THEOLOGISCHE REVUE

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

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

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

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

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

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

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

Laetare Jerusalem. Festschrift zum 100jährigen Ankommen der Benediktinermönche auf dem Jerusalemer Zionsberg, hg. v. Nikodemus C. Schnabel OSB (Stefan Böntert)

Exegese AT . . . . . Sp. 115

Klawans, Jonathan: Purity, Sacrifice, and the Temple. Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism (Henning Graf Reventlow)

Exegese NT . . . . . Sp. 117

Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, hg. v. Jörg Frey / Jens Schröter (Knut Backhaus)

Garbe, Gernot: Der Hirte Israels. Eine Untersuchung zur Israeltheologie des Matthäusevangeliums (Roland Deines)

Unterwegs mit Paulus. Otto Kuss zum 100. Geburtstag, hg. von Josef Hainz (Hubert Frankemölle)

Dogmatik . . . . . Sp. 125

La missione teologica di Hans Urs von Balthasar. Atti del Simposio internazionale di Teologia in occasione del centesimo anniversario della nascita di Hans Urs von Balthasar, Lugano 2–4 marzo 2005, hg. v. André-Marie Jerumanis / Antonio Tombolini (Manfred Lochbrunner)

Schmidt-Leukel, Perry: Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen (Edmund Arens)

Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 132

Herms, Eilert: Phänomene des Glaubens. Beiträge zur Fundamentaltheologie (Christoph Böttigheimer)

Hofmann, Peter: Die Bibel ist die Erste Theologie. Ein fundamentaltheologischer Ansatz (Edmund Arens)

Kermani, Navid: Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte (Klaus von Stosch)

Kirchengeschichte / Patrologie . . . . . Sp. 138

Brockmann, Thomas: Die Konzilsfrage in den Flug- und Streitschriften des deutschen Sprachraumes: 1518–1563 (Gury Schneider-Ludorff)

Engelbert, P. Pius: Consuetudines Castellenses, VIII

Engelbert, P. Pius: Consuetudines Castellenses, XLIII (Klaus Ganzer)

Ibn Sab'în: Die Sizilianischen Fragen. Arabisch Deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Anna Akasoy (Wolfgang Beinert)

Ultramontanismus. Tendenzen der Forschung, hg. v. Gisela Fleckenstein / Joachim Schmiedl (Klaus Unterburger)

200 Jahre Reichsdeputationshauptschluß. Säkularisation, Mediatisierung und Modernisierung zwischen Altem Reich und neuer Staatlichkeit, hg. v. Harm Klueting (Klaus Unterburger)

Uthemann, Karl-Heinz: Christus, Kosmos, Diatribe. Themen der frühen Kirche als Beiträge zu einer historischen Theologie (Ernst Dassmann)

Praktische Theologie . . . . . Sp. 150

Aigner, Maria Elisabeth / Findl-Ludescher, Anna / Prüller-Jagenteufel, Veronika: Grundbegriffe der Pastoraltheologie (Tobias Kläden)

Glania, Beate: Zuhören verwandelt. Ein pastoralpsychologischer Beitrag zur Telefonseelsorge auf bibeltheologischer und personzentrierter Grundlage (Tobias Kläden)

Kürzeder, Christoph: Als die Dinge heilig waren. Gelebte Frömmigkeit im Zeitalter des Barock (Ehrenfried Schulz)

Ökumene . . . . . Sp. 154

Berger, Klaus: Glaubensspaltung ist Gottesverrat. Wege aus der zerrissenen Christenheit (Peter Neuner)

„Bonhoeffer weiterdenken ..." Zur theologischen Relevanz Dietrich Bonhoeffers (1906–1945) für die Gegenwart, hg. v. Andreas Klein / Matthias Geist (Konrad Raiser)

Turunen, Maija: Faith in the Heart of Russia. The Religiosity of Post-Soviet University Students (Heiko Overmeyer)

Philosophie . . . . . Sp. 160

Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation. Nord- und Ostmitteleuropa, hg. v. Helmut Holzhey / Wilhelm Schmidt-Biggemann (Ernst Feil)

Pieper, Josef: Über die Tugenden. Klugheit – Gerechtigkeit – Tapferkeit – Maß (William J. Hoye)

Schupp, Franz: Geschichte der Philosophie im Überblick. Bd 1: Antike, Bd 2: Christliche Antike, Mittelalter und Bd 3: Neuzeit (Robert Jan Berg)

Westerhorstmann, Katharina: Selbstverwirklichung und Pro-Existenz. Frausein in Arbeit und Beruf bei Edith Stein (Waltraud Herbstrith)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 169

Bibliographie . . . . . Sp. 171

Theologische Fragen im christlich-islamischen Verhältnis
Eine aktuelle Standortbestimmung*

von Hansjörg Schmid

Islam ist zu einem der Leitthemen des 21. Jh.s geworden. Er steht im Zentrum politischer Diskurse wie sozialwissenschaftlicher Debatten. Diese tragen zu einer Differenzierung bei gegenüber einer Position, die alle im Kontext mit Muslimen auftretenden Ereignisse im ursächlichen Zusammenhang mit der Religion sieht. Wie positioniert sich christliche Theologie in diesen Debatten auch angesichts eines wachsenden Selbstbewusstseins der Religionswissenschaft und einer entstehenden universitären islamischen Theologie in Deutschland? Überlässt sie das Thema Islam ihren konfessionell ungebundenen Nachbarwissenschaften? Und worin könnte ein spezifisch theologischer Beitrag liegen?

Zunächst ist festzustellen, dass trotz einer wachsenden Zahl von Publikationen die Erforschung christlich-islamischer Beziehungen in der Theologie im deutschsprachigen Raum strukturell schwach verankert ist und sich durch die Streichung von Lehrstühlen weiter verschlechtert hat. Das beschriebene Symptom hängt auch mit der religionstheologischen Verortung und dem theologischen Selbstverständnis zusammen: Gehört die Beschäftigung mit dem Islam zum Grundbestand christlicher Theologie oder handelt es sich um eine Art Kür, die man gegebenenfalls bleiben lassen kann?

Gegenstand dieses Beitrags sind „theologische Fragen im christlich-islamischen Verhältnis". Gleich zu Beginn ist hierbei eine Differenz zu benennen: Theologie ist ein christlicher Begriff, der im Islam kein unmittelbares Pendant hat, aber inzwischen auch von Musli-

* Ich danke PD Dr. Ulrike Bechmann, Dr. Abdullah Takım, Prof. Dr. Anthony O'Mahony und Alan Ball vom Verlag Melisende dafür, dass sie mir Manuskripte bzw. Druckfahnen bereits kurz vor der Drucklegung zur Verfügung gestellt haben. Für Auskünfte zu den verschiedenen Dialogprojekten danke ich ferner P. Piet Horsten WV, Dr. David Marshall, Prof. Dr. Andreas Bsteh SVD, Dr. Michael Ipgrave und John Flannery.

LS BS: Theol A 010

men breit verwendet wird. Hier soll zunächst von Theologie in Abgrenzung zu praktischen und politischen Fragen die Rede sein, auch wenn die Grenzen oft fließend sind.[1] Welches theologische Profil sich im Gespräch mit Muslimen als sinnvoll erweist, soll auch eine der Leitfragen der folgenden Überlegungen sein. Ziel dieses Beitrags ist eine aktuelle Standortbestimmung. Diese geht schwerpunktmäßig vom deutschsprachigen Raum und seinen europäischen Nachbarländern aus. Sie erhebt aber auch dort in keiner Weise den Anspruch, flächendeckend zu sein. Eine regionale Eingrenzung mag im Zeitalter der Globalisierung obsolet erscheinen; aber geht man davon aus, dass die Klärung theologischer Fragen einen konkreten Beitrag zum Zusammenleben leistet und dass Theologie in hohem Maße kontextuell geprägt ist, dann ist eine pragmatische Eingrenzung – wenn auch mit gezielten Grenzöffnungen – sicherlich sinnvoll.

Obgleich die christlichen Konfessionen je verschieden geprägte Perspektiven auf den Islam haben, ist zu beobachten, dass die Debatten inzwischen vielfach konfessionenübergreifend geführt werden. Im Folgenden werden daher Beiträge katholischer, evangelischer und anglikanischer Theologen berücksichtigt. Orthodoxe Ansätze wären ein eigenes, nicht weniger lohnenswertes Thema.[2] Die regionale Einschränkung und der Ausgangspunkt einer christlichen Perspektive bringen es auch mit sich, dass zumeist außerhalb von Europa zu lokalisierende islamische Initiativen (wie z. B. der jordanischen Ahl al-Bait-Foundation) zu theologischen Gesprächen hier nicht Gegenstand der Betrachtung sind.[3]

Zunächst soll es, beginnend mit religionstheologischen Entwürfen, um innerchristliche Perspektive auf den Islam gehen (1. und 2.), dann um mögliche islamische Gesprächspartner (3.) und schließlich um dokumentierte theologische Gespräche zwischen Christen und Muslimen (4.). Die dadurch zu erreichende mehrfache Standortbestimmung endet mit der Frage nach dem theologischen Profil und Elementen einer Agenda (5.).

