0 9. MRZ 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 „Conciliengeschichte" 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 antichristliche 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. (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, 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