. Klaus von Stosch, Albertus-Magnus-Platz, D-50931 Köln;

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

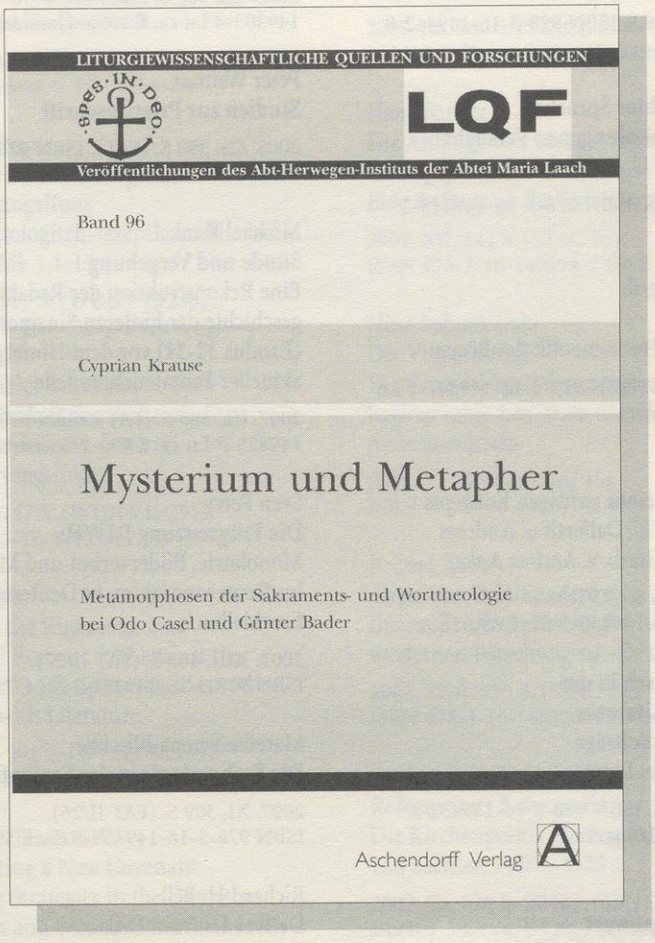
Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner
Mitarbeiter: Johannes Bulitta, Thorsten Schulz, Sebastian Wendel, Christine Zimmerhof
Sekretariat: Gundula Wittenborn

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 2007
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

© 2007 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

Liturgiewissenschaftliche
Quellen und Forschungen



Cyprian Krause

Mysterium und Metapher

Metamorphosen der Sakraments- und Worttheologie bei Odo Casel und Günter Bader

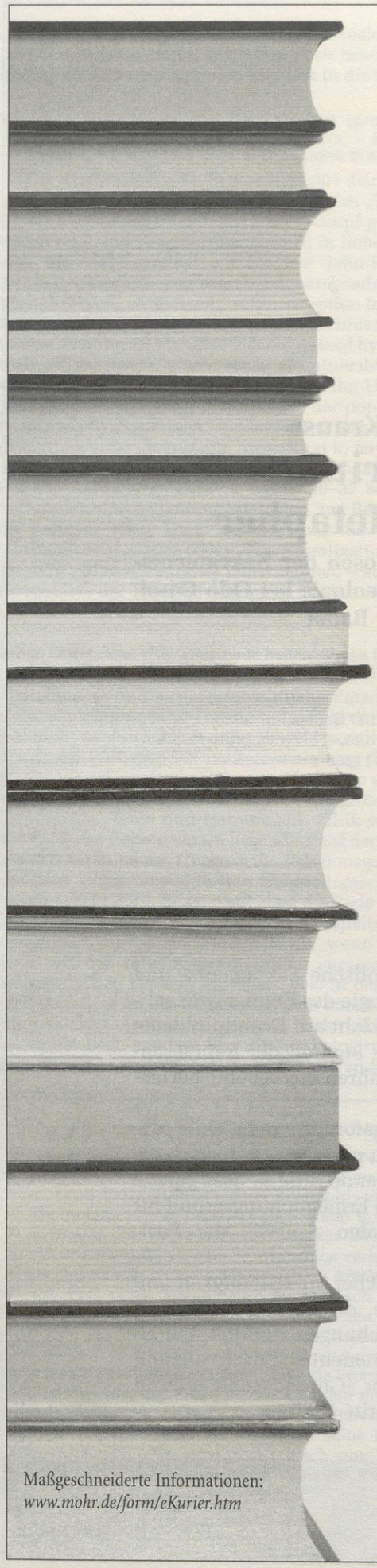
2007, XXXI und 617 Seiten,
kart. 74,– € / sFr 124,–
ISBN 978-3-402-11260-1

Im Grenzgang zwischen Mysterium und Metapher beginnen katholische Sakraments- und evangelische Worttheologie voneinander zu lernen. Die Metaphorologie des Bonner evangelischen Systematikers Günter Bader wirft dabei ein überraschendes Licht auf Grundprobleme der viel diskutierten Mysterienlehre Odo Casels. Insbesondere die Figuren der Repraesentatio, der Eulogia, des Silentium mysticum und der Logikè thysía erfahren hierbei eine hermeneutisch motivierte Relecture.

Hatten Casel-Interpreten wie Arno Schilson und Lothar Lies gefordert, man solle die Mysterientheologie heute mithilfe einer kommunikationstheoretisch oder personologisch gedachten Interaktionssymbolik neu formulieren, so zeigt die vorliegende Studie, dass gerade die semantische Interaktion der Metapher den metakommunikativen Ermöglichungsgrund für theologischen Symbolizitätsgewinn angesichts der transzendentalen Aphasie der Postmoderne darstellt.

Die Metaphorologie erinnert an das geschichtliche Werden symbolischer Sprachfähigkeit und erscheint dadurch als eine hermeneutisch artikulierte Mystagogie, die dem hermetischen Wunsch nach »unmittelbarer Mysterienschau« perspektivische Brechungen zumutet. Vor allem Casels schwebendem Begriff der »Gnosis« begegnet in der hermeneutisch nachvollziehbaren Schwebung der Metapher ein denkgeschichtliches Modell der »Gnoseogenese«. Denn nach Hans Blumenberg gilt: »Die Wahrheit der Metapher ist eine vérité à faire.«

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff.de/buchverlag



Neu bei Mohr Siebeck

Peter Schäfer
Jesus im Talmud
Übersetzt von Barbara Schäfer

2007. XVII, 308 S. ISBN 978-3-16-149462-8 fBr € 29,–

Bibel in gerechter Sprache?
Kritik eines misslungenen Versuchs
Hrsg. v. Ingolf U. Dalferth u. Jens Schröter

2007. VII, 141 S. ISBN 978-3-16-149448-2 fBr € 14,–

Ingolf U. Dalferth
Malum
Theologische Hermeneutik des Bösen

2008. Ca. 620 S. ISBN 978-3-16-149447-5 Ln ca. € 80,– (Januar)

Mitleid
Konkretionen eines strittigen Konzepts
Hrsg. v. Ingolf U. Dalferth u. Andreas Hunziker u. Mitarb. v. Andrea Anker

2007. XXV, 376 S. (RPT 28).
ISBN 978-3-16-149430-7 fBr € 69,–

Gott und Mensch in der griechischen Literatur
Grundlegende Beiträge
Hrsg. v. Michael Lurje

2008. Ca. 440 S. ISBN 978-3-16-149432-1 fBr ca. € 45,– (Januar)

Oswald Bayer
Zugesagte Gegenwart

2007. XVIII, 449 S. ISBN 978-3-16-149466-6 fBr € 39,–

Eilert Herms
Politik und Recht im Pluralismus

2008. Ca. 380 S. ISBN 978-3-16-149429-1 Ln ca. € 90,– (Januar)

Otto Kaiser
Des Menschen Glück und Gottes Gerechtigkeit
Studien zur biblischen Überlieferung im Kontext hellenistischer Philosophie

2007. Ca. 280 S. (Tria Corda 1).
ISBN 978-3-16-149471-0 fBr ca. € 30,– (Dezember)

Werner Eck
Rom und Judaea
Fünf Vorträge zur römischen Herrschaft in Palästina

2007. Ca. 280 S. (Tria Corda 2).
ISBN 978-3-16-149460-4 fBr ca. € 30,– (Dezember)

Karel Jongeling
Handbook of Neo-Punic Inscriptions

2008. Ca. 460 S. ISBN 978-3-16-149303-4 Ln ca. € 135,– (Januar)

Peter Weimar
Studien zur Priesterschrift

2008. Ca. 390 S. (FAT). ISBN 978-3-16-149446-8 Ln ca. € 90,– (Januar)

Michael Konkel
Sünde und Vergebung
Eine Rekonstruktion der Redaktionsgeschichte der hinteren Sinaiperikope (Exodus 32-34) vor dem Hintergrund aktueller Pentateuchmodelle

2007. Ca. 380 S. (FAT). ISBN 978-3-16-149425-3 Ln ca. € 90,– (November)

Sven Petry
Die Entgrenzung JHWHs
Monolatrie, Bilderverbot und Monotheismus im Deuteronomium, in Deuterojesaja und im Ezechielbuch

2007. XIII, 463 S. (FAT II/27).
ISBN 978-3-16-149451-2 fBr € 79,–

Mareike Verena Blischke
Die Eschatologie in der Sapientia Salomonis

2007. XI, 309 S. (FAT II/26).
ISBN 978-3-16-149459-8 fBr € 59,–

Richard H. Bell
Deliver Us from Evil
Interpreting the Redemption from the Power of Satan in New Testament Theology

2007. Ca. 460 S. (WUNT). ISBN 978-3-16-149452-9 Ln ca. € 100,– (Dezember)

E. A. Judge
The First Christians in the Roman World
Augustan and New Testament Essays
Ed. by James R. Harrison

2008. Ca. 800 S. (WUNT). ISBN 978-3-16-149310-2 Ln ca. € 135,– (Januar)

Jürgen Becker
Die Auferstehung Jesu Christi nach dem Neuen Testament
Ostererfahrung und Osterverständnis im Urchristentum

2007. VIII, 307 S. ISBN 978-3-16-149426-0 Broschur € 39,–; ISBN 978-3-16-149427-7 Ln € 59,–

Maßgeschneiderte Informationen:
www.mohr.de/form/eKurier.htm

Marius Reiser
Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift
Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese und Hermeneutik

2008. Ca. 420 S. (WUNT). ISBN 978-3-16-149412-3 Ln ca. € 95,– (Januar)

Christian Rose
Theologie als Erzählung im Markusevangelium
Eine narratologisch-rezeptionsästhetische Studie zu Mk 1,1-15

2007. XII, 312 S. (WUNT II/236). ISBN 978-3-16-149512-0 fBr € 69,–

Nicole Chibici-Revneanu
Die Herrlichkeit des Verherrlichten
Das Verständnis der δοχα im Johannesevangelium

2007. XII, 747 S. (WUNT II/231). ISBN 978-3-16-149296-9 fBr € 99,–

Desta Heliso
***Pistis* and the Righteous One**
A Study of Romans 1:17 against the Background of Scripture and Second Temple Jewish Literature

2007. XIV, 292 S. (WUNT II/235). ISBN 978-3-16-149511-3 fBr € 59,–

Thomas R. Blanton, IV
Constructing a New Covenant
Discursive Strategies in the Damascus Document and Second Corinthians

2007. X, 271 S. (WUNT II/233). ISBN 978-3-16-149207-5 fBr € 54,–

Ivar Vegge
2 Corinthians – a Letter about Reconciliation
A Psychagogical, Epistolographical and Rhetorical Analysis

2007. Ca. 440 S. (WUNT II). ISBN 978-3-16-149302-7 fBr ca. € 75,– (Dezember)

Susan E. Myers
Spirit Epicleses in the Acts of Thomas
»Come, Hidden Mother«

2007. Ca. 290 S. (WUNT II). ISBN 978-3-16-149472-7 fBr ca. € 55,– (Dezember)

Christopher Steimle
Religion im römischen Thessaloniki
Sakraltopographie, Kult und Gesellschaft 168 v. Chr. – 324 n. Chr.