1. Islam im Kontext religionstheologischer Diskussionen

Religionstheologische Entwürfe sind dadurch gekennzeichnet, dass sie von einem übergreifenden Frageinteresse ausgehen und erst in zweiter Linie auf das Verhältnis des Christentums zu konkreten anderen Religionen zu sprechen kommen. Hier werden zwei wichtige Exponenten der jüngsten Diskussion herausgegriffen und ihre den Islam thematisierenden Abschnitte vorgestellt.

a) Auf der Suche nach Kriterien für die Beurteilung des Islams

Ziel eines von Reinhold Bernhardt und Perry Schmidt-Leukel herausgegebenen Sammelbandes zur interreligiösen Urteilsbildung ist eine interreligiöse Kriteriologie jenseits von Selbstbestätigung und Relativismus.[4] Es finden sich dort gegensätzliche Positionen in der Frage, ob es auch einen gewissermaßen externen Standpunkt für Kriterien gibt (so Armin Kreiner und Klaus von Stosch) oder ob Kriterien nur aus der Tradition einer Religion heraus entwickelt werden können, zugleich aber über diese hinaus Geltung beanspruchen (so die im Folgenden vorgestellten Autoren). Im ersten Teil des Bdes geht es u. a. darum, ob es Beurteilungskriterien gibt, die in mehreren Religionen anerkannt werden können. Reinhold Bernhardt entwickelt aus dem christlichen Glauben heraus die „Polarität von Freiheit und Liebe" als „Doppelkriterium zur Beurteilung religiöser Phänomene" (71) und sucht dann nach Anschlussmöglichkeiten in Hinduismus, Buddhismus und Islam. „Besonders in der medinensischen Periode der Koranentstehung wurde die Liebe Allahs stark betont." Entscheidend für die Menschen sei es, „sich in Freiheit und Liebe auf Gottes Willen einzulassen" (87). Aber werden hier nicht christliche Zentralbegriffe in einem islamischen Sprachfeld aufgesucht und zu schnell, ohne weitere Erkundungen dieses Sprachfeldes, bewertet? Vergleichbar mit Bernhardts Vorgehen sind Michael Hüttenhoffs gnadentheologische Überlegungen, die u. a. nach einer Skizze zur Gnade im Koran (111f.) in der Formulierung des folgenden religionstheologischen Kriteriums enden: „Eine religiöse Einstellung kann nur dann angemessen sein, wenn sie im Verhältnis zu Gott bzw. der letzten Wirklichkeit den unbedingten Vorrang des Geschehenlassens vor dem aktiven Handeln anerkennt." (119) Wieder kann man fragen: Wird dies auch dem Islam gerecht? Müsste neben einer Auflistung koranischer Belege nicht auch untersucht werden, welcher Stellenwert der Gnade sowie der Dialektik von Freiheit und Prädestination im Islam zukommt? Möglicherweise ist dann auch die aus Hüttenhoffs Darstellung mögliche Schlussfolgerung neu zu diskutieren, dass der Islam zu den religiösen Auffassungen gehört, von denen „sachlich zwingend die Abgrenzung" (120) geboten ist, da die Gnade nicht bedingungslos ist (112). Bernhardt verweist in seinem Beitrag sicher zu Recht darauf, dass die Kriterien selbst Gegenstand des Dialogs sein müssen und „eher als Referenzen und Leitvorstellungen denn als scharfkantige Maßstäbe" (95) dienen, womit einem zu hohen Anspruch Grenzen gesetzt werden.

Im zweiten Teil des Bdes werden die Überlegungen zur Kriterienfrage anhand konkreter interreligiöser Diskurse durchgeführt. Andreas Renz kommt in seinem Beitrag nach einer ausführlichen Diskussion christlicher wie islamischer Positionen und dem Verweis auf das „kriteriologische Sondergut" beider Religionen (Christologie und Soteriologie bzw. Letztgültigkeit Muhammads und des Korans) zu dem Ergebnis, „1) das Bekenntnis zu dem einen, transzendenten, sich offenbarenden und barmherzigen Gott sowie 2) das an der Würde jedes Menschen orientierte ethische Handeln als gemeinsame inhaltliche und universale Kriterien" (209) vorzuschlagen. Damit ist eine Kurzformel des Gemeinsamen benannt, die apologetische Zuschreibungen (172–175) und unbrauchbare Kriterien (201–203) überwindet. Aber wie weit trägt diese? Wie Renz selbst darstellt, wird Monotheismus im Islam anders und sogar im Widerspruch zum christlichen Gottesverständnis entfaltet (206); auch Ethik hat im Islam andere Akzente.[5]

Die verschiedenen Beiträge sind von einem differenzierten hermeneutischen Bewusstsein und Zurückhaltung geprägt. Im Ergebnis ist festzuhalten, dass die gewählten Kriterien der Gefahr nicht ganz entgehen, entweder unterbestimmt (so die gemeinsamen Kriterien bei Renz mit einem dialogisch-konsensorientierten Ansatz,[6] was jedoch durch das „kriteriologische Sondergut" wieder ein gutes Stück aufgewogen wird) oder überbestimmt (bei Bernhardt und Hüttenhoff) zu sein. Darüber hinaus stellt sich die Frage, ob auf kurze Formeln gebrachte Kriterien der Komplexität von Religionen überhaupt gerecht werden können.

b) Komplementarität von Christentum und Islam?

Aus der Pluralismusdiskussion, die derzeit weniger heftig geführt wird als noch vor Jahren, ragt Perry Schmidt-Leukels Entwurf pluralistischer Religionstheologie heraus, der hier nicht im Gesamten, sondern nur in seinen Bezügen zum Islam gewürdigt werden kann.[7] Schmidt-Leukel betont, dass die Position vieler Vertreter einer pluralistischen Religionstheologie aus konkreten interreligiösen Dialogen entstanden ist (166f.). So widmet er sich neben den anderen Weltreligionen auch den christlich-islamischen Beziehungen im Dreischritt „historische Belastungen" – „inklusivistische Öffnungen" – „pluralistische Perspektiven" (349–396). In seinem Entwurf spielt die Wandlungsfähigkeit und Interpretationsbedürftigkeit von Glaubenssätzen eine zentrale Rolle. Damit ist eine islamische Anfragen aufnehmende Formulierung von Trinität und Inkarnation möglich: Trinität und Inkarnation werden als Ausdruck der Offenbarung des ei-

[1] In dialogischen Beziehungen zum Islam ist hier der „Dialog des theologischen Austauschs" unter Spezialisten gemeint („Dialog und Verkündigung" Nr. 42). Vgl. dazu *Ludger Kaulig*, Ebenen des christlich-islamischen Dialogs. Beobachtungen und Analysen zu den Wegen einer Begegnung (Christentum und Islam im Dialog 3), Münster 2004, 79f. (vgl. dazu die Rez. in ThRv 101 [2004], 421–424).

[2] Vgl. dazu *Johannes Oeldemann*, Orthodoxe Theologen im interreligiösen Dialog mit dem Judentum und dem Islam, in: Cath(M) 57 (2003), 193–206; *Damaskénos Papandreu*, Le dialogue de l'Eglise orthodoxe avec le Judaïsme et l'Islam. Expériences de conflit, de réconciliation et de coexistence, in: *Maria Brun / Wilhelm Schneemelcher* (Hg.), Eucharisteria. Festschrift für Damaskinos Papandreou, Athen 1996, 343–356; *Grégorios D. Ziakas*, Possibilities of Cooperation and Participation in the Dialogue for Peace and Freedom between Christians and Muslims on the Eve of the Third Millennium, in: *Irini Tsamadou-Jacoberger* (Hg.), Mélanges offerts à Astérios Argyriou, Paris 2000, 377–397.

[3] Als in Deutschland entstandenes Buch an der Grenze zwischen Wissenschaft und Praxis ist hier zu nennen: *MUREST Multireligiöse Studiengruppe* (Hg.), Handbuch interreligiöser Dialog, Köln 2006.

[4] *Reinhold Bernhardt / Perry Schmidt-Leukel* (Hg.), Kriterien interreligiöser Urteilsbildung, Zürich 2005.

[5] Vgl. dazu z. B. *Groupe de recherches islamo-chrétien*, Ces Écritures qui nous questionnent. La Bible & le Coran, Paris 1987, 137.

[6] Diesen Aspekt des Ansatzes trifft letztlich analoge Kritik wie das Projekt Weltethos; vgl. z. B. *Eberhard Schockenhoff*, Brauchen wir ein neues Weltethos? Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt, in: ThPh 70 (1995), 224–244.

[7] *Perry Schmidt-Leukel*, Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 2005.

nen Gottes verstanden (383). Dabei bekommt die „Theozentrik Jesu" besonderes Gewicht (382).[8] Außerdem ist Schmidt-Leukels Zugang zum Islam dadurch geprägt, dass er die Eigenständigkeit islamischer Positionen würdigt: so z. B. die Ethik des Korans (385). So wird das Ziel verfolgt „bei voller Wahrnehmung der Unterschiede nach einer möglichen Komplementarität der darin zutage tretenden Einsichten [zu fragen]" (389, vgl. auch 385). Berechtigterweise wird dies hier zunächst als vorsichtige Frage formuliert, da eine so weitgreifende Aussage letztlich eine Metaperspektive voraussetzen würde.[9] Die Stärke des Gedankens der Komplementarität liegt darin, anderes nicht gleich nivellierend normativ nach eigenen Maßstäben zu beurteilen.

Schmidt-Leukel ist bemüht, die Nähe beider Religionen aufzuweisen. Mit Wilfred Cantwell Smith formuliert er: „Und wenn ein ‚Christ' jemand ist, der Christus nachfolgt und verehrt, dann sind auch Muslime immer schon Christen gewesen." (381) Umgekehrt spricht er sich für die christliche Anerkennung Muhammads als Prophet aus (375f, 388). Muslime verbinden damit jedoch in der Regel eine Anerkennung des Korans als letztgültige Heilsbotschaft und einen Gehorsam gegenüber den Weisungen Muhammeds, was Schmidt-Leukel mit seinen Aussagen sicher nicht bezweckt. Dem Anliegen einer ernsthaften Berücksichtigung des Islams in der christlichen Theologie lässt sich auch ohne eine so weitreichende Aussage Rechnung tragen.[10] Und ist es wirklich angemessen, Muslime, die Jesus zwar als Prophet verehren, nicht jedoch in der Weise, wie Christen es tun, als „Christen" zu bezeichnen? In seiner Diskussion des Inklusivismus stellt Schmidt-Leukel das Prinzip auf: „[…] die Hetero-Interpretation muss sich auf die Auto-Interpretation beziehen." (153) Aber gewinnt hier nicht die bewertende Hetero-Interpretation gegenüber der Sprache des Selbstverständnisses ein Übergewicht? So zeigt sich an diesen Stellen, dass für Schmidt-Leukels Sicht des Islams sein übergreifendes pluralistisches Modell erkenntnisleitend ist, das in der Darstellung auch vorausgeht (163–304). Raum für interreligiösen Dissens bleibt in seinem Entwurf recht wenig.

c) Fazit: Von der Metaperspektive zur Relation

Es handelt sich bei den vorgestellten Beispielen um Reflexionen, die ihre religionsphilosophische und fundamentaltheologische Bedeutung haben, aber nur begrenzt unmittelbar zur Verhältnisbestimmung von Islam und Christentum beitragen. Erfreulich ist jedoch, dass sich Vertreter religionstheologischer Ansätze auch den konkreten interreligiösen Relationen widmen. Was man von beidem zum Ausgangspunkt macht, ist letztlich eine Frage der Entscheidung. Bei einem Interesse an der konkreten theologischen Verhältnisbestimmung von Christentum und Islam trägt jedoch möglicherweise der hier teilweise auch begangene induktive Weg mehr aus als der deduktive. Wie von den Autoren mehrfach betont wird, handelt es sich jeweils um „Hypothesen", die auf kommunikative Prüfung und Bewährung angewiesen sind. Dies kann nur in Gesprächen mit Vertretern der verschiedenen Religionen geschehen. Wird diese Einsicht ernst genommen, müsste auch ein Weg konturiert werden, wie und in welchem Rahmen die Hypothesen überprüft werden sollen und welche Konsequenzen im Fall einer Ablehnung gezogen würden. Ein grundsätzliches Interesse, einen solchen Weg zu gehen, wird von den Autoren jedoch signalisiert.[11]

2. Ansätze zu einer spezifischen christlichen Theologie des Islams

Ekkehard Wohlleben geht in seiner Darstellung ökumenischer Religionstheologie von „besonderen heilsgeschichtlichen Bezügen zu Judentum und Islam" aus und formuliert als Postulat: „Das Christentum bedarf deshalb einer *spezifischen* Theologie des Judentums und des Islams."[12] Aufgabe einer solchen Theologie ist es, Judentum und Islam aus christlicher Sicht zu würdigen, und zwar nicht nur als Sonderfälle einer allgemeinen Religionstheologie, sondern in ihren spezifischen Beziehungen zum Christentum. Die biblisch vorgegebene heilsgeschichtliche Sonderstellung Israels hat die Formulierung christlicher Theologien des Judentums erleichtert. Mit der Einordnung des religionsgeschichtlich auf das Christentum folgenden Islam tut sich christliche Theologie schwerer, da der Islam weder dem Judentum entspricht noch einfach den „Völkern" zuzuordnen ist. Wie kann diese Sonderstellung des Islams theologisch erfasst werden? Welche konkreten hermeneutischen Konsequenzen ergeben sich daraus für die theologische Verhältnisbestimmung von Christentum und Islam?

a) Die Ismaelverheißung als Anknüpfungspunkt für eine Zuordnung des Islams

Thomas Naumann greift einen Einzelaspekt aus dem Abrahamskomplex heraus: Ismael, der in der christlichen und der jüdischen Tradition zu einem Abgrenzungssymbol gegenüber dem Islam und einer Feindmetapher wurde, wobei christlicherseits immer wieder auf Gal 4,30 Bezug genommen wurde.[13] Mit einer unvoreingenommenen Lektüre der alttestamentlichen Ismael-Texte stellt er heraus, dass Ismael nach Gen 25,12–18 Stammvater transjordanischer Völker ist und nach Gen 17,20 (vgl. 21,20; 16,10) mit Isaak in einer gemeinsamen Konzeption des Bundes steht. In der Konsequenz „muss sich eine christliche Theologie auch der Frage nach der Realisierung der dem Abraham gegebenen Ismael-Verheißung stellen"[14]. Reizvoll ist der Gedanke, dass der Islam mit Ismael eine biblische Verankerung finden könnte, weshalb Naumann auch das Anliegen formuliert, „in Treue zur eigenen biblischen Überlieferung zu einem erneuerten Verhältnis der Geschwisterlichkeit mit Muslimen zu kommen"[15].

Auf diese Weise wird der Islam in die alttestamentliche Heilsverheißung eingeschlossen, womit ihm jedoch ein biblisches Konzept übergestülpt wird. Die unauflösbare Diskrepanz zwischen biblischer und koranischer Deutung bleibt bestehen: Die islamische Aneignung Abrahams in der Gestalt von Ibrahim erfolgte ohne Bezug auf die biblische Ismael-Verheißung;[16] jegliches Erwählungsdenken ist dem Islam fremd. Es handelt sich eher um eine eigene islamische Fundierung in Abraham als darum, dass die Muslime sich zu Erben des biblischen Abrahams erklären würden. Dennoch schaffen die Ismael-Texte der Genesis Raum für den Islam, der gewissermaßen an biblische Leerstellen anknüpft, die einen Rezeptionsspielraum eröffnen. Auch wenn Naumann ein verengtes genealogisches Schema sprengt, verbleibt er letztlich doch im genealogischen Rahmen, welcher den rezeptionsgeschichtlichen Diskrepanzen nur begrenzt Rechnung tragen kann.[17] Die Tragekraft der von Naumann erarbeiteten Brücke bleibt daher begrenzt. Sicherlich eignet sie sich zur Überwindung von Feindbildern, nicht aber dazu, ein Nebeneinander von Judentum, Christentum und Islam theologisch zu legitimieren.

b) Das Paradigma der abrahamischen Religionen

Für die Neuorientierung des Zweiten Vatikanischen Konzils gegenüber dem Islam spielte Abraham eine zentrale Rolle. Die Redeweise von den „abrahamischen Religionen" gehört inzwischen zum Allgemeingut interreligiöser Dialoge. Da damit nicht selten Unterschiede der jeweiligen Abrahams-Konzeptionen übergangen werden, wurde inzwischen mehrfach Skepsis gegenüber diesem Paradigma laut.[18] Ulrike Bechmann stellt in ihrer Habil.schrift die Frage, ob

[8] Auch wenn Schmidt-Leukel hierbei zu Recht auf Ergebnisse der neutestamentlichen Exegese verweist, ist fraglich, ob man damit der Breite und Pluralität neutestamentlicher Christologie Rechnung trägt. Eine ganze Reihe neutestamentlicher Aussagen wie 1Joh 5,20 werden im Blick auf Muslime anstößig bleiben.

[9] Das pluralistische Modell insgesamt betrachtet Schmidt-Leukel als plausible Hypothese (185, 187, 480).

[10] Anders Schmidt-Leukel: „Doch hält sich die interreligiöse Lernbereitschaft auf der Basis inklusivistischer Grundannahmen in engen Grenzen." (489)

[11] Vgl. *Reinhold Bernhardt / Perry Schmidt-Leukel*, Zur Einführung, in: *dies.*, Kriterien (s. Anm. 4), 7–17, 17.

[12] *Eckkehard Wohlleben*, Die Kirchen und die Religionen. Perspektiven einer ökumenischen Religionstheologie (Kirche – Konfession – Religion 48), Göttingen 2001, 399 (Hervorhebung H.S.).

[13] Vgl. *Thomas Naumann*, Die biblische Verheißung für Ismael als Grundlage für eine christliche Anerkennung des Islam?, in: *Andreas Renz / Stephan Leimgruber* (Hg.), Lernprozess Christen Muslime. Gesellschaftliche Kontexte – Theologische Grundlagen – Begegnungsfelder, Münster 2002, 152–170; *ders.*, Ismael. Abrahams verlorener Sohn, in: *Rudolf Weth* (Hg.), Bekenntnis zu dem einen Gott?, Neukirchen-Vluyn 2000, 70–89; *ders.*, Streit um Erbe und Verheißung? Der Fall Ismaels in der Genesis und in der christlichen Rezeptionsgeschichte, in: *Joachim Kügler* (Hg.), Impuls oder Hindernis? Mit dem Alten Testament in multireligiöser Gesellschaft, Münster 2004, 107–123.

[14] *Naumann*, Verheißung (s. Anm. 13), 167.

[15] *Ders.*, Streit (s. Anm. 13), 122f. Vgl. auch 108.