2007. Ca. 260 S. (STAC). ISBN 978-3-16-149410-9 fBr ca. € 60,– (Dezember)

Hans Förster
Die Anfänge von Weihnachten und Epiphanias
Eine Anfrage an die Entstehungshypothesen

2007. XII, 342 S. (STAC 46). ISBN 978-3-16-149399-7 fBr € 79,–

Nina Lubomierski
Die Vita Sinuthii
Form- und Überlieferungsgeschichte der hagiographischen Texte über Schenute den Archimandriten

2007. XI, 309 S. (STAC 45). ISBN 978-3-16-149297-6 fBr € 69,–

Roland Kany
Augustins Trinitätsdenken
Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu »De trinitate«

2007. XXII, 635 S. (STAC 22). ISBN 978-3-16-148326-4 Ln € 99,–

Christoph Volkmar
Reform statt Reformation
Die Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen 1488 – 1525

2007. Ca. 720 S. (SHR). ISBN 978-3-16-149409-3 Ln ca. € 120,– (Dezember)

Luther und das monastische Erbe
Hrsg. v. Christoph Bultmann, Volker Leppin u. Andreas Lindner

2007. VIII, 326 S. (SHR 39). ISBN 978-3-16-149370-6 Ln € 89,–

Dietrich Korsch
Martin Luther
Eine Einführung

2. überarb. A. 2007. VIII, 183 S. (UTB Kleine Reihe 2956). ISBN 978-3-8252-2956-6 Br € 12,90

Johannes Wallmann
Pietismus-Studien
Gesammelte Aufsätze II

2007. Ca. 380 S. ISBN 978-3-16-149504-5 Ln ca. € 100,– (Dezember)

Philipp Jakob Spener
Briefe aus der Dresdener Zeit 1686-1691
Band 2: 1688
Hrsg. v. Johannes Wallmann in Verb. m. Markus Matthias

2008. Ca. 680 S. ISBN 978-3-16-149175-7 Ln ca. € 160,– (Februar)

Antike Religionsgeschichte in räumlicher Perspektive
Abschlussbericht zum Schwerpunktprogramm 1080 der Deutschen Forschungsgemeinschaft »Römische Reichsreligion und Provinzialreligion«
Hrsg. v. Jörg Rüpke, unter Mitarb. v. Franca Fabricius

2007. VIII, 247 S. ISBN 978-3-16-149378-2 fBr € 39,–

Adolf Harnack
Das Wesen des Christentums
Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Fakultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin gehalten von Adolf v. Harnack
Hrsg. v. Claus-Dieter Osthövener

2. durchges. A. 2007. VIII, 325 S. ISBN 978-3-16-149388-1 fBr € 24,–

Yaakov Y. Teppler
Birkat haMinim
Jews and Christians in Conflict in the Ancient World
Transl. by Susan Weingarten

2007. X, 413 S. (TSAJ 120). ISBN 978-3-16-149350-8 Ln € 99,–

Antiquity in Antiquity
Jewish and Christian Pasts in the Greco-Roman World
Ed. by Gregg Gardner and Kevin Osterloh

2008. Ca. 400 S. (TSAJ). ISBN 978-3-16-149411-6 Ln ca. € 100,– (Januar)

Dietrich Pirson
Gesammelte Aufsätze zum Staatskirchenrecht und Kirchenrecht

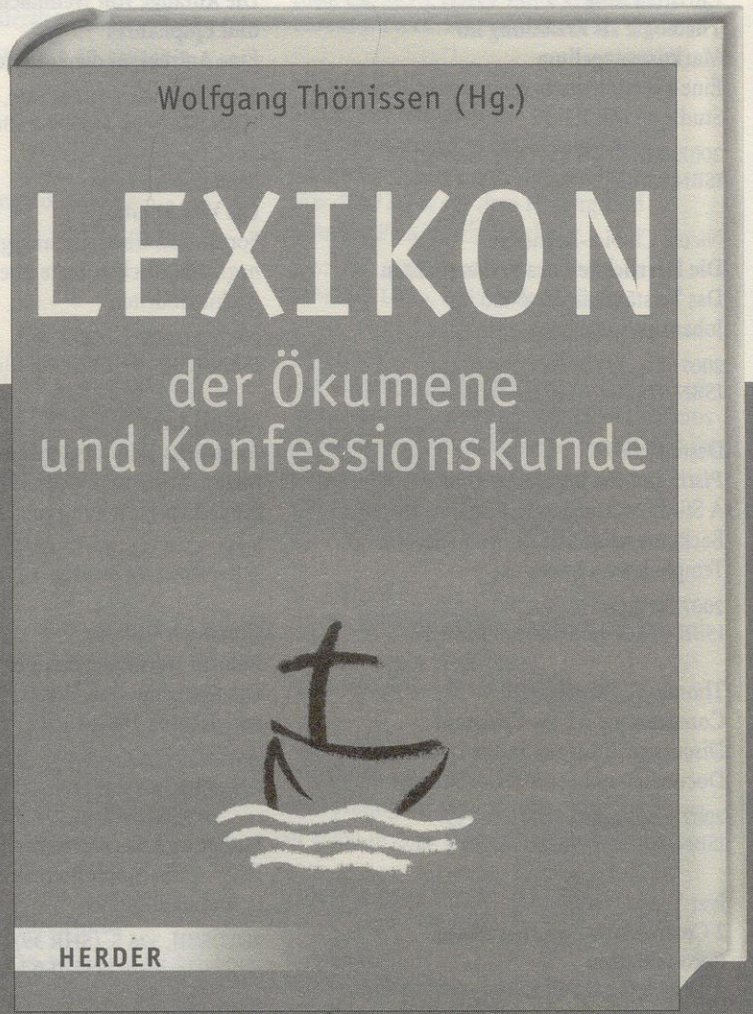
2007. Ca. 1150 S. 2 Halbbände (JusEccl). ISBN 978-3-16-149406-2 Ln ca. € 150,– (Dezember)



Mohr Siebeck
Tübingen
info@mohr.de
www.mohr.de

Das neue Grundlagenwerk der Ökumene

präzise – klar – kompetent



Was genau meint Ökumene, welche Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften gibt es überhaupt, welche Erfolge im Dialog wurden schon erreicht, wie stellen sich die aktuellen Kontroversen dar? Von „Abendmahl" bis „Zwickauer Propheten" werden diese und andere Fragen in präzisen und aktuellen Artikeln ausgewiesener Fachleute beantwortet.

Ein Grundlagenwerk für Theologie, Kirche und die Gemeinde vor Ort.

Neu in allen Buchhandlungen oder unter www.herder.de

Wolfgang Thönissen (Hg.)
Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde
17,0 x 21,0 cm | 768 Seiten | Gebunden mit Schutzumschlag
€ 45,– /SFr 75.90 /€[A] 46,30
ISBN 978-3-451-29500-3

HERDER

Lesen ist Leben

THEOLOGISCHE REVUE

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

Liste der Habilitationen und Dissertationen im akademischen Jahr 2005/2006

Beilage zum
103. Jahrgang 2007

Dissertationen im akademischen Jahr 2005/2006 an der Kath.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster

Haart, Dorothee: Krankhausseelsorge unter den Bedingungen der Ökonomisierung im Gesundheitswesen (Hermann Steinkamp / Udo Fr. Schmälzle)

Hoffmann, Veronika: Vermittelte Offenbarung Anregungen aus der Philosophie Paul Ricrs (Jürgen Werbick / Dorothea Sattler)

Hoppe, Ulrich Tobias G.: Zwischen Atum und Mohrenland. Eine theologische Relecture narrativer Texte Werner Bergengruens unter besonderer Berücksichtigung ihrer geschichtstheologischen Möglichkeiten und Grenzen (Harald Wagner / Dorothea Sattler)

Köster, Norbert: Der Fall Hirscher – Ein ‚Spätaufklärer' im Konflikt mit Rom? (Hubert Wolf / Klaus Lüdicke)

Van de Loo, Dirk: Hölzerne Eisen? Erkundungen zu einem Brückenschlag zwischen Poetischer Dogmatik und erstphilosophischer Glaubensverantwortung (Klaus Müller / Reinhard Hoeps)

Möres, Marc: Im Zirkel von Grund, BEwußtsein und Gesellschaft. Eine Studie zum Verhältnis von Religion und Politik in der politischen Theorie Eric Voegelins (Klaus Müller / Jürgen Werbick)

Reinders, Angela: Zugänge und Analysen zur religiösen Dimension des Cyberspace (Udo Fr. Schmälzle / Karl Gabriel)

Schäper, Sabine: Ökonomisiserung in der Behindertenhilfe. Praktisch-theologische Rekonstruktionen und Erkundungen zu den Ambivalenzen eines diakonischen Praxisfeldes (Hermann Steinkamp / Karl Gabriel)

Sellmann, Matthias: Öffentliche Religion als Ressource sozialer Ordnung? Gesellschaftstheoretische Analysen in ethisch-religionspolitischer Absicht (Karl Gabriel / Klaus Müller)

Tumanggor, Raja Oloan: Adat und christlicher Glaube. Eine missionswissenschaftliche Studie zur Inkulturation des christlichen Glaubens unter den Toba-Batak (Indonesien) (Giancarlo Collet / Franz Xaver Bischof)

Dissertationen im akademischen Jahr 2005/2006

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Augsburg

Sekala, Kazimierz: Das Euthanasieproblem im Licht der moraltheologischen Prinzipien (Joachim Piegsa / Anton Ziegenaus)

Kath.-Theol. Fak. der Otto-Friedrich-Univ. Bamberg

Bethke, Jürgen: „Das kirchenamtliche Dienstverhältnis von Laien. Die rechtliche Stellung des Laien in der Kath. Kirche bei berufsmäßiger Ausübung von Kirchenämtern mit besonderer Berücksichtigung der Rechtslage in den bayerischen (Erz-) Diözesen." (Alfred Hierold / Andreas Weiß)