[16] Anders akzentuiert *ders.*, Ismael (s. Anm. 13), 85: „Wenn der arabische Prophet Muhammad und die muslimische Gemeinschaft ca. 1000 Jahre später die Ismaelverheißung als für sich geltend reklamiert […]."

[17] Darin sieht er jedoch „einen Raum, in dem es neben Nähe und Gemeinsamkeit auch Fremdheit und Konfliktpotentiale gibt und geben kann" (*ders.*, Verheißung [s. Anm. 13], 169).

[18] Vgl. *Friedmann Eißler*, Abrahamische Ökumene – eine Option?, in: ThBeitr 36 (2005), 173–187; *Stefan Schreiner*, Erlösung und Heil – menschliches

das Abraham-Paradigma eine tragfähige Basis für den Dialog zwischen den monotheistischen Religionen darstellt.[19] Nach einer Untersuchung der Eigenständigkeit und Vielschichtigkeit von alttestamentlichen, neutestamentlichen, frühjüdischen und islamischen Abrahamsüberlieferungen kommt sie zu folgendem Ergebnis: „‚Abraham' erweist sich als eine Chiffre, die auf unterschiedliche Traditionsgründe verweist. Der Name wird zum ‚Synonym' für beziehungsstrukturelle und inhaltliche Polysemien, ja Antinomien. Die gemeinsame Namenssemantik täuscht aus dieser Perspektive über die Differenz zwischen den religiösen Identitäten hinweg."[20] Abraham ist also eher eine Figur der Differenzen als der Einheit, da er in verschiedenen Kontexten für ganz verschiedene Identitätskonstruktionen herhalten muss, die immer auch Abgrenzungen beinhalteten. Entsprechend ist auch das Gemeinsamkeiten herausstellende Paradigma abrahamischer Religionen eine kontextuelle Identitätsbildung mit der Intention, Differentes zusammenzufügen, indem Teilidentitäten zu einer interreligiösen Gesamtidentität verbunden werden (Kap. 7.1.7.).

Die Pointe der Arbeit liegt darin, dass trotz einer Ablehnung dieser so interpretierten Position Abraham dennoch für interreligiös bedeutungsvoll gehalten wird. Dies gelingt durch einen Schritt zurück hinter das Paradigma der abrahamischen Religionen: „Sie [die Abraham bzw. Ibrahim-Tradition, H.S.] ist dann aber nicht mehr tragende Basis, sondern bestärkende Stütze und differente Matrix." (49) Abraham ist somit nicht mehr gemeinsames Begründungsmotiv, bleibt aber Gegenstand des Dialogs. Ohne Konsensdruck kann Abraham zu einem Beispiel werden, anhand dessen Differenzen wie Gemeinsamkeiten zwischen den Religionen sichtbar werden. Grundlegend für den Umgang mit Differenzen ist die Anerkennung der Anderen als Andere, wie sie in den Menschenrechten ihren Ausdruck findet und sich auch schöpfungstheologisch begründen lässt. Damit ist Abraham letztlich ein Thema des interreligiösen Gesprächs wie viele andere. Bechmann entwirft schließlich anhand von Abraham ein komplexes Modell der Zuordnung der Religionen, welches die Vielfalt verschiedener Verhältnisbestimmungen und Kontextualität ernst nimmt und sich nicht auf eine exklusivistische oder inklusivistische Formel reduzieren lässt (Kap. 7.1.1.–7.1.5.).

Angesichts dieses Entwurfs stellt sich die Frage, in welchem Verhältnis die verschiedenen mit Abraham verbundenen Identitätsbildungen zueinander stehen. Werden Widersprüche nicht relativiert, wenn das abrahamische Paradigma in die Reihe historischer, mit Abraham verbundener Identitätskonstruktionen eingeordnet wird? Können auch die einzelnen Traditionen bis heute handlungsleitend sein oder sind letztlich immer gegenwärtige Haltungen entscheidend, wobei dann wiederum die Frage nach deren Ableitung aus den Glaubensüberlieferungen zu stellen ist? Mit einer anderen Grundeinstellung zum Dialog als der der Vf.in ließen sich andere oder gar gegensätzliche Folgerungen aus dem textlichen Befund ableiten. Bleibt am Ende also nur die Folge, dass man nicht darüber hinauskommt, die Vielfalt möglicher heutiger Lektüren festzustellen und zu beschreiben?

c) Islam als Wirkungsgeschichte des Christentums

Hans Zirker weigert sich, sich einem der gängigen religionstheologischen Modelle anzuschließen und will die religionstheologische Frage bewusst offen lassen.[21] Er verortet den Islam religionsgeschichtlich als Reflex auf dogmengeschichtliche Auseinandersetzungen im Christentum, der von daher auch für die Beurteilung der Dogmengeschichte Relevanz hat: „Denn der Islam gehört mit zur Geschichte des Christentums; er ist – obwohl für das Christentum eine ‚andere' Religion – zugleich doch auch ein Element von dessen Identität."[22] Damit stellt der Islam für Zirker eine „eigenständige Religion in der Wirkungsgeschichte von Judentum und Christentum"[23] dar, die in der christlich-theologischen Reflexion berücksichtigt werden muss. Eine zentrale Rolle spielt dabei der Koran, dessen Lektüre Zirker als religionstheologisch vorrangige Aufgabe betrachtet: „So aber wirft er [der Koran, H.S.] auf die biblischen Texte ein neues Licht, verstärkt vielleicht deren Bedeutungen, verschärft die Aufmerksamkeit, weist Alternativen auf und weckt Fragen, schafft jedenfalls Spielräume einer beziehungsreicheren Lektüre, bei der es nicht immer um ‚wahr' oder ‚falsch' geht, sondern auch um wechselnde Perspektiven und verschiedene, je für sich achtenswerte Sinnkonstruktionen."[24] Als konkrete Beispiele für solche Lektüren führt Zirker die islamische Kritik an Christologie und Trinität aus, die auf der mangelnden Überzeugungskraft christlicher Dogmen beruhe.[25]

Das Modell der Wirkungsgeschichte ist nicht zuletzt aus sprachwissenschaftlichen Gründen sinnvoll, gehört doch die Rezeption zu Sprachäußerungen dazu.[26] Aber welche Kriterien gibt es zu entscheiden, ob ein Aspekt der Wirkungsgeschichte berücksichtigenswert ist oder nicht doch möglicherweise auf Missverständnissen beruht? Zirker sieht die islamische „Nachgeschichte" in Entsprechung zur jüdischen „Vorgeschichte" des Christentums. Ein Problem ergibt sich dadurch, dass die jüdische Vorgeschichte im Neuen Testament qualifiziert und gewürdigt wird, die islamische Nachgeschichte hingegen nicht, so dass beide nicht symmetrisch betrachtet werden können. Bei Zirkers Ansatz handelt es sich letztlich um ein offenes intertextuelles und rezeptionstheoretisches Modell, in dem es zunächst kein Falsch- oder Missverstehen gibt, sondern nur unterschiedliche Perspektiven. Das theologische Urteil bleibt dabei zunächst offen. Zirker verbindet religionsgeschichtliche Erkenntnisse und theologisches Interesse, wobei der Übergang von der religionsgeschichtlichen zu einer möglichen theologisch normativen Ebene nicht ganz klar konturiert wird. Da es noch viele andere Formen der Wirkungsgeschichte bis hin zur modernen Religionskritik gibt,[27] stellt sich auch die Frage, wieso der islamischen Wirkungsgeschichte eine derart zentrale Bedeutung zukommt. Mit Spannung kann man jedoch weitere Erprobungen von Zirkers Konzept erwarten.

d) Fazit: Von der Selbstreflexion zum Dialog

Die drei vorgestellten Modelle konvergieren darin, dass sie weitgehend Differentem und Gemeinsamem gerecht werden. Sie sind von Zurückhaltung und dem Bemühen geprägt, der anderen Religion nicht ein inadäquates Modell überzustülpen. Bei Naumann und Zirker handelt es sich dennoch nur um in eine Richtung begehbare Brücken zum Islam, denn es ist zu bezweifeln, dass Muslime Verheißungserben der Bibel oder Wirkungsgeschichte des Christentums sein wollen, was beides ihrem Selbstanspruch nicht Genüge leisten würde.[28] Auch wenn gerade der Begriff „Wirkungsgeschichte", der

Verlangen und göttliches Angebot. Intertextuelle Spuren in Bibel und Koran, in: *Hansjörg Schmid / Andreas Renz / Jutta Sperber* (Hg.), Heil in Christentum und Islam. Erlösung oder Rechtleitung? (Hohenheimer Protokoll 61), Stuttgart 2004, 15–37, 33–37; *Jon D. Levenson*, The Conversion of Abraham to Judaism, Christianity, and Islam, in: *Hindy Najman / Judith H. Newman* (Hg.), The Idea of Biblical Interpretation. Essays in Honor of James L. Kugel, Leiden 2004, 3–40.

[19] Vgl. *Ulrike Bechmann*, Abraham und die Anderen, Münster 2007, bes. Kap. 7.

[20] *Dies.*, Abraham – Beschwörungsformel oder Präzisierungsquelle? Bibeltheologische und religionswissenschaftliche Untersuchungen zum Abrahamsparadigma im interreligiösen Dialog, in: *Rainer Zimmer-Winkel* (Hg.), Viele Väter Abraham, Berlin 2006, 33–50, 47. Vgl. auch *dies.*, Die vielen Väter Abraham. Chancen und Grenzen einer dialogorientierten Abrahamsrezeption, in: *Kügler*, Impuls (s. Anm. 13), 125–150.