Filipovic, Alexander: Christl. Sozialethik und die öffentliche Kommunikation der Wissensgesellschaft. Interdisziplinäre Analysen und normative Reflexionen im Problemfeld von Vermittlung und Aneignung. (Marianne Heimbach-Steins / Rüdiger Funiok SJ [München])

Tokarski, Irene: Kirche und Partipzipation in Bolivien. Die Option für die Armen der bolivianischen Kirche im Partizipationsprozess zur Armutsreduzierungsstrategie. (Poverty Reduction Strategy Paper) (Marianne Heimbach-Steins / Heinz-Günther Schöttler)

Theol. Fak. der Univ. Basel

Kannenberg, Michael: Endzeiterwartungen im württenbergischen Pietismus zwischen 1818 und 1848 (Thomas K. Kuhn / Ulrich Gäbler)

Müller, Brigitte: Religionsumspannende Gebete. Chancen und Grenzen religionsübergreifender und religionsverbindender Gebetsversammlungen und Gottesdienste im Rahmen interreligiöser Dialogveranstaltungen und aus Anlass von Krisenerfahrungen. (Albrecht Grözinger / David Plüss)

Warria-Wyss, Dan: Torah Norms in the Epistle to the Romans. An exegetical Investigation of Romans 12,1–15,6 against the Backround of Pauls's nomoslogic in relation to the Jewish heritage with its distinctive and universal ethics within Graeco-Roman context. (Ekkehard W Stegemann / Rudolf Brändle)

Phil.-Theol. Hochschule der Salesianer Don Boscos Benediktbeuern

Gahn, Philipp: Das betende Herz und sein Dolmetscher. Johann Michael Sailers Bemühungen auf dem Gebiet der Frömmigkeit anhand seiner Gebetbücher (Angelus Häußling [Maria Laach] / Kurt Küppers [Augsburg])

Humboldt-Univ. Berlin

Fuhrmann, Sebastian: Vergeben und Vergessen. Christologie und Neuer Bund im Hebräerbrief (Cilliers Breytenbach / Martin Karrer)

Hapatsch, A. Hischam: Die Rezeption von Kirche und Christentum im deutschsprachigen Buddhismus (Andreas Feldtkeller / Ulrich Dehn)

Kaiser, Ursula Ulrike: „Die Hypostase der Archonten" (Nag-Hammadi-Codex II,4) Neu herausgegeben, übersetzt und erklärt (Hans-Gebhard Bethge / Christoph Markschies)

Krarup, Martin: „‚Wie die Ordination zu bestellen sey.' Die Entwicklung der Einsetzung in das kirchliche Amt in Wittenberg im Zeitalter der Reformation" (Dorothea Wendebourg / Rudolf Mau)

Lubomierksi, Nina: Untersuchungen zur sogenannten Vita Sinuthii (Christoph Markschies / Hans-Gebhard Bethge / Stephen Emmel [Universität Münster])

Schöntube, Ulrich: „... an die Porkirch gesetzt zur Lehr." Emporenbilderzyklen des 16. – 18. Jahrhunderts im Kurfürstentum Brandenburgs und angrenzender Gebiete: Bestand – Quellen – frömmigkeitsgeschichtlicher Hintergrund. Ein Beitrag zum lutherischen Bildprogramm (Gerlinde Strohmaier-Wiederanders / Johannes Wallmann)

Schrenk, Viola: „Seelen Christo zuführen". Die Tätigkeit der Berliner „Gesellschaft zur Beförderung des Christenthums unter den Juden" in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts (Kurt-Victor Selge / Peter von der Osten-Sacken / Julius H. Schoeps [Universität Potsdam, Moses Mendelssohn Zentrum])

Wünsch, Wolfgang: Der Auftrag der Kulturorthodoxie. Ein Beitrag zum Wirken des Protopresbyters Prof. Dr. Ioan Lupas im Kirchenbezirk Saliste/Siebenbürgen (Hans-Dieter Döpmann / Heinz Ohme / Hermann Pitters [Sibiu])

Freie Universität Berlin
FB Geschichts- und Kulturwissenschaften Sem. f. kath. Theol.

Middelbeck-Varwick, Anja: Die Grenze zwischen Gott und Mensch. Zur ‚Theodizee' in Islam und Christentum (Michael Bongardt / Muhammed Kalisch [Münster])

Kirchl. Hochschule Bethel

Choi, Sung-Bok: „Glossolalie und christliche Existenz. Das Glossolalieverständnis des Paulus im Ersten Korintherbrief (1Kor 14)" Eine religionstheologische Orientierung des christlichen Glaubens." (Andreas Lindemann / Francois Vouga)

Univ. Bielefeld Abt. Theol.

Wiedmaier, Manuela: Wenn sich Mädchen und Jungen Gott und die Welt ausmalen ... Feinanalysen filmisch dokumentierter Malprozesse. (Heinz Streib / Klaus-Ove Kahrmann)

Ruhr-Univ. Bochum
Kath.-Theol. Fak.

Henkelmann, Andreas: Die Geschichte des Seraphischen Liebeswerkes zwischen katholischem Milieu und Wohlfahrtsstaat (1889–1971) (Wilhelm Damberg / Wilhelm Geerlings / Raimund Haas [Köln])

Kaundinya, Simone: Ein Beitrag zur Anthropologie des Buches Jesus Sirach dargestellt an Sir 16,24–17,24 (Werner Berg / Christian Frevel)

Lehmann, Udo: Ethik und Struktur in internationalen Unternehmen. Sozialethische Anforderungen an die formalen Strukturen internationaler Unternehmen (Joachim Wiemeyer / Udo Zelinka)

Sorace, Marco Antonio: Nach dem Scheitern der „Gottsucherbande". Eine theologische Kritik der künstlerischen Avantgarde (Markus Knapp / Reinhard Feiter [Münster])

Ev.-Theol. Fak.

Becker, Judith: Kirchenordnung und Kirchenzucht im 16. Jahrhundert: Johannes a Lascos Kirchenordnung für London und ihre Bedeutung für niederländisch- und französich-sprachige Fremdengemeinden (Christoph Strohm / Dietmar Wyrwa)

Becker, Uwe: Sabbat und Sonntag – Plädoyer für eine sabbattheologisch begründete kirchliche Zeitpolitik (Traugott Jähnichen / Günter Thomas)

Hagmann, Gerald: Ökumenische Zusammenarbeit unter einem Dach – Eine Studie über evangelisch-katholische Kirchen- und Gemeindezentren (Franz-Heinrich Beyer / Horst Schwebel [Marburg])

Sallandt, Ulrike: Der Geist Gottes im Süden Perus: Eine Untersuchung der peruanischen Pfingstkirche (Traugott Jähnichen / Erich Geldbach)

Schardien, Stefanie Corinna: Sterbehilfe: Herausforderung für die ökumenische Ethik (Erich Geldbach / Ulrich H. J. Körtner [Wien])

Schiffner, Kerstin: Lukas liest Exodus. Studien zur Aufnahme ersttestamentlicher Befreiungsgeschichte im lukanischen Werk als Schrift-Lektüre (Horst Balz / Jürgen Ebach)

Walthemathe, Michael: Computer-Welten und Religion. Gesichtspunkte angemessenen Computergebrauchs in religiösen Lernprozessen (Franz-Heinrich Beyer / Isolde Karle)

Rheinische Friedrich-Wilhelms-Univ. Bonn
Kath.-Theol. Fakultät

Breuckmann-Giertz, Carmen R.: „Hospiz schafft Wissen". Eine ethisch-qualitative Grundlegung hospizlicher Tätigkeit (Gerhard Höver / Hans-Gerd Angel)

Dausner, René: Schreiben wie ein Toter. Poetologisch-theologische Analysen zum deutschsprachigen Werk des israelisch-jüdischen Dichters Elazar Benyoëtz (Josef Wohlmuth / Albert Gerhards)

Diochi, Michael N.: Development-quest in Nigeria and the social-ethical conern of the Church (Lothar Roos / Gerhard Höver)

Haep, Christopher: Bildung als Menschwerdung: Religionspädagogische Anfragen an eine Theologie der Zeit (Gottfried Bitter / Reinhold Boschki)

Ibekwe, Linus: The universality of salvation in Jesus Christ in the thought of Karl Rahner. A chronological and systematic investigation (Karl-Heinz Menke / Michael Schulz)

Knop, Julia: Sünde – Freiheit – Endlichkeit. Das Proprium christlicher Sündentheologie im Spiegel gegenwärtiger Auseinandersetzung (Karl-Heinz Menke / Michael Schulz)

Lengerke, Georg von: Mihi Fecistis – Phänomene der Gegenwart Christi im Armen und ihre Reflexion der Theologie des 20. Jahrhunderts (Karl-Heinz Menke / Michael Schulz)

Peitz, Detlef: Die Anfänge der Neuscholastik in Deutschland und Italien im 19. Jahrhundert (Karl-Heinz Menke / Michael Schulz)

Schönemann, Eva: Bund und Tora. Kategorien einer im christlich-jüdischen Dialog verantworteten Christologie (Karl-Heinz Menke / Heino Sonnemans)

Wahle, Stephan: Gottes-Gedenken. Untersuchungen zum anamnetischen Gehalt christlicher und jüdischer Liturgie (Albert Gerhards / Josef Wohlmuth)

Ev.-Theol. Fakultät

Frey-Anthes, Henrike: Unheilsmächte und Schutzgenien, Antiwesen und Grenzgänger: Vorstellungen von „Dämonen" im alten Israel (Udo Rüterswörden / Klaus Koenen [Köln])

Goltz, Rainer: Untersuchungen zum protestantischen Verständnis von Offenbarung im Anschluss an die Theologie von Karl Barth, Gerhard Ebeling und Eilert Herms unter Berücksichtigung des ökumenischen Dialogs (Konrad Stock / Andreas Pangritz)

Kim, Jin Seon: Überlegungen zur Aufgabe der evangelischen Erwachsenenbildung für die Erneuerung der koreanschisch Kirche (Micheal Meyer-Blanck / Eberhard Hauschildt)

Kim, Jung Hee: Altenbildung als zukunftsorientierte Herausforderung der christlichen Gemeinde (Michael Meyer-Blanck / Reinhard Schmidt-Rost)

Univ. Bremen
Institut für Religionswissenschaft u. Religionspädagogik

Auwärter, Thomas: Spiritualität um 1900. Historisch-epistomologische Untersuchungen der protestantischen Pneumatologie der Religionsgeschichtlichen Schule (Hermann Schulz / Christoph Auffarth)

Theol. Fak. der Kath. Univ. Eichstätt

Diephold, Klaus: Identität und Mystagogie. Erfahrung des Transzendenten im schulischen Religionsunterricht und ihre Bedeutung für die Persönlichkeitsentwicklung Jugendlicher in der Zweiten Moderne (Engelbert Groß / Johannes Hofmann)

Krizek, Peter: Bürgergesellschaft und katholische Kirche in Tschechien. Entstehung und Entwicklung der Bürgergesellschaft in Tschechien nach 1989 als Herausforderung für die tschechische katholische Kirche (André Habisch / Erwin Möde)

Wienhardt, Thomas: Netzwerke als Potential katholischer Entwicklungszusammenarbeit. Soziales Kapital: Faktor solidarischer Institutionengestaltung (André Habisch / Alois Schifferle)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Erfurt

Bayerl, Marion: Die Familie als gesellschaftliches Leitbild – ein Beitrag zur Familienethik aus theologisch-ethischer Sicht (Elke Mack / Josef Römelt)

George, Stephan: Katholische Begräbnisliturgie in der DDR (Benedikt Kranemann / Josef Pilvousek)

Ragaisis, Mindaugas: Umkehr ins Gespräch bringen. Der Beitrag von „kommunikativen Glaubensmilieus" für die Erneuerung des Sakramentes der Versöhnung (Andreas Wollbold / Josef Römelt)

Friedrich-Alexander-Univ. Erlangen-Nürnberg
Ev.-Theol. Fak.

Liebenberg, Roland: Der Gott der feldgrauen Männer. Die theozentrische Erfahrungstheologie von Paul Althaus d. J. im Ersten Weltkrieg (Berndt Hamm)

Meier, Daniel: Kirche in der Tageszeitung. Empirische Analyse der journalistischen Wahrnehmung von Kirche und der evangelischen Pressearbeit (Johanna Haberer)

Prater, Robert Hill: Seedtime and Harvest: Christian Mission and Colonial Might in Cote d'Ivoire (1985–1920). With Particular Reference to the Ministry of William Wadé Harris (Hermann Brandt)

Scholz, Rüdiger: Ideologien des Verstehens. Eine Diskurskritik der neutestamentlichen Hermeneutiken von Klaus Berger, Elisabeth Schüssler Fiorenza, Peter Stuhlmacher und Hans Weder, Teil I und II (Oda Wischmeyer)

Stickel, Anne: Das menschliche Subjekt. Die Methode ist für den Menschen da, und nicht der Mensch für die Methode. Grundriss eines Ansatzes von Franz-J. Hinkelammert (Hans G. Ulrich)

Universität Flensburg
Institut für Ev. Theol. und Kath. Theol.

Kreuzhof, Rainer: Wirtschaftlicher Erfolg, moralisches handeln und christlicher Lebensvollzug. Eine Herausforderung der postsäkularen Gesellschaft (Franz-Josef Niemann / Wenzel Matiaske / Wolfgang Ockenfels, [Trier])

Marschler, Thomas: Kirchenrecht im Bannkreis Carl Schmitts. Hans Brion vor und nach 1945 (Franz-Josef Niemann / Uwe Danker / Ludger Müller, [Wien])

Johann Wolfgang Goethe-Univ. Frankfurt am Main
FB Ev. Theol.

Dronsch, Kristina: Bedeutung als Grundbegriff neutestamentlicher Wissenschaft. Texttheoretische und semiotische Entwürfe zur Kritik der Semantik dargelegt anhand einer Analyse zu ἀκούειν in Mk4 (Stefan Alkier / Werner Kahl)

Kim, Jangsaeng: A Comparative Study on Suffering in Augustine and Aśvaghoşa through Gate Control Theory" (Hermann Deuser / Elisabeth Gräb-Schmidt / M. Mittwede)

Lee, Li-Chuan: Hermeneutische Theologie in einer pluralistischen Welt (Hermann Deuser / Thomas Schmidt)

Stölting, Gisela: Probleme der Interpretation des „Octavius" von Minucius Felix (Stefan Alkier / U. Eisen)

Phil.-Theol. Hochschule Sankt Georgen Frankfurt am Main

Asega, Primus: The Implication of Prevention of Conflicts for Justice and Peace in the Light of the Pastoral Letter: „Gerechter Friede" (N. Baumert SJ / J. Schlosser [Strasbourg])

Beuter, Bruno Hubertus: Ubi non est ordo, ibi est confusio. Konflikte und Konfliktlösungen im Leben und Werk des Nikolaus von Kues (R. Berndt SJ / K. Schatz SJ / K. Reinhardt [Trier])

Blum, Sandra: Transformation und Aktualisierung. Zur Rezeption von Sach 9–14 im Neuen Testament (J. Beutler SJ / H.-W. Jüngling SJ)

Fraizy, Abbé Frančois: Paul Inséparablement Pasteur et Théologien. Le Mode D'Argumentation de L'Apôtre en Cor 1,10–4,21 (N. Baumert SJ / J. Schlosser [Strasbourg])

Mörschbacher, Marco: Vom Herrn der Kirche selbst durch Taufe und Firmung bestellt (LG 33). Die Rolle der „Laien" in der pastoralen Erneuerung der Erzdiözese Kinshasa (L. Bertsch SJ / M. Sievernich SJ)

Mutonkole Muyombi, Anicet: L'Engagement de l'Eglise Catholique dans le Processus de Démocratisation en République Démocratique du Congo (J. Schuster SJ / N. Brieskorn SJ [München])

Rommel, Martina: Demut und Standesbewusstsein. Rekrutierung und Lebenswelt des Säkularklerus der Diözese Mainz 1802–1914 (K. Schatz SJ / F. Jürgensmeier [Diez])

Vorner SA, Sr. Ingrid: Füreinander vor Gott eintreten. Eine Untersuchung der molinistisch-neuscholastischen Theologie im Hinblick auf eine Erneuerung der Theologie der Suffragien (E. Kunz SJ / M. Schneider SJ)

Zinkevičiūtė, Renata: Karl Rahners Mystagogiebegriff und seine pastorale Rezeption (M. Sievernich SJ / K. Kießling)

Theol. Fak. der Albert-Ludwig-Univ. Freiburg

Alferi, Thomas: „Worüber hinaus Größeres nicht ‚gegeben' werden kann ..." – Phänomenologie und Offenbarung nach Jean-Luc Marion (Hansjürgen Verweyen / Joachim Valentin)

Diller, Carmen: Zwischen JHWH-Tag und neuer Hoffnung. Eine Exegese von Klagelieder 1 (Hubert Irsigler / Lorenz Oberlinner)

Faller, Joachim: „Mir scheint, es wäre an der Zeit zu handeln..." Johann Baptist Hirscher – Werk und Wirken in einer Epoche des Umbruchs (1845–1865) (Heribert Smolinsky / Klaus Baumann)

Jitianu, Liviu: Christologische Symphonie von Mensch und Welt. Grundzüge einer neupatristischen orthodoxen Theologie im Werk von Dumitru Stăniloae (Peter Walter / Helmut Hoping)

Kreutzer, Ansgar: Kritische Zeitgenossenschaft. Konturen einer kontextuellen Theologie für die moderne Gesellschaft in Auseinandersetzung mit der Pastoralkonstitution Gaudium et spes (Peter Walter / Franz Gruber)

Kuzár, Jozef: Gespaltene Gewissenstheologie nach dem Konzil? Ein Vergleich zwischen deutschsprachigen und osteuropäischen Autoren (Eberhard Schockenhoff / Ursula Nothelle-Wildfeuer)

Mühl, Matthias: Von Christsein und Lebensform. Vergewisserungen zu einer „Theologie der Stände" (Helmut Hoping / Eberhard Schockenhoff)

Poraj-Zakiej, Alexander: Der Begriff der Ich-Struktur in der Mystik Meister Eckharts und im Zen-Buddhismus. Eine vergleichende Untersuchung (Bernhard Uhde / Markus Enders)

Quisinsky, Michael: Geschichtlicher Glaube in einer geschichtlichen Welt. Der Beitrag von M.-D. Chenu, Y. Congar und H.-M. Féret zum II. Vaticanum vor dem Hintergrund des Umgangs mit Geschichte und Geschichtlichkeit in der Schule der Theologie Le Saulchoir (Peter Walter / Helmut Hoping)

Telscher, Guido: Opfer aus Barmherzigkeit. Bibeltheologische Verortung der Vorstellung einer priesterlichen Sühne Jesu Christi (Hebr. 9,11–28) (Lorenz Oberlinner / Hubert Irsigler)

Wendl, Peter: Chance Fern-Beziehung – Zwischen Krise und erfüllender Partnerschaft. Christliche Ehekrisen-Bewältigung in mobiler Gesellschaft – am Beispiel von Soldaten bei Auslandseinsätzen und deren Begleitung im Rahmen der Militärseelsorge (Eberhard Schockenhoff / Werner Tzscheetzsch)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Fribourg

Boss, Günther: Verlust der Natur? Studien zum theologischen Naturverständnis bei Karl Rahner und Wolfhart Pannenberg (Barbara Hallensleben)

Diatezulwa, Faustin: Les conciles particuliers dans l'Eglise latine. Enjeux des canons 439 – 446 du Code de 1983 (Pier Virginio Aimone)

Hugo, Philippe: Les deux visages d'Elie: Texte massorétique et Septante en 1 Rois 17 – 18 Une contribution à l'histoire la plus ancienne du texte des livres des Rois (Adrian Schenker)

Koller, Franziska: Ethische Evaluation der Entwicklungszusammenarbeit. Am Beispiel des Dezentralisierungsprogramms der DEZA in Burkina Faso (Bénézet Bujo)

Rime, Jacques: Charles Journet: un prêtre intellectuel dans la Suisse romande de l'entre-deux guerres (Guy Bedoulle)

Wuest, Jürg: Theologie des Gebetes. Forschungsbericht und systematisch-theologischer Ausblick (Pietro Selvatico)

Institut für Kath. Theol. der Justus-Liebig-Univ. Giessen

Bauer, Thomas Johann: Das tausendjährige Messiasreich der Johannesoffenbarung. Eine literarkritische Studie zu Offb 19,11–21,8 (Ferdinand R. Prostmeier / Horacio E. Lona [Benediktbeuren / Buenos Aires] / Hans-Josef Klauck [Chicago])

Theol. Fak. der Georg-August-Universität Göttingen

Bassler, Karin Annette: Finanzmanagement als Ort kirchlichen Lernens. Die neuen Finanzmanagementmethoden der evangelischen Landeskirchen in Baden-Württemberg aus betriebswirtschaftlicher und praktisch-theologischer Sicht (J. Hermelink / R. Anselm / H. Mühlenkamp [Speyer])

Berner, Christoph: Zwischen Historiographie und Theologie – Heptadische Geschichtsperiodisierungen im Antiken Judentum (H.-J. Becker / R. G. Kratz)

Rake, Mareike: „Juda wird aufsteigen!" – Untersuchungen zum ersten Kapitel des Richterbuches (R. Smend / R. G. Kratz)

Schleritt, Frank: Der vorjohanneische Passionsbericht (E. Lohse / F. Wilk)

Teubner, Martin: Historismus und Kirchengeschichtsschreibung: Leben und Werk Albert Haucks (1845–1918) bis zu seinem Wechsel nach Leipzig 1889 (Th. Kaufmann / E. Mühlenberg)

Waschbüsch, Andreas: Muster theologischer Autoritätsstiftung bei Matthias Flacius Illyricus in seinen Magdeburger Publikationen der Jahre 1548/49 (Th. Kaufmann / R. Anselm)

Kath. Theol. Fak. der Universität Graz

Hintner, Anna: Heilsgeschichte in Kalenderdaten. Wie sich in der Gestaltung des Kalenders das Heilsverständnis der Kirche zeigt, dargestellt anhand der gregorianischen Kalenderreform (Philipp Harnoncourt / Hermann Haupt)

Hofer, Johann: Glaube und Sucht (Leopold Neuhold / Walter Schaupp)

Knauss, Stefanie: Transcendental Bodies. Überlegungen zur Bedeutung des Körpers für filmische und religiöse Erfahrung (Gerhard Larcher / Theresia Heimerl)

Lagger, Christian: Dienst. Kenosis in Schöpfung und Kreuz bei Erich Przywara SJ (Bernhard Körner / Karl M. Woschitz)

Papp, Tibor: Die Grundprinzipien der Christlichen Soziallehre in der westlichen und östlichen Theologie – Momente der gegenseitigen Befruchtung (Leopold Neuhold / Grigorios Larentzakis)

Penz, Isolde: Der Sehnsucht eine Erfüllung finden. Die Sehnsucht des Menschen nach dem Einssein mit dem Göttlichen in Mythos, Gnosis, Logos und bei Johannes (Karl M. Woschitz / Erich Renhart)

Pirker, Richard: Priesterliche Existenz. Karl Rahners Amtsverständis im Kontext von Theologie und Konzil (Bernhard Körner / Rainer M. Bucher)

Saenz, Jose Manuel: Der Heilige Stuhl und Franco. Vatikanischer Pragmatismus im Spanischen Bürgerkrieg (Maximilian Liebmann / Hugo Schwendenwein)

Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg

Blischke, Folker: Die Begründung und die Durchsetzung der Ethik bei Paulus (Udo Schnelle / Hermann von Lips / Friedrich W. Horn)

Moos, Peer Thorsten: Staatszweck und Staatsaufgaben in den protestantischen Ethiken des 19. Jahrhunderts (Klaus Tanner / Ulrich Barth / Reiner Anselm)

Neugebauer, Georg: Offenbahrung und Geschichte. Tillichs frühe Christologie vor dem Hintergrund seiner Schellingrezeption (Ulrich Barth / Klaus Tanner / Christian Danz)

Univ. Hamburg
FB Ev. Theol.

Gröhn, Constantin: Dieter Schnebel und Arvo Pärt – Theologische Implikationen ihrer Entwürfe neuer geistlicher Musik (Hans-Martin Gutmann / Wolfgang Grünberg)

Keitel, Hilma: „Dass doch ein Sinn erkennbar ist in all dem Geschehen" Wie Mitarbeiter aus Pflege und Medizin über Hoffnung reden – Anregungen für die Begegnung zwischen Kirche und Gesellschaft (Hans-Martin Gutmann / Jörg Dierken)

Landwehr, Heiko: Reziprozität von Religion und Gewalt – dargestellt an neueren Entwicklungen auf den Nord-Molukken/Indonesien (Olaf Schumann / Theodor Ahrens)

Schindehütte, Matti Justus: Zivilreligion als Verantwortung der Gesellschaft (Olaf Schumann / Klaus Hock)

Theol. Fak. der Ruprecht-Karls-Univ. Heidelberg

Bohnet, Michael: Der Auferstandene als der Erhöhte und seine beiden sichtbaren Himmelfahrten im lukanischen Doppelwerk (Klaus Berger / Gerd Theißen)

Glimpel, Christoph: Verifizieren oder Begreifen? Eine kritisch-konstruktive Auseinandersetzung mit dem theologischen Ansatz Wolfhart Pannenbergs (Heimo Hofmeister / Michael Plathow)

Hoh, Woo Jung: Theologie und Praxis der Diakonie in der SBZ und DDR 1945–1989. Das Erbe der Diakonie im geteilten Deutschland mit Perspektive auf das geteilte Korea (Christian Möller / Theodor Strohm)

Lessing, Hans: Missionarisches Wort und kolonialer Raum – Studien zur Archäologie des christlichen Universalanspruches unter besonderer Berücksichtigung der Missionstheologen von Ernst Troeltsch, Gustav Warneck und Martin Kähler (Theo Sundermeier / Michael Bergunder)

Rascher, Angela Beate: Christologie und Schriftauslegung im Hebräerbrief (Peter Lampe / Christian Strecker)

Zimmermann, Ulrich: Kinderbeschneidung und Kindertaufe. Exegetische, dogmengeschichtliche und biblisch-theologische Betrachtungen zu einem alten Begründungszusammenhang – unter Berücksichtigung dogmatischer und praktisch-theologischer Konsequenzen (Manfred Oeming / Jan Christian Gertz)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck

Corradi, Alessandro: Mons. Giuseppe Carraro, vescovo di Verona testimone ed esecutore del Concilio Vaticano II. (Karl Heinz Neufeld / Bernhard Kriegbaum)

Kovács, Dénes: „Die Hoffnung stirbt zuletzt ..." Sterbebegleitung als priesterliches Handeln. Ethische und pastorale Aspekte (Hans Rotter / Silvia Hell)

Lohin, Andriy: Die Abtreibungsproblematik in der Ukraine (Hans Rotter / Wolfgang Palaver)

Lumma, Olaf: Qui manducat carnem meam et bibit sanguinem meum. Theologische Implikationen der Gregorianischen Communio- Antiphonen de evangelio im Messproprium des Temporale (Reinhard Messner / Franz Karl Praßl)

Moling, Markus: Zeit und Ewigkeit nach Thomas von Aquin (Edmund Runggaldier / Josef Quitterer)

Peter, Teresa Maria: Von der Angst zu gehen und vom Gehen in der Angst. Angsterfahrungen als Herausforderung für theologisches Denken, Reden und Handeln (Matthias Scharer / Roman Siebenrock)

Pham, Ngoc Hai: Eucharistie als Koinonia im Licht der Anamnese, Epiklese und Prosphora (Lothar Lies / Reinhard Messner)

Pudota Rayappan, John: Who is Jesus Christ? – Indian Approaches. A Christological Study in the Context of Religions and Justice (Lothar Lies / Roman Siebenrock)

Steinmair-Pösel, Petra Maria: In einem neuen Licht ... Konturen einer dramatischen Gnadenlehre (Józef Niewiadomski / Roman Siebenrock)

Szulist, Janusz: Die personalistische Friedensethik von Johannes Paul II (Wolfgang Palaver / Stephan Leher)

Weinberger, Walter: Denn viele sind gerufen, aber nur wenige sind auserwählt ... Mt. 22,14 ... von der (Un-) Möglichkeit in der Kirche, Priester zu werden – in kirchenrechtlicher Sicht (Wilhelm Rees / Nikolaus Schöch)

Friedrich-Schiller-Univ. Jena
Theol. Fak.

Kessler, Martin: Der Theologe unter den Klassikern. Johann Gottfried Herder als Generalsuperintendent von Sachsen-Weimar (Volker Leppin / Martin Wallraff)

Institut für Ev. Theologie der Univ. Kassel

Clasen, Merle: „Wie hast du's mit der Religion" Studien zu Bertold Brecht, Kurt Weill und ihrer Dreigroschenoper (Christian Gremmels / Heinz Geuen)

Theol. Fak. der Univ. Leipzig

Griessmann, Gundula: *Arm und Reich* als Thema im Religionsunterricht (Helmut Hanisch / Wolfgang Ratzmann / Roland Biewald [Dresden])

Kutzner, Hans-Jürgen: Liturgie als Performance? (Wolfgang Ratzmann / Klaus Raschzok [Neuendettelsau] / Thomas Klie [Rostock])

Rotter, Angelika: Christian Gottlob Leberecht Großmann (1783–1857): Leben und Wirken des Gründervaters der Gustav-Adolf-Stiftung (Günther Wartenberg / Karl-Christoph Epting / Volker Leppin [Jena])

Toaspern, Huldreich David: Diakonisches Lernen. Eine Systematisierung (Helmut Hanisch / Jens Herzer / Heinz Schmidt [Heidelberg])

Kath.-Theol. Privatuniv. Linz

James, Niravath: Inculturation and Marriage Liturgy of the Indian Catholic Church (Ewald Volgger / Hanjo Sauer)

Univ. Luzern
Theol. Fak.

Brun, Markus: Actus purus principii caritative diligentis. Trinitarische Theologie bei Bonaventura (Helmut Hoping [Freiburg i. Br.] / Wolfgang W. Müller)

Müller, Martin: Die katholischen Pfarreien im Zürcher Oberland. Aspekte des Wiederaufbaus des kirchlichen Lebens nach der Reformation im 19. und 20. Jahrhundert (Markus Ries / Rafael Ferber)

Ottiger, Nicola: Gott im Menschen. Die Gnadentheologie von Ambroise Gardeil als Anstoss für heute (Wolfgang W. Müller / Markus Ries)

Schürmann, Hans: Kritik – Pragmatik – Pluralität. Der Ansatz von Michael Walzer und dessen Bedeutung für die Theologie (Edmund Arens / Rafael Ferber)

Johannes Gutenberg-Universität Mainz
FB 01 Kath. Theol. und Ev. Theol.
Kath. –Theol. Fakultät

Daub, Hans Friedrich: Die Stellvertretung Christi. Ein Aspekt des Gott-Mensch-Verhältnisses bei Dietrich Bonhoeffer (Bardo Weiß / Leonhard Hell)

Nebgen, Christoph: „Ingens martyrium non posse esse martyrem" – Missionarsberufungen nach Übersee in drei ausgewählten Provinzen der Deutschen Assistenz der Gesellschaft Jesu im 17. und 18. Jahrhundert (Johannes Meier / Michael Sievernich)

Plum, Anne-Madeleine: Adoratio Crucis in Ritus und Gesang. Die Verehrung des Kreuzes in liturgischer Feier und in zehn exemplarischen Passionsliedern (Ansgar Franz / Michael Sievernich)

Schlegel, Alexander: Die Identität der Person in der Ethik. Eine Darstellung und kritische Auseinandersetzung mit der Ethik Peter Singers und ihren bio- und wirtschaftsethischen Applikationen (Johannes Reiter / Arno Anzenbacher)

Phillipps-Univ. Marburg
FB Ev. Theol.

Bormuth, Daniel: Die Kirchentage in der Weimarer Republik (J. C. Kaiser / R.-U. Kunze [Karlsruhe])

Choi, Seog Yoon: Verhaltensanweisungen im Gericht – Struktur und Hintergründe von Ex 23, 1–9 (R. Kessler / E. Gerstenberger)

Gärtner, Judith: Jesaja 66 und Sacharja 14 als Summe der Prophetie – Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum Abschluß des Jesaja – und des Zwölfprophetenbuches (J. Jeremias / R. Kessler)

Koll, Julia: Körper beten. Eine gegenwärtige religiöse Praxis im Horizont der Leibphänomenologie von Hermann Schmitz (G.-M. Martin / U. Wagner-Rau)

Löffler, Roland: Protestanten in Palästina. Religionspolitik, Sozialer Protestantismus und Mission in den deutschen evangelischen und anglikanischen Institutionen des Heiligen Landes 1917–1939 (J. C. Kaiser / W. Ustorf [Birmingham])

Müller, Anna Karena: Zwischen Tradition und Auslegung – Die Möglichkeit der Rettung am Tag JHWHS nach dem Joelbuch (J. Jeremias / R. Kessler)

Sager, Dirk: Polyphonie des Elends. Psalm 9–10 im konzeptionellen Diskurs und literarischen Kontext (R. Kessler / J. Jeremias)

Schlarb, Cornelia: Tradition und Wandel. Die evangelisch-lutherischen Gemeinden in Bessarabien 1814–1940 (W. Hage / J.-Chr. Kaiser)

Schneider-Böklen, Elisabeth: „Amen, ja, mein Glück ist groß." Henriette Louise von Hayn (1724–1782) – eine Dichterin des Herrnhuter Pietismus (H. Schneider / J.C. Kaiser)

Suchanek-Seitz, Barbara: „So tut man nicht in Israel". Kommunikation und Interaktion zwischen höfischen Männern und Frauen in der Erzählung von der Thronnachfolge Davids (R. Kessler / E. Gerstenberger)

Ludwig-Maximilians-Univ. München
Kath.-Theol. Fak.

Akpabie, Anoumou Dosseh: Heilung in Afrika. Eine Auseinandersetzung mit den „Neuen Christlichen Bewegungen" am Beispiel Togo (Heinrich Döring / Stephan Leimgruber)

Bär, Matthias: Die Beziehungen des Münchener Görreskreises in das katholische England (1830 bis 1870) (Manfred Weitlauff / Martin Thurner)

Gerold, Thomas: Die Gotteskindschaft des Menschen. Die theologische Anthropologie bei George MacDonald (Peter Neuner / Armin Kreiner)

Hastetter, Michaela: „Horch! Mein Geliebter!" Die Wiederentdeckung der geistlichen Schriftauslegung in den Hoheliedvertonungen des 20. Jahrhunderts (Andreas Wollbold / Josef Wehrle)

Karl, Katharina: Jüngerschaft als Lebensprinzip von Kirche. Die missionarische Fraternität „Verbum Dei" – ein Charisma nimmt Gestalt an (Ehrenfried Schulz / Andreas Wollbold)

Knoepffler-Parsons, Rita: Madelaine Delbrêl. Das Aggiornamento der Demut in ihrem Leben und in ihren Schriften (Johannes Gründel / Andreas Wollbold)

Palic, Martin: Die Überlebensstrategie einer religiösen Minderheit im Südostbalkan. Dargestellt am Beispiel der kroatisch-katholischen Pfarreien Janjevo und Letnica (Ludwig Mödl / Andreas Wollbold)

Reischl, Theresia: Inflation der Heiligen?! Entwicklungen und Funktionen der Heiligenverehrung bis heute. Untersuchung über Stand und Formen im Stadtgebiet und der Region München. Praktische Beispiele für die Verwendung von Heiligen in der Pastoral (Ludwig Mödl / Stefan Samerski)

Schwarz, Bernadette-Gertrudis: Erfahrung in Begegnung. Zu Verstehen und Verortung von Erfahrung. Ein Beitrag zur katholisch-theologischen Diskussion anhand der christologischen Prolegomena Edward Schillebeeckx' (Peter Neuner / Konrad Hilpert)

Sonnenberg OSB, P. Beda Maria: Concipi in mentibus – Nasci de congregatione – Prodesse ad subditos. Das 64. Kapitel der regula S. Benedicti in der Exposicio in regulam S. Benedicti des Johannes von Kastl. Untersuchungen und Textedition (Ulrich Horst OP / Stephan Haering OSB)

Westfälische Wilhelms-Univ. Münster
Ev.-Theol. Fak.

Schinkel, Dirk: Die ‚Himmlische Bürgerschaft' als Ausdruck religiöser Integration und Abgrenzung in frühchristlichen Gemeinden. Untersuchung zu einem urchristlichen Sprachmotiv im 1. und 2. Jh. (Dietrich-Alex Koch / Folker Siegert)

Wöhrle, Jakob: Entstehung und Komposition der frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuches (Rainer Albertz / Karl-Friedrich Pohlmann)

Theol. Hochschule Augustana, Neuendettelsau

Gollwitzer-Voll, Woty: Christus Medicus – Heilung als Mysterium. Ein interdisziplinäres Forschungsprojekt in praktisch-theologischer Perspektive (Richard Riess / Michael Meyer-Blanck [Bonn] / Heribert Wahl [Trier])

Hiddemann, Frank: Site-specific Art im Kirchenraum. Eine Praxistheorie auf der Grundlage von Kunstarbeit in Kirchen in und um Erfurt in den Jahren 1997 bis 2003 (Klaus Raschzok / Michael Wermke [Jena])

Michel, Stefan: Gesangbuchfrömmigkeit und regionale Identität. Dargestellt am Beispiel der reußischen Herrschaften zwischen 1690 und 1922 (Klaus Raschzok / Wolfgang Ratzmann [Leipzig] / Ernst Koch [Jena])

Schödl, Albrecht: „Unsere Augen sehen nach dir". Dietrich Bonhoeffer im Kontext einer aszetischen Theologie (Klaus Raschzok / Peter Zimmerling [Leipzig])

Wiedemann, Wolfgang: „Act of Faith". Der Beitrag Wilfried Ruprecht Bions für eine Analytische Seelsorge (Richard Riess / Jürgen Ziemer [Leipzig])

Univ. Osnabrück
Institut für Kath. Theologie

Klekamp, Mareike: Humane Vorkernstadien – schutzlos! Präimplantationsdiagnostik in Deutschland aus Sicht der Katholischen Soziallehre (Manfred Spieker / Elmar Kos)

Küpper-Popp, Karolin: Agogisches Handeln in der Hospizbewegung und ihre Konzeptfundierung im Kontext Praktischer Seelsorge (Martina Blasberg-Kuhnke / Egon Spiegel)

Universität Paderborn
Institut Kath. Theologie

Kramer, Anne: Das Kino: Ort der Engel. Die Funktion von Engelsgestalten im Film (Peter Eicher / Bernhard Lang)

Univ. Passau
Kath.-Theol. Fak.

Cuffari, Anton: Judenfeindschaft in Antike und Altem Testament. Terminologische, historische und theologische Untersuchungen (Ludger Schwienhorst-Schönberger / Otto Schwankl)

Kern, Renate: „Theologie aus Erfahrung des Geistes Eine Untersuchung zur Pneumatologie Karl Rahners (Hermann Stinglhammer / Alois M. Kothgasser SDB [Salzburg])

Klinger, Bernhard: πάθει μάθος. Im und durch das Leiden lernen. Das Buch Ijob als Drama gelesen (Ludger Schwienhorst-Schönberger / Otto Schwankl)

Ndukaihe, Vernantius: Achievement as Value in the Igbo/African Identity: – The Ethics (in the Light of Christian Normative/Value Systems) (Peter Fonk / Albert-Peter Rethmann [Prag])

Ukeh, Chibuike: Spirit – Between Man and God (An Igbo-African Appreciation) (Hermann Stinglhammer / Margit Eckholt [Benediktbeuern])

Univ. Regensburg
Kath.-Theol. Fak.

Curra, GaetanoAntonio: Tommaso Campanella: Il logos Cristico: Via di rinnovamento e traguardo di universalità (Adam Seigfried)

Hallermayer, Michael: Text und Überlieferung des Buches Tobit (Armin Schmitt)

Hobelsberger, Hans: Jugendpastoral des Engagements. Eine praktisch-theologische Reflexion und Konzeption des sozialen Handelns Jugendlicher. (Konrad Baumgartner)

Karmann, Thomas: Meletius von Antiochien und die Anfänge des Neunizänismus. Untersuchungen zur Homilie des Meletius über Spr 8, 22 zum sog. Tomus ad Antiochenos, zum meletianischen Synodalbrief an Kaiser Jovian, zur pseud-athanasianischen Refutatio hypocriseos Meletii et Eusebii Samosatensis und zum kirchenpolitischen Umfeld dieser Texte (Andreas Merkt)

Lehner, Ulrich: Kant und die Vorsehung. Der Einfluss der deutschsprachigen protestantischen Schulphilosophie und -theologie auf die Providenzkonzeption Immanuel Kants (Ulrich G. Leinsle)

Lindner, Konstantin: In Kirchengeschichte verstrickt. Zur Bedeutung biographisch akzentuierter Zugänge für die Thematisierung kirchengeschichtlicher Inhalte im Religionsunterricht (Georg Hilger)

Sander, Stefan: Gott begegnet im Anderen. Der Diakon und die Einheit des sakramentalen Amtes (Erwin Dirscherl)

Schlögl-Flierl, Kerstin: Das Glück. Literarische Sensorien und theologisch-ethische Reaktionen. Eine historisch-systematische Annäherung an das Thema des Glücks (Herbert Schlögel)

Ev.-Theol. Fak.

Choi, Joo-Hoon: Das Konzept der Ur-Offenbarung bei Paul Althaus in seiner Bedeutung für die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen (Hans Schwarz / Thomas Kothmann)

Drubel, Stefan: Ökumenisch orientierte protestantische Profilbildung in der Europäischen Union – Historische Tendenzen, sich entwickelnde Strukturen und religionspädagogische Konzepte (Martin Bröking-Bortfeldt / Hans Schwarz)

König, Andrea: Medienethik aus theologischer Perspektive: Protestantismus und Medien (Martin Bröking-Bortfeldt / Hans Schwarz)

Sahayadoss, Santhosh J.: Martin Luther on Social and Political Issues: His Relevance for Church and Society in India (Hans Schwarz / Martin Bröking-Bortfeldt)

Univ. Rostock
Theologische Fakultät

Wedler, Esther-Maria: Splendor Veritatis. Hans Urs von Balthasars „Trilogie" als theologisch-ästhetische Antwort auf Herausforderungen der Moderne. Ein ökumenisches Gespräch (Udo Kern / Ulrich Kühn [Leipzig] / Josef Römelt [Erfurt])

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Salzburg

Francis, Sabukuttan: Principles of Bioethics. With a Special Reference to the Perspektives of H. Tristram Engelhardt Jr. (Werner Wolbert / Friedrich Schleinzer)

Givens, Ronald Ashley: Der Spender der Krankensalbung: Nur der Priester? Rechtsgeschichtliche Aspekte und geltendes Recht. (von Innozenz I. bis Benedikt XVI.) (Johann Paarhammer / Friedrich Schleizer)

Vosshenrich, Tobias: Anthropo Theologie. Überlegungen zu einer Theologie, die aus der Zeit ist (Gregor Maria Hoff / Hans-Joachim Sander)

Yombo, Gervais Protais: Karl Rahner und die Anonymen Christen in Makoua (Rep. Kongo -Brazzaville) (Hans-Joachim Sander / Friedrich Schleizer)

Theol. Fak. der Univ. Trier

Endriss, Stefan: Homo religiosus = homo aestheticus? Ein Vergleich zwischen den Ästhetiken von Sören Kierkegaard und Hans Urs von Balthasar (Manfred Scheuer / Werner Schüßler)

Eberhard Karls Univ. Tübingen
Kath.-Theol. Fak.