[21] Vgl. *Hans Zirker*, Vom Islam lernen? Zur Herausforderung des christlichen Selbstverständnisses, in: *Hansjörg Schmid / Andreas Renz / Jutta Sperber* (Hg.), Herausforderung Islam. Anfragen an das christliche Selbstverständnis (Hohenheimer Protokoll, 60), Stuttgart ^{2}2005, 27–50, 28: „Wer den Wert der Religionen und ihr Verhältnis zueinander so global und prinzipiell zu bestimmen weiß wie diese Religionstheorien, für den ist die Beachtung konkreter Sachverhalte eine nachgeordnete Angelegenheit, die auf das fundamentale Urteil keinen wesentlichen Einfluss mehr hat." Vgl. auch *ders.*, Der Koran. Zugänge und Lesarten, Darmstadt 1999, 188. Kritisch zu dieser Position Zirkers äußert sich *Andreas Renz*, Der Mensch unter dem Anspruch Gottes. Offenbarungsverständnis und Menschenbild des Islam im Urteil gegenwärtiger christlicher Theologie, Würzburg 2002, 289f.

[22] *Hans Zirker*, Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderung, Düsseldorf 1993, 36 (überarbeitete Online-Fassung in: http://duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DerivateServlet/Derivate-14166). Vgl. auch 26, 35f., 41 sowie das gesamte Kap. „Die Verdrängung der eigenen Wirkungsgeschichte" (55–59).

[23] *Ders.*, Vom Islam lernen? (s. Anm. 21), 36.

[24] Ebd., 43f. Formulierungen wie „vielleicht", „nicht immer" und „sondern auch" deuten darauf hin, dass Zirker sich nicht eindeutig festlegen will. Vgl. auch *ders.*, Koran (s. Anm. 21), 15, 25, 189.

[25] *Ders.*, Vom Islam lernen? (s. Anm. 21), 40–43. Hier wäre zu fragen, wie sich möglicherweise moderne Dogmenkritik mit islamischer Kritik verbindet.

[26] Vgl. z. B. *Hans Robert Jauss*, Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik, Frankfurt 1991.

[27] So sieht Zirker im Islam auch eine Form von Religionskritik am Christentum. Vgl. *Hans Zirker*, Religionskritik, Düsseldorf ^{3}1985, 15 (auch in: http://duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DerivateServlet/Derivate-11097).

[28] Zirker betont auch, dass es ihm in erster Linie um christliche Selbstreflexion geht, die nicht notwendig auf islamisches Einverständnis angewiesen ist (vgl. *ders.*, Vom Islam lernen? [s. Anm. 21], 29; *ders.*, Koran [s. Anm. 21],

eine Abhängigkeit des Islams vom Christentum nahelegt, für muslimische Ohren schwierig sein mag, könnte die Tatsache, dass sich der Islam auf christliche Dogmenstreitigkeiten bezieht, auf Zustimmung stoßen.[29] Unterschiedliche Bewertungen der Wirkungsgeschichte in den beiden Religionen werden bestehen bleiben. Das stellt vor die methodische Frage, inwieweit christliche Sichtweisen und Modelle zum Islam einer interreligiösen Zustimmung bedürfen oder auch unabhängig davon ihre Berechtigung haben. Sicherlich besteht hier weiterer Forschungsbedarf. Dabei könnte eine Leitfrage lauten, welche Erkenntnisse im christlich-jüdischen Verhältnis sich modifiziert auf das christlich-islamische Verhältnis übertragen lassen.[30] Bechmanns Untersuchung deutet schließlich darauf hin, dass heutige Optionen möglicherweise besser als Glaubenstraditionen den Willen zum Dialog und Wege des Dialogs motivieren können.[31] In Bezug auf Bechmanns wie auf Zirkers Position stellte sich schließlich die Frage nach Kriterien zur Bewertung einer dort jeweils aufgezeigten Deutungsvielfalt, wofür sich möglicherweise wiederum aus den zu Beginn vorgestellten religionstheologischen Diskussionen Anregungen gewinnen ließen.

3. Muslimische Gesprächspartner

Die beiden vorausgehenden Teile haben jeweils zum Ergebnis geführt, dass die Bewährung der theologischen Entwürfe im interreligiösen Gespräch ein entscheidender Faktor ist, was Assaad Kattan einmal klar auf den Punkt gebracht hat: „Denn im Unterschied zur Rede *über* die Muslime scheint das Gespräch *mit* Muslimen insofern wissenschaftlich notwendig zu sein, als es uns ermöglicht, unsere konzeptuelle Welt im Blick auf den Islam immer wieder zu verifizieren."[32] Soll der Dialog mehr als ein Gedankenspiel sein, geht es also nicht nur um einseitig entworfene theologische Konzepte, sondern auch um konkrete christlich-muslimische Gespräche und ihre Rahmenbedingungen. Diese Gespräche können nur gelingen, wenn es entsprechende Partner gibt. Im Folgenden sollen wichtige Rahmenbedingungen diskutiert und der Blick auf das mögliche islamische Gegenüber gerichtet werden.

a) Innermuslimische Pluralität

Bei der Suche nach Gesprächspartnern stellt sich dabei die Frage, wie der innermuslimischen Pluralität und Vielstimmigkeit Rechnung zu tragen ist. Dass der Islam strukturell anders verfasst ist und über keine den Kirchen vergleichbaren autoritativen Strukturen verfügt, verschärft das Problem. So besteht zunächst die Gefahr, dass christliche Theologen nur Selbstbestätigung in der anderen Religion suchen und gewissermaßen einen Islam als Wunschbild konstruieren, das nur die Kehrseite zur Polemik und zum Gegenbild früherer Tage darstellt. Christian Troll wirft daher Andreas Renz vor, verschiedene innerislamische Traditionsstränge und Spannungen nicht ausreichend zu berücksichtigen und nur deshalb zu seinen „Annäherungsaussagen" zu kommen.[33] Eine entsprechende Anfrage ließe sich auch an Perry Schmidt-Leukel richten, der gezielt eine Reihe muslimischer Pluralisten als seine Gesprächspartner auswählt, ohne ein breiteres Spektrum anderer Richtungen zu berücksichtigen.[34] Ist ein solches Vorgehen legitim?

Einen Ausweg aus den mit der innermuslimischen Pluralität verbundenen hermeneutischen Problemen gibt es letztlich nicht. Wichtig ist ein Bewusstsein für die Pluralität auf beiden Seiten.[35] Indem man die innere Pluralität der jeweiligen Religion anerkennt, sind letztlich auch verschiedene Positionen der Zuordnung von Islam und Christentum möglich, was wiederum die mit jeweils verschiedenen Anliegen verbundenen Vorgehensweisen von Renz und Schmidt-Leukel legitimiert. Entsprechend zur Differenz zwischen Kirche und wissenschaftlicher Theologie finden sich auch Differenzen auf islamischer Seite. So können auch einzelne muslimische Theologen eine gewisse Avantgardefunktion gegenüber ihren Glaubensgemeinschaften einnehmen, die von diesen noch einzuholen ist. Es ist jedoch wichtig, kein Urteil von außen zu fällen, wer die „wahren Muslime" sind.[36] Eine gezielte „Förderung" bestimmter islamisch-theologischer Richtungen von außen, von der immer wieder die Rede ist, hat sicher ihre Berechtigung; sie kann jedoch schnell in eine normative Fremdbestimmung umschlagen. Die Auswahl der Gesprächspartner und islamischen Positionen hängt letztlich mit den Zielen des Dialogs zusammen: Wenn es primär um wissenschaftlichen Fortschritt geht, kann es sinnvoll sein, auch möglicherweise isolierte Einzelpositionen als Gegenüber zu wählen. Zielt man stärker auf gesellschaftliche Veränderung, dann spielt die Rezeption theologischer Positionen in der jeweiligen Glaubensgemeinschaft und die Anknüpfung der Gesprächspartner an den Mainstream-Diskurs eine zentrale Rolle. Solche Überlegungen werden allerdings bislang selten explizit berücksichtigt.

b) Wechselseitige Kenntnisse

Damit Dialog mehr ist als Selbstdarstellung und das Lernen vom anderen real wird, sind bei den Beteiligten Kenntnisse nicht nur der eigenen, sondern auch der anderen Religion wichtig.[37] So wird in der GRIC-Charta das Prinzip vertreten, dass jeder der Mitwirkenden eine ausreichende Kenntnis der anderen Religion haben und sich in seinen persönlichen Arbeiten mit beiden Religionen beschäftigen muss.[38] Insbesondere christliche Pioniere des Dialogs wie Kenneth Cragg, Wilfred Cantwell Smith und Robert Caspar betrieben intensive Islamstudien. Aber auch prominente muslimische Denker wie Sayyid Ahmad Khan und Isma'il al-Faruqi haben sich intensiv mit dem Christentum beschäftigt.[39] Während zumindest eine ganze Reihe christlicher Theologen durch Islamstudien zum Dialog motiviert werden, fehlt es dagegen leider vielfach an Muslimen, die mit einer entsprechenden Intensität das Christentum studieren, woraus sich eine gewisse Asymmetrie ergibt.

Als eine der wenigen derzeitigen Ausnahmen ist der Iraner Hamid Kasiri zu erwähnen, der sich mit bibelhermeneutischen Fragen beschäftigt hat.[40] Auf ein bemerkenswertes Interesse stießen die christlichen Dialogansätze von einzelnen Theologen wie von kirchenamtlicher Seite bei Mahmut Aydin[41], Attaulah Siddiqui[42], Mahmoud

25). Bechmann geht hingegen vom konkreten Dialog aus (vgl. *dies.*, Abraham – Beschwörungsformel [s. Anm. 20], 33f.).

[29] Dies je mehr eine historische Betrachtungsweise angewendet wird. Siehe unten 3.d).

[30] Vgl. die Frageperspektive bei *Renz / Leimgruber*, Lernprozess (s. Anm. 13), 1.

[31] Ähnlich äußert sich auf islamischer Seite *Mahmoud Ayoub*, Nearest in Amity: Christians in the Qur'ān and Contemporary Exegetical Tradition, in: Islam and Christian Muslim Relations 8 (1997), 145–167, 162.

[32] *Assaad E. Kattan*, Dynamisch – pluralistisch – gemeinsam. Thesen zu den hermeneutischen Bedingungen des christlich-islamischen Dialogs, in: *Schmid / Renz / Sperber*, Heil [s. Anm. 18], 233–236, 233.

[33] *Christian W. Troll*, Rez. Renz, Andreas, Der Mensch unter dem An-Spruch Gottes, in: ThPh 80 (2005), 300–304, 304. *Renz*, Mensch (s. Anm. 21), 347, weist allerdings selbst darauf hin, dass die von ihm herangezogenen islamisch-theologischen Positionen keine Repräsentativität beanspruchen können.

[34] Vgl. *Schmidt-Leukel*, Gott (s. Anm. 7), 172 und 393. Andererseits spricht Schmidt-Leukel von „dem Islam" (391f.), was man auch monolithisch verstehen könnte.

[35] So aus umgekehrter Perspektive ausgeprägt bei *Seyyed Hossein Nasr*, Islamic-Christian Dialogue: Problems and Obstacles to be Pondered and Overcome, in: Islam and Christian Muslim Relations 16 (2000), 213–227, 223f. und Anm. 11.

[36] Vgl. dazu *Peter G. Riddell*, Christians and Muslims. Pressures and Potential in a Post-9/11 World, Leicester 2004, 166f. Vgl. auch 209–213 mit einer Darstellung der verschiedenen christlichen wie muslimischen Ausrichtungen.

[37] Vgl. dazu auch *Michael L. Fitzgerald / John Borelli*, Interfaith Dialogue. A Catholic View, Maryknoll 2006, 94f.; *Willem A. Bijlefeld*, Christian-Muslim Studies, Islamic Studies, and the Future of Christian-Muslim Encounter, in: *Yvonne Yazbeck Haddad / Wadi Z. Haddad* (Hg.), Christian-Muslim Encounters, Gainesville 1995, 13–40, 21.

[38] Vgl. www.gric.asso.fr/article.php3?id_article=13, III./2. Zu GRIC siehe unten 4.a).

[39] Vgl. das Kap. „The Study of Christianity by Muslim Intellectuals" bei *Kate Zebiri*, Muslims and Christians Face to Face, Oxford 1997, 137–182. Zebiri gelangt zu der kritischen Einschätzung: „The contemporary study of Christianity by Muslims does not measure up the level it attained in the medieval period […]." (137) Eine weitere Einschränkung kommt hinzu: „Of the scholars cited in this chapter, very few can be said to have made an in-depth study of Christianity or Christian thought, and none are conversant with New Testament Greek or Old Testament Hebrew." (139)

[40] Vgl. *Hamid Kasiri*, Zur Entwicklung des Umgangs mit der Heiligen Schrift im Katholizismus des 20. Jahrhunderts, diss. theol., Innsbruck 2003.

[41] Vgl. *Mahmut Aydin*, Modern Western Christian Theological Understandings of Muslims since the Second Vatican Council, Washington 2002; *ders.*, Towards a Theological Dialogue between Christians and Muslims, in: Islamochristiana 26 (2000), 1–31.

[42] Vgl. *Attaulah Siddiqui*, Christian-Muslim Dialogue in the Twentieth Century, London / New York 1997, 32–39, 44–46, 55, 70–73, 195 u. ö.; *ders.*, The Presence of ‚Secular' in Christian-Muslim Relations: Reflections on the Da'wah, ‚Mission' and ‚Dialogue', in: *Anthony O'Mahony / ders.* (Hg.), Christians and Muslims in the Commonwealth. A Dynamic Role in the Future, London 2001, 67–89.

Ayoub[43] und Qamar-ul Huda[44]. So wäre es ein wichtiger Schritt, die in den Arbeiten dieser Autoren geäußerte Kritik stärker zu berücksichtigen als bisher.[45] Entsprechend wünschen sich ja auch christliche Autoren wie Körner und Renz muslimische Rezeptionen ihrer Arbeiten.[46] Aus diesen Beobachtungen ergibt sich die Aufgabe, Gelegenheiten dafür zu schaffen, dass Muslime überhaupt christliche Theologie studieren können und dass eine dialogische Auseinandersetzung über die jeweilige Außenperspektive auf Islam bzw. Christentum stattfinden kann.

c) Transferleistungen islamischer Theologie in Deutschland

Eine besondere Bedeutung kommt Muslimen zu, die in Europa aufwachsen und durch Studien an europäischen Universitäten geprägt sind.[47] So gibt es inzwischen auch in Deutschland eine ganze Reihe wissenschaftlich arbeitender muslimischer Theologen, sei es aus der zweiten und dritten Generation der Einwanderer, seien es Konvertiten. Hier ist zu beobachten, dass sich diese weniger mit unmittelbaren Dialogthemen als mit innerislamischen Themen beschäftigen. Sie sehen es als ihre Aufgabe, zunächst eigene islamische Positionen für den europäischen Kontext zu erarbeiten. Dabei sind in erster Linie drei Bereiche zu beobachten, in denen sie wichtige Transferleistungen von Debatten der Herkunftsländer in hiesige Diskurse vollbringen:

(1.) Da der Koran das Fundament islamischer Theologie darstellt, bilden Hermeneutik und Koranauslegung dafür einen ersten Bereich. Abdullah Takım hat Fragen der Koranauslegung am Beispiel des umfangreichen Werks des populären türkischen Koranexegeten Süleyman Ateş (geb. 1933) untersucht, der zeitweise auch Diyanet-Präsident war.[48] Ateş wird in die Geschichte der Koranexegese eingeordnet und als einer der wichtigsten Exponenten des türkischen Modernismus vorgestellt, für den die koranische Weltanschauung mit den Grundprinzipien der Moderne übereinstimmt. Takım führt in seiner Arbeit orientalistische wie islamisch-theologische Diskurse zusammen, indem er zahlreiche Konvergenzen in Einzelfragen aufzeigt. Er beschreibt Ateşs Grundanliegen einer unverstellten „Rückkehr zum Koran" (Kap. V/6.) als alleiniger Quelle des Islams, das zu einem Bruch mit vielen Traditionen führt. Der Koran wird als „multireferentielles schriftlich fixiertes mündliches Wort [...], das über sich und die anderen heiligen Schriften reflektiert," (Kap. VI) verstanden. Das Verhältnis zu den Schriftreligionen ist somit inklusiv, was auch darin seinen Ausdruck findet, dass nach Ateş den Schriftbesitzern das Paradies offen steht (Kap. V/3.5.). Im Rahmen anthropologischer Fragen arbeit Ateş heraus, wie der Koran die Stellung der Frau verbesserte, und fordert die Frauen ausdrücklich auch zur Teilnahme am Freitagsgebet auf (Kap. V/5.5.). Der koranimmanente, mit semantischen Analysen arbeitende Ansatz Ateşs stellt eine Entsprechung zur neueren literaturwissenschaftlichen Bibelexegese dar, wobei Ateş im Gegensatz zu dieser nicht von einem Bruch zwischen Exegese und Dogmatik ausgeht.

(2.) Ein derartiger *sola-scriptura*-Ansatz wie bei Ateş enthebt nicht von der Aufarbeitung und Weiterentwicklung der Scharia im Kontext aktueller gesellschaftspolitischer Fragen, wofür die Transferleistungen Bülent Ucars beispielhaft sind.[49] Ucar stellt zunächst am Beispiel einer großen Zahl von Gelehrten das breite Spektrum an Positionen in der türkischen Schariadebatte dar und untersucht anschließend, wie sich diese Positionen auf die türkisch-islamischen Verbände in Deutschland auswirken. Ucar betont mehrfach die Wandlungsfähigkeit der Scharia (19, 332) und daraus folgend die Notwendigkeit kontroverser innermuslimischer Diskussionen. Dabei sei es wichtig, dass die Muslime auch problematische Traditionen gerade nicht ausklammern (320): „Was wir brauchen, ist eine offene und klare Debatte über die Anwendung der Scharia und, damit zusammenhängend, über die Frage, ob und inwieweit das islamische Recht mit den international anerkannten Menschenrechten und der auf ihnen basierenden freiheitlichen Grundordnung beispielsweise in Deutschland kompatibel ist." (44) Auch wenn bei den offiziellen Autoritäten in der Türkei bislang eine konservative Grundhaltung überwog, sieht Ucar einen wachsenden Einfluss von Reformkräften (280). Angesichts kontroverser Modernismusdebatten hält er als Ergebnis fest: „Die mit Nachdruck eingeforderte Öffnung des Iğtihād-Tores hat sich in der religiösen Praxis der Türkei trotz vehementer Kritik bereits durchgesetzt." (225)

(3.) Ein dritter Bereich der Transferleistung liegt im Bereich der Religionspädagogik. Pionierhaft ist hier die Arbeit von Harry Harun Behr.[50] Ausgehend von einer kritischen Analyse vorliegender Lehrpläne zum Islamischen Religionsunterricht nach Sprache, pädagogischem und theologischem Profil zeigt Behr, wie schulpraktische Lösungen wieder „theologiewirksam" sein können (477, 492). Umgekehrt muss im Blick auf zukünftige Lehrplanarbeit die theologische Diskussion vertieft werden (339). Den Islam interpretiert Behr als ein für anthropologische Grundfragen anschlussfähiges System. Beziehungs- und Erkenntnisfähigkeit des Menschen sowie seine religiöse Entwicklung finden Orientierungspunkte im Koran. Im Ergebnis erweist sich „die Haltung der ‚Achtsamkeit' aus theologischer Sicht als erste Bedingung für die Gestaltung einer gemeinsamen Lebens- und Zivilkultur" (456). Dezidiert nimmt Behr in seiner Arbeit immer wieder auf Debatten insbesondere über Erziehungsfragen in der islamischen Welt Bezug, um einen „deutschen Sonderweg" auszuschließen (457).

d) Türkische und bosnische Perspektiven

Auch wenn es wichtig ist, dass in Deutschland und Westeuropa entsprechend den örtlichen Situationen islamisch-theologische Konzepte entstehen, wäre eine Isolation in der Tat der falsche Weg. An dieser Stelle sei daher auf zwei Länder verwiesen, in denen es derzeit aufgrund historischer Entwicklungen zu interessanten islamischen Positionen kommt und die beide über die fortdauernden Beziehungen zwischen eingewanderten Minderheiten und Herkunftsland in Deutschland besonders wirksam sind:[51]

Aus dem türkischen Diskurs[52] ist die unter anderem die „Ankaraner Schule" hervorzuheben, von deren Exponenten erfreulicherweise jetzt einige von Felix Körner übersetzte Aufsätze in deutscher Spra-

[43] Vgl. *Mahmoud Ayoub*, Pope John Paul II on Islam, in: *Byron L. Sherwin / Harold Kasimov* (Hg.), John Paul II and Interreligious Dialogue, Maryknoll 2000, 171–184.

[44] Vgl. *Qamar-ul Huda*, The 40th Anniversary of Vatican II: Examining *Dominus Iesus*, and Contemporary Issues for Inter-religious Dialogue between Muslims and Catholics, in: Islam and Christian-Muslim Relations 15 (2004), 331–347. Es handelt sich hierbei um eine kritische Würdigung von *Dominus Iesus* auf der Basis einer soliden Analyse von Text und Intention des Dokuments. Zwar würdigt der Autor die Pluralismuskritik (345), hält aber den missionarischen Ansatz des Dokuments für hinderlich im Dialog (343).

[45] So finden diese Autoren z. B. auch bei *Thomas Roddey*, Das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. Die Erklärung „Nostra aetate" des Zweiten Vatikanischen Konzils und ihre Rezeption durch das kirchliche Lehramt (Paderborner Theologische Studien 45), Paderborn u. a. 2005, keine Beachtung, obwohl buddhistische Kritik berücksichtigt wird (201) (vgl. dazu die Rez. in ThRv 102 [2006], 392–394).

[46] Vgl. *Renz*, Mensch (s. Anm. 21), 21; *Felix Körner*, Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology. Rethinking Islam, Würzburg 2005, 21.

[47] Vgl. *Zebiri*, Muslims (s. Anm. 34), 174; *Jane Dammen McAuliffe*, Reading the Qur'ān with Fidelity and Freedom, in: JAAR 73 (2005), 615–635, die besonders auf neue Stimmen der Koranauslegung in Nordamerika und Europa verweist (vgl. 630), sowie *Omid Safi*, Introduction: *The times they are a-changin'* – a Muslim Quest for Justice, Gender Equality and Pluralism, in: *ders.* (Hg.), Progressive Muslims. On Justice, Gender and Pluralism, Oxford 2003, 1–29, 18f., der die Bedeutung westlicher Universitäten für islamische Reformdenker hervorhebt.

[48] Vgl. *Abdullah Takım*, Koranexegese im 20. Jahrhundert: Islamische Tradition und neue Ansätze in Süleyman Ateş, ‚Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsîri', Istanbul (Yeni Ufuklar) 2007. Zu nennen ist weiterhin: *Navid Kermani*, Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran, München 1999.

[49] Vgl. *Bülent Ucar*, Recht als Mittel zur Reform von Religion und Gesellschaft. Die türkische Debatte um die Scharia und die Rechtsschulen im 20. Jahrhundert, Würzburg 2005. Im schariarechtlichen Bereich sind ferner die Arbeiten von Muhammad Kalisch zu nennen: *Muhammad Kalisch*, Muslime als religiöse Minderheit. Ein Beitrag zur Notwendigkeit eines neuen iğtihād, in: *Thorsten Gerald Schneiders / Lamya Kaddor* (Hg.), Muslime im Rechtsstaat, Münster 2005, 47–67; *ders.*, Vernunft und Flexibilität in der islamischen Rechtsmethodik, Diss. rer. pol., Darmstadt 1997.

[50] *Harry Behr*, Curriculum Islamunterricht. Analyse von Lehrplanentwürfen für islamischen Religionsunterricht in der Grundschule. Ein Beitrag zur Lehrplantheorie des Islamunterrichts im Kontext der praxeologischen Dimension islamisch-theologischen Denkens, diss. phil., Bayreuth 2005, in: www.izir.uni-erlangen.de/docs/IZIR_H.Behr_Dissertation_Curriculum_Islam.pdf.

[51] Vgl. darüber hinaus *Katajun Amirpur / Ludwig Ammann* (Hg.), Der Islam am Wendepunkt. Liberale und konservative Reformer einer Weltreligion, Freiburg 2006, mit einer Fülle von Autorenportäts und Literaturhinweisen.

[52] Vgl. dazu auch umfassender *Takım*, Koranexegese (s. Anm. 48) sowie *P. Xavier Jacob*, Courants et essais novateurs dans l'Islam turc, in: WI 44 (2004), 27–84. Im Folgenden wird eine Strömung herausgegriffen, ohne dass damit geleugnet werden soll, dass es auch andere bemerkenswerte theologische Entwicklungen in der Türkei gibt.

che vorliegen.[53] Diese Autoren praktizieren eine historisch-situationsbezogene Koranauslegung, indem sie den Koran als geschichtlichen Text (25) bzw. geschichtliche Rede (92) betrachten, ohne allerdings dessen göttlichen Ursprung zu leugnen. So spricht Mehmet Paçacı von „universalen Prinzipien [...] in geschichtlicher Verpackung" (51). Ömer Özsoy formuliert an anderer Stelle das Anliegen, den historischen Sinn des Korans ins Zentrum zu rücken und eine unmittelbare Aktualisierung zu vermeiden: „Wiederum trägt die geschichtliche Perspektive in sich die Möglichkeit, sich als Muslim zu modernisieren, indem sie diese Verse auf ihren geschichtlichen Kontext zurückführt und die übergeschichtlichen Prinzipien und Ziele hinter den geschichtlichen Geboten sieht."[54] Der hermeneutische Ansatz Gadamers spielt für die „Ankaraner Schule" eine wichtige Rolle (73, 127, 143f.), was eine gemeinsame Verstehensgrundlage mit christlichen Theologen darstellen kann. Zum Teil unterscheiden sich die in dem Bd vorgestellten Positionen auch deutlich, was es schwer macht, von einer einheitlichen Schule zu sprechen: So betont Burhanettin Tatar im Sinne der Rezeptionsästhetik die Deutungsoffenheit auch der Korantexte (118, 121), wohingegen Özsoy die Konstruktion „eine neuen Textes" vor allem bei den von ihm abgelehnten modernistischen und traditionalistischen Zugängen sieht (23). Unbefangen nehmen die Autoren schließlich auf biblische Texte Bezug (32, 62 u. ö.). Paçacıs „exegetischer Versuch zu Sure 112 in der Perspektive der semitischen Religionstradition" (166–203) knüpft dabei auf bemerkenswerte Weise an bibelwissenschaftliche Forschungen an. Insgesamt sieht Körner hier einen beachtlichen „denkerischen Aufbruch" (12) und konstatiert bei den von ihm untersuchten Theologen „ein hohes Maß an historischem Denken"[55].

Daneben ist auf Bosnien zu verweisen. Außer den Werken des 2002 verstorbenen Smail Balić[56] werden in Westeuropa bislang kaum Positionen des bosnischen Islams rezipiert. Neben dem Rechtsexperten Fikret Karcic[57] ist besonders der Koranexeget Enes Karic[58] zu erwähnen. Karic nimmt positiv auf den Westen Bezug und sieht den Islam als Teil Europas.[59] In seinen „Essays (on Behalf) of Bosnia" spricht Karic von der „multi-interpretability" (211) des Korans und vermittelt zwischen klassischen islamischen Autoren und moderner Hermeneutik: „In Islam, the Qur'ān is the fundament, but not in the manner of a document that was once (in the distant 7th century) closed into a given set of connotations, but rather, the Qur'ān is the fundament in the manner of the Source, that can never ever be exhausted and that will always remain open." (243) Die Universalität des Korans hat für Karic zur Folge, dass Erfahrungen und Rezeptionen außerhalb der Umma berücksichtigt werden müssen: „Just as the Qur'ān was not revealed to the Muslims alone, but to humanity as a whole, thus Muslims, in the interpretation of the Qur'ān, must take into account and use the experience of inter-humanity, not merely the experience of the Muslim world. It could be of a great benefit to the Muslims to use the Christian experience of the Bible through history and its interpretations by Catholics, Protestants and Eastern Orthodox Christians alike." (234, vgl. auch 178f.) Indem Karic sowohl einen rezeptionsorientierten Ansatz verfolgt als auch die Notwendigkeit einer muslimischen Rezeption bibelwissenschaftlicher Erkenntnisse betont, bildet er so etwas wie ein islamisches Pendant zur Position von Hans Zirker. Auch die Konvergenzen mit Auffassungen der „Ankaraner Schule" sind nicht zu verkennen.

e) Fazit: Dynamische Entwicklungen auf islamischer Seite

In Deutschland ebenso wie in der Türkei und in Bosnien finden sich neue, in den Christlich-Islamischen Studien noch zu rezipierende Positionen eines wissenschaftlich in Europa verwurzelten, westliche und islamische Traditionen verbindenden Islams, die auch die Basis für gemeinsame Forschungsprojekte darstellen könnten. Insgesamt ist hier die Dynamik von Entwicklungen zu beobachten, die noch in den Anfängen stehen und die in den nächsten Jahren sicherlich zu den spannendsten Feldern theologischer Diskussionen gehören werden. Die vorgestellten Autoren haben Grundlagen für einen wissenschaftlich-theologischen Dialog geschaffen, der somit auch in Deutschland nicht mehr außer Reichweite ist und auch dort bereits begonnen hat.[60]

4. Themen und Wege theologischer Gespräche zwischen Christen und Muslimen

Die bisherigen Überlegungen bewegten sich auf der Ebene christlicher oder muslimischer Entwürfe. Immer wieder wird gerade auf christlicher Seite appellativ oder unterschwellig darauf hingewiesen, dass dies oder jenes muslimischerseits noch nicht rezipiert wurde.[61] Die entscheidende Frage lautet, wie sich christliche bzw. muslimische Ansätze im Gespräch bewähren und über die Eigenposition hinaus Neues im Gespräch gelernt werden kann.

Es wäre an dieser Stelle möglich, thematische Querschnitte zu legen, jedoch mit der Gefahr, den einzelnen Gesprächsprozessen zu wenig in der ihnen jeweils eigenen Dynamik gerecht zu werden. Entsprechend den obigen Ansätzen werden hier vier bilaterale christlich-muslimische Projekte mit wissenschaftlichem Anspruch vorgestellt. Ausgewählt wurden Beispiele dokumentierter kontinuierlicher Dialogprozesse, an denen in der Regel auch der Leser über die Lektüre der reinen Vortragstexte hinaus partizipieren kann.[62] Im Falle der schon länger existierenden Projekte geht es nur um die Entwicklungen der letzten Jahre – natürlich vor dem Hintergrund früherer Publikationen. Von Interesse sind einerseits die inhaltlichen Ergebnisse, andererseits die methodischen Wege, wie sie sich in der schriftlichen Dokumentation niederschlagen.

a) „Groupe de recherches islamo-chrétien" (GRIC)

Unter den verschiedenen Projekten ist aufgrund seiner unübertroffenen Intensität besonders der französischsprachige GRIC (Groupe de Recherches Islamo-Chrétien = Islamisch-Christliche Forschungsgruppe) hervorzuheben, der seit 1977 besteht und derzeit Ortsgruppen in Paris, Barcelona, Rabat, Tunis und Beirut unterhält, wodurch Perspektiven aus Europa und der islamischen Welt einfließen.[63] Mitglieder von GRIC sind christliche und muslimische Wissenschaftler, die ohne Mandat ihrer Glaubensgemeinschaft einen zeichenhaften Weg gemeinsamer Dialogarbeit gehen. Auf den Jahrestreffen von

[53] Vgl. Alter Text – neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute, eingeleitet, übersetzt und kommentiert von *Felix Körner* (Religion und Gesellschaft 1), Freiburg 2006. Leider sind die Fußnoten der Originaltexte vielfach nicht mit übersetzt. Stattdessen werden vom Übersetzer hilfreiche Erläuterungen und Hintergrundinformationen geliefert. Weitere Texte aus dem Kontext der „Ankaraner Schule" finden sich in: *Heidelberger Centrum für Euro-Asiatische Studien* (Hg.), Islam und Moderne, Reformdenken im türkischen Islam heute, Konferenzbeiträge Heidelberg 25. Juni 2005. Vgl. dazu auch *Körner*, Koran (s. Anm. 46) (vgl. dazu die Rez. in ThRv 102 [2006], 160f.).

[54] *Ömer Özsoy*, Koranhermeneutik als Diskussionsthema in der Türkei, in: www.akademie-rs.de/fileadmin/user_upload/pdf_archive/20050722_0855_ArtikelOezsoy7–05.pdf, 13 (vgl. dazu auch *Körner*, Koran [s. Anm. 46], 153f.]. In diesem Artikel wird auch die Entwicklung der türkischen Koranexegese im 20. Jh. dargestellt.

[55] *Felix Körner*, Können Muslime den Koran historisch erforschen?, in: Theologische Zeitschrift 61 (2005), 226–238, 237.

[56] Vgl. zuletzt *Smail Balić*, Islam für Europa. Neue Perspektiven einer alten Religion, Köln / Weimar / Wien 2001.

[57] Vgl. *Fikret Karcic*, The Bosniaks and the Challenges of Modernity. Late Ottoman and Hapsburg Times, Sarajevo 1999; *ders.*, Applying the Shari'ah in Modern Societies: Main Development and Issues, in: Islamic Studies 40 (2001), 207–226.

[58] Vgl. *Enes Karic*, Essays on our European Never-Never Land (Biblioteka Stranac), Sarajevo (GIK OKO) 2004; *ders.*, Essays (on Behalf) of Bosnia (Biblioteka Hikmet), Sarajevo (El Kalam) 1999; *ders.*, The Interpretation of the Qur'ān and the Destiny of the Islamic World, in: Islamic Studies 36 (1997), 5–19; *ders.*, Die klassische und zeitgenössische Hermeneutik des Korans im Licht neuerer Rezeptionstheorien, in: Synthesis philosophica 4 (1989), 67–90.

[59] Vgl. *ders.*, Land (s. Anm. 58), 38, 65, und *ders.*, Bosnia (s. Anm. 58), 84, 111.

[60] Vgl. die kritische Bemerkung bei *Johannes Kandel*, „Lieber blauäugig als blind?" Anmerkungen zum „Dialog" mit dem Islam (Islam und Gesellschaft 2), Berlin 2003, 5: „Ein substantieller theologischer Dialog ist nicht in Sicht." Siehe dazu auch unten Anm. 62.

[61] Vgl. z. B. *Schmidt-Leukel*, Gott (s. Anm. 7), 382f., 389.

[62] Nur erwähnt sei hier das deutschsprachige Projekt, an dem ich selbst beteiligt bin, das „Theologische Forum Christentum – Islam". Dort wurde der Ansatz einer schrittweisen Einbeziehung muslimischer Gesprächspartner gewählt. Die beiden ersten Bde widmen sich der innerchristlichen Reflexion (*Hansjörg Schmid / Andreas Renz / Jutta Sperber* (Hg.), Herausforderung Islam. Anfragen an das christliche Selbstverständnis [Hohenheimer Protokoll 60], Stuttgart ²2005; *dies.*, Heil [s. Anm. 18]). Ab 2006 dokumentiert ein jährlich erscheinender Bd die Dialogtagungen, die von einem christlich-muslimischen Team vorbereitet und geleitet werden (*dies.* [Hg.], „Im Namen Gottes ..." Theologie und Praxis des Gebets in Christentum und Islam, Regensburg 2006; *Hansjörg Schmid / Andreas Renz / Jutta Sperber / Duran Terzi* [Hg.], Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam, Regensburg 2007). Dialogprozesse werden in Erwiderungen, Beobachterberichten sowie Einführungen und Fazit sichtbar.

[63] Vgl. www.gric.asso.fr/.

GRIC findet jeweils ein Austausch über das statt, was die Ortsgruppen zu bestimmten Fragestellungen erarbeitet haben. In langen Prozessen sind so mehrere Bücher entstanden.[64] Deren Ziel und Spezifikum war es zunächst, dass Christen und Muslime darin mit gemeinsamer Stimme sprechen, wobei auch Dissens nicht verschwiegen wird.[65]

Das neueste Buch von GRIC trägt den Titel „identités en devenir"[66], der auf ein hermeneutisches Konzept sich ständig wandelnder und auf eine Neuaneignung der Offenbarung angewiesener Identitäten verweist (22, 332). Es ist dies auch das Prinzip von GRIC, in das der Leser