Bentele, Katrin: Ethische Aspekte der regenerativen Medizin am Beispiel von Morbus Parkinson (Dietmar Mieth / Ottmar Fuchs)

Bonnah, George K. A.: The Holy Spirit as a Narrative Factor in the Acts of The Apostels (Michael Theobald / Walter Groß)

Gründig, Konrad: Mission im Wandel – ein Paradigma für Kirche und Gemeinde heute (Ottmar Fuchs / Albert Biesinger)

Hudelmaier, Ulrike: „zu verkünden und zu heilen." Entwurf eines Handlungsmodells zur Stärkung der gemeindlichen Diakonie (Ottmar Fuchs / Michael Theobald)

Kirschner, Martin: Kirche – Zeugin Gottes in der Gesellschaft. Theologische und sozialwissenschaftliche Reflexion zur Sozialgestalt des christlichen Gotteszeugnisses in der Spätmoderne (Peter Hünermann / Thomas Freyer)

Kistner, Peter: Glaubenspluralität – Glaubenswahrheit. Zur Frage eines katholischen Wahrheitskriteriums (Bernd Jochen Hilberath / Thomas Freyer)

Lorenz, Dominik: Phänomenologie der Liebe als Phänomenologie der Freiheit. Ein Vergleich der trinitätstheologischen Denkmodelle Gisbert Greshakes und Alexandre Ganzoczys aus strukturphänomenologischer Perspektive (Bernd Jochen Hilberath / Thomas Freyer)

Maier, Clemens: Kollektives Arbeitsrecht in der katholischen Kirche. Der Dritte Weg im Spannungsfeld von Dienstgemeinschaft und Leitungsgewalt (Richard Puza / Bernd Jochen Hilberath / Hammer)

Morein, Elmar: Officium ecclesiasticum et universitas personarum. Bestimmung des Rechtsinstituts Amt (Richard Puza / Bernd Jochen Hilberath)

Ev.-Theol. Fak.

Abraham, Martin Reinhold: Evangelium und Kirchengestalt. Erwägungen zum reformatorischen Kirchenverständnis (O. Bayer / G. Hennig)

Bayer, Joachim: Werner Elerts apologetisches Frühwerk (V. Drehsen / H.-M. Müller)

Bester, Dörthe: „Mein Herz ist wie Wachs" (Ps 22,15). Studien zu den Körperbildern in den Individualpsalmen am Beispiel von Psalm 22 und verwandten Texten (B. Janowski / H.-D. Neef)

Eberhardt, Dorothea Gönke: JHWH und die Unterwelt. Spuren einer Kompetenzausweitung JHWHs im Alten Testament (B. Janowski / E. Blum)

Kim-Rauchholz, Mihamm: Das Motiv der μετάνοια bei Lukas (H.-J. Eckstein / H. Lichtenberger)

Reinert, Andreas: Die Salomofiktion. Studien zu Komposition und Struktur des Koheletbuches (B. Janowski / H.-D. Neef)

Pilnei, Oliver: Wie entsteht christlicher Glaube? Untersuchungen zur Glaubenskonstitution in der hermeneutischen Theologie bei Rudolf Bultmann, Ernst Fuchs und Gerhard Ebeling (E. Herms / H.-J. Eckstein)

Wendte, Martin: „Gottmenschliche Einheit bei Hegel". Rekonstruktion und Kritik von Hegels Verständnis der Personeneinheit Christi als absoluter Vermittlung im Horizont eines trinitarischen Gottesbegriffs (Chr. Schwöbel / E. Herms)

Kath.-Theol. Univ. Wien

Brahtz, Werner Christoph: „mit meinem Gott überspringe ich Mauern". Maximilian Keller (1880–1933). Ein Großstadtapostel wird Bischof (Floridus Röhrig / Paul Michael Zulehner)

Heizer, Judith: „Es fühlt sich überhaupt nicht nach Liebe an." Eine qualitativ-empirische Studie zu Theodizee, Gottesbeziehung und Gottesbild im Gespräch mit Krebskranken (Paul Michael Zulehner / Günter Virt)

Kos, August: Begegnung am Krankenbett. Eine pastoralpsychologische Untersuchung am Geriatriezentrum Am Wienerwald (Paul Michael Zulehner / Roman Kühschelm)

Kóvács, Ákós: Entidiotisierung. Kirchliche Intelligenz ins Ungarn. Idiótátlanítás. Egyházi értelmiség Magyarországon (Andras Máté-Tóth / Paul Michael Zulehner)

Lintner, Martin: Eine Ethik des Schenkens in theologischer Perspektive. Von einer anthropologischen zu einer theologisch-ethischen Deutung der Gabe und ihrer Aporien (Günter Virt / Josef Weismayer)

Margoni-Kögler, Michael: Die Perikopen im Gottesdienst bei Augustinus. Ein Beitrag zur Erforschung der liturgischen Schriftlesung in der frühen Kirche (Martin Klöckener / Georg Braulik)

Markic, Tomislav: Frieden ist Werk der Gerechtigkeit. Der Einsatz der kroatischen katholischen Bischöfe für den Frieden im Krieg in Kroatien (1991–1995) (Paul Michael Zulehner / Ingeborg Gerda Gabriel)

Martinovich, Vladimir: Mitgliedschaft in der Weißrussischen Orthodoxen Kirche nach dem Kommunismus (Paul Michael Zulehner / Rudolf Prokschi)

Moser, Maria Katharina: Opfer – eine politische und theologische Kategorie zwischen Affirmation und Ablehnung. Feministisch – ethische Analysen (Christa Schnabl / Johann Reikerstorfer)

Ogunbanwo, Lawrence Oluwawole John: Being born a Yoruba and becoming a Christian: A Negerian attempt at liturgical inculturation of Yoruba initation rites in reference to catholic rites of initiation after the Second Vatican Council (Hans-Jürgen Feulner / Hans Hödl)

Rappert, Wolfgang Michael Maria: Das Recht der Kirche von Griechenland in Theorie und Praxis. Eine theolgisch-ekklesiologische Untersuchung (Ernst Christoph Suttner / Karl-Heinz Frankl)

Taschl-Erber, Andrea: Maria Magdala – Erste Apostolin? Eine Symbolfigur im Spiegle sich wandelnder Kontexte (Roman Kühschelm / Bertram Stubenrauch)

Weninger, Michael: Europa ohne Gott? Die Europäische Union und der Dialog mit den Religionen, Kirchen du Weltanschauungsgemeinschaften (Ingeborg Gerda Gabriel / Günter Virt)

Winkler, Georg: Suizid: Verneinung der Sinnfrage? Christliche Seelsorge und Suizid: Der Existenzanalytisch-logotherapeutische Entwurf Frankls für die Praxis und Theorie der Seelsorge an Suizidgefährdeten (Paul Michael Zulehner / Giselher Guttmann)

Kirchliche Hochschule Wuppertal

Brandau, Robert: Innerbiblischer Dialog und dialogische Mission. Der Dialog mit dem Judentum und der missionarische Auftrag der Kirche (Bertold Klappert / Friedrich Huber)

Choi, Jin-Kyoung: Das Erziehungsdenken des Theologen Johann Amos Comenius. Die Didactica magna (1657) und die Pampaedia (posthum) im Vergleich unter Berücksichtigung der neueren deutschsprachigen Comius-Forschung (Christine Reents / Günter Ruddat)

Gäbel, Georg: Wir haben einen Hohenpriester im Himmel. Untersuchungen zur Kulttheologie des Hebräerbriefes und ihren religionsgeschichtlichen Kontexten (Klaus Haacker / Martin Karrer)

Kaszó, Gyula: Gefängnisseelsorge in Ungarn. Historische, systematisch-pastoralpsychologische und theologische Perspektiven (Michael Klessmann / Günter Ruddat / Dávid Nemeth, [Budapest])

Lenzig, Udo: Das Wagnis der Freiheit. Der Freiheitsbegriff im philosophischen Werk von Hans Jonas aus theologischer Perspektive (Johannes von Lüpke / Christian Link)

Melchior, Christoph: „Kommt zu Christus!" Die Predigten von Emil Hasenburg, Pfarrer Hückeswagen 1928–1949, als Spiegel der Zeitgeschichte (Manfred Schulze / Hellmut Zschoch)

Quaas, Anne Kathrin: Evangelische Filmpublizistik 1948–1968. Beispiel für das kulturpolitische Engagement der evangelischen Kirche in der Nachkriegszeit (Hellmuth Zschoch / Michael Klein)

Suh, Byung-Yong: Lex Spirituals. Iwands Verständnis des Gebotes im Gespräch mit Luther, Calvin und Barth (Bertold Klappert / Hellmut Zschoch)

Wagner, Thomas: Gottes Herrschaft. Eine Analyse der Denkschrift Jes 6,1 – 9,6 (Siegfried Kreuzer / Hans Jochen Boecker)

Univ. Würzburg
Kath.-Theol. Fak.

Emmerich, Karin: Machtverhältnisse in einer Dreiecksbeziehung. Die Erzählung von Abigajil, Nabal und David in 1 Samuel 25. Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung (Theodor Seidl / Maria Häusl)

Ikwuagwu, Onwumere Ambrose: Initiation in African Traditional Religion. A systematic symbolic analysis with special reference to aspects of Igbo Traditional Religion in Nigeria (Otmar Meuffels / Winfried Haunerland)

Mbogu, Nicholas Ibeawuchi: Christology and Religious Pluralism: A review of John Hick's Theocentric Model of Christology and the emergence of African Inculturation Christologies (Otmar Meuffels / Francis X. D'Sa)

Prokopf, Andreas: Religiosität Jugendlicher. Zwischen Tradition und Konstruktion. Eine qualitativ-empirische Studie auf den Spuren korrelativer Konzeptionen (Hans-Georg Ziebertz / Gerhard Droesser)

Univ. Zürich
Theol. Fak.

Hunziker, Andreas: Das Wagnis des Gewöhnlichen. Ein Versuch über den Glauben im Gespräch mit Ludwig Wittgenstein und Stanley Cavell (Ingolf U. Dalferth)

Rondez, Pascale: Alltägliche Weisheit? Untersuchung zum Erfahrungsbezug von Weisheitslogien in der Q-Tradition (Hans Weder)

Habilitationen im akademischen Jahr 2005/2006 an der Kath.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster

Grümme, Bernhard: Vom Anderen eröffnete Erfahrung. Neubestimmung des Erfahrungsbegriffs in der Religionsdidaktik (Udo Fr. Schmälzle / Jürgen Werbick)

Lüning, Peter: Der Mensch im Angesicht des Gekreuzigten. Untersuchungen zum Kreuzesverständnis von Erich Przywara, Karl Rahner, Jon Sobrino und Hans Urs von Balthasar (Harald Wagner / Dorothea Sattler)

Habilitationen im akademischen Jahr 2005/2006

Theol. Fak. der Univ. Basel

Plüss, David: Gottesdienst als Textinszenierung – Perspektiven einer performativen Ästhetik des Gottesdienstes

Phil.-Theol. Hochschule der Salesianer Don Boscos Benediktbeuern

Engel, Ulrich: Die Krise der Repräsentation als Krise der theologischen Rationalität (Lothar Bily / Guido Vergauwen [Fribourg] / Michael Eckert [Tübingen])

Riegger, Manfred: Wie sehen Kinder und Jugendliche die Entstehung der Welt? Weltbild und Schöpfungsverständnis von Kindern und Jugendlichen (Jaques Schepens / Ehrenfried Schulz / Fritz Weidmann [Augsburg])

Humboldt-Univ. Berlin

Du Toit, David S.: Der abwesende Herr. Narrative und geschichtstheologische Strategien im Markusevangelium zur Bewältigung der Abwesenheit des Auferstandenen (Cilliers Breytenbach / Lindemann [Kirchliche Hochschule Bethel] / Ulrich Luz [Universität Bern])

Zimmermann, Christiane: Die Namen des Vaters. Studien zu ausgewählten frühchristlichen Gottes-bezeichnungen (Cilliers Breytenbach / Hans-Gebhard Bethge / Hermann von Lips [Halle-Wittenberg]

Ruhr-Univ. Bochum
Ev.-Theol. Fak.

Jochum-Bortfeld, Carsten: Die Verachteten stehen auf. Widersprüche und Gegenentwürfe des Markusevangeliums zu den Menschenbildern seiner Zeit (Peter Wick / Klaus Wengst)

Rheinische Friedrich-Wilhelms-Univ. Bonn
Kath.-Theol. Fak.

Leonhard, Clemens: The Jewish Pesach and the origins of the Christian Easter. Open questions in current research (Albert Gerhards / Heinzgerd Brakmann)

Reichardt, Michael: Endgericht durch den Menschensohn? Zur eschatologischen Funktion des Menschensohnes im Markusevangelium (Rudolf Hoppe / Hans-Jürgen Findeis)

Schwindt, Rainer: Gesichte der Herrlichkeit. Eine exegetisch-traditionsgeschichtliche Studie zur paulinischen und johanneischen Christologie (Rudolf Hoppe / Hans-Jürgen Findeis)

Ev.-Theol. Fak.

Kretzschmar, Gerald: Kirchenbindung. Praktisch-theologische Aspekte zur Kirchlichkeit in der Moderne (Michael Eberhardt Hauschildt / Reinhard Schmidt-Rost)

Neijenhuis, Jörg Hartmut: Gottesdienst als Text. Eine Untersuchung in semiotischer Perspektive zum Glauben als Gegenstand der Liturgiewissenschaft (Michael Meyer-Blanck / Reinhard Schmidt-Rost)

Volp, Ulrich: Die Würde des Menschen. Ein Beitrag zur Entwicklung der Anthropologie in der Alten Kirche (Wolfram Kinzig / Günter Bader)

Friedrich-Alexander-Univ. Erlangen-Nürnberg
Ev.-Theol. Fak.

Westerhoff, Matthias: Das Paulusverständnis des Liber graduum (C. Brennecke)

Theol. Fak. der Albert-Ludwig-Univ. Freiburg

Justenhoven, Heinz-Gerhard: Internationale Schiedsgerichtbarkeit zwischen ethischer Norm und Rechtswirklichkeit (Eberhard Schockenhoff / Norbert Glatzel)

Müller, Andreas Uwe: Christlicher Glaube und historische Kritik. Maurice Blondel und Alfred Loisy im Ringen um das Verhältnis von Schrift und Tradition (Hansjürgen Verweyen / Albert Raffelt / Markus Enders)

Kath.-Theol. Fak. Georg-August-Univ. Göttingen

Steudel, Annette: Ohne Titel (G. Kratz / F. Wilk / È. Puech)

Kath. Theol. Fak. der Universität Graz

Wustmans, Hildegard: Balancieren statt ausschließen. Eine Ortsbestimmung von Frauenritualen in der Religions- und der Pastoralgemeinschaft der Kirche (Teresa Berger / Rainer M. Bucher / Basilius Groen / Franz Weber)

Theol. Fak. der Ruprecht-Karls-Univ. Heidelberg

Haigis, Peter: Das Selbstverständnis der evangelischen Kirche in einer pluralistischen Gesellschaft. Überlegungen zu den Bedingungen einer pluralismusfähigen Ekklesiologie (Wilfried Härle / Michael Welker)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck

Greiner, Ulrike: Publizierte Einzelbeiträge aus Sammelbänden und Zeitschriften sowie Herausgeberschaften Greiners (Roman Siebenrock / Rudolf Englert [Essen] / Martin Jäggle [Wien] / Norbert Mette [Dortmund])

Guggenberger, Wilhelm: Die List der Dinge. Sackgassen der Wirtschaftsethik in einer funktional differenrierten Gesellschaft (Herwig Büchele / Stephan Leher / Franz Segbers [Marburg] / Georges Enderle [University of Notre Dame, USA])

Friedrich-Schiller-Univ. Jena
Theol. Fak.

Gemeinhardt, Peter: Sancta simplicitas? Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung (Volker Leppin / Martin Wallraff [Basel] / Walter Ameling)

Popkes, Enno Edzard: Das Menschenbild des Thomasevangeliums: Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte frühchristlicher und gnostischer Anthropologie (Karl-Wilhelm Niebuhr / Martin Wallraff [Basel] / Jörg Frey [München])

Rieger, Hans-Martin: Theologie als Funktion der Kirche. Eine systematisch-theologische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Kirche in der Moderne (Michael Trowitzsch / Martin Leiner / Michael Beintker [Münster])

Univ. Luzern
Theol. Fak.

Fresacher, Bernhard: Kommunikation in Soziologie und Theologie. Problematisierung eines Leitbegriffs theologischer Theoriebildung im Ausgang vom Zweiten Vatikanischen Konzil (Edmund Arens / Wolfgang W. Müller / Rudolf Stichweh)

Philipps-Univ. Marburg
FB Ev. Theol.

Breul, Wolfgang: Landesherrlicher Pietismus. Hallesche Generalreform und pietistische Neuordnung in der Grafschaft Waldeck (H. Schneider / J. Chr. Kaiser)

Hartenstein, Judith: Charakterisierung im Dialog. Die Darstellung von Maria Magdalena, Petrus, Thomas und der Mutter Jesu im Johannesevangelium vor Hintergrund anderer frühchristlicher Traditionen (A. Standhartinger / F. Avemarie)

Vogel, Lothar: Das zweite Regensburger Religionsgespräch von 1546. Politik und Theologie im Spannungsfeld zwischen Verständigungsversuch und Selbstbehauptung (H. Schneider / W. E. Winterhager)

Ludwig-Maximilian-Univ. München
Kath.-Theol. Fak.

Breitsameter, Christof: Individualisierte Perfektion. Vom Wert der Werte und ihrer theologischen Relevanz (Johannes Gründel / Konrad Hilpert / Ludwig Nieder)

Grichting, Pfr. Martin: Das Verfügungsrecht über das Kirchengut auf den Ebenen von Diözese und Pfarrei. Eine kirchenrechtsgeschichtliche Untersuchung mit rechtssystematischer Auswertung (Winfried Aymans / Stephan Haering OSB)

Kleinschwärzer-Meister, Birgitta: „In allem auf Christus hin orientieren". Überlegungen zum „theologischen Stellenwert" der Rechtfertigungslehre in ökumenischer Absicht (Peter Neuner / Gerhard Rottenwöhrer)

Ev.-Theol. Fak.

Roser, Traugott: Spiritual Care. Ethische, organisationale und spirituelle Aspekte der Krankenhausseelsorge. Ein praktisch-theologischer Zugang (Ulrich Schwab / Trutz Rendtorff)

Roth, Ursula: Die Theatralität des Gottesdienstes (Wolfgang Steck / Ulrich Schwab)

Voigt, Friedemann: Vermittlung im Streit. Konzepte theologischer ‚Vermittlung' in den Schulen Schleiermachers und Hegels am Beispiel der ‚Theologischen Studien und Kritiken' und der ‚Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik' (Friedrich Wilhelm Graf / Trutz Rendtorff)

Westfälische Wilhelms-Univ. Münster
Ev.-Theol. Fak.

Friedrichs, Lutz: Unterwegs zu einer praktisch-theologischen Hermeneutik der Gegenwart (Christian Grethlein / Wilfried Engemann)

Kottsieper, Ingo: Wort und Wörter. Studien zum Alten Testament und seiner Umwelt (Rainer Albertz / Karl-Friedrich Pohlmann)

Eberhard Karls Univ. Tübingen
Kath.-Theol. Fak.

Hoff, Johannes: „Quomodo signis ... sit utendum". Fundamentaltheologie als semiologische Propädeutik christlicher Mystik nach Nikolaus von Kues. (Michael Eckert / Dietmar Mieth)

Hübenthal, Christoph: Christliche Sozialethik. Versuch einer freiheitsanalytischen und handlungsreflexiven Grundlegung. (Dietmar Mieth / Johannes Brachtendorf)

Nitsche, Bernhard: Dreiklang der Wirklichkeit. Systematische Skizzen zur Gotteslehre in interreligiöser Perspektive. Ein Dialog mit dem kosmotheandrischen Denken Raimon Panikkars. (Bernd Jochen Hilberath / Karl-Josef Kuschel)

Ev.-Theol. Fak.

Riede, Peter: Vom Erbarmen zum Gericht. Die Visionen des Amosbuches (Am 7–9*) und ihr literatur- und traditionsgeschichtlicher Zusammenhang (B. Janowski / E. Blum)

Haizmann, Albrecht: Indirekte Homiletik. Kierkegaards Predigtlehre in seinen Reden (V. Drehsen / F. Schweitzer)

Kirchliche Hochschule Wuppertal

Knieling, Reiner: Konkurrenz in der Kirche. Praktisch-theologische Untersuchungen zu einem Tabu (Michael Klessmann / Günter Ruddat)

Univ. Würzburg
Kath.-Theol. Fak.

Heil, Stefan: Strukturprinzipien religionspädagogischer Professionalität – Eine empirisch-religionspädagogische Untersuchung der Schlussmodi bei Religionslehrerinnen und Religionslehrern in der Unterrichtsinteraktion als Grundlage einer Berufstheorie professionellen Handelns (Hans-Georg Ziebertz / Erich Garhammer)

Univ. Zürich
Theol. Fak.

Grotefeld, Stefan: Selbstbeschränkung? Religiöse Überzeugungen im liberalen Staat (Johannes Fischer)

Schuele, Andreas Kurt: Der Prolog der hebräischen Bibel. Literar- und theologiegeschichtliche Studien zur Urgeschichte (Gen 1–11) (Konrad Schmid)

Stoellger, Philipp: Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer Categoria non Grata (Ingolf U. Dalferth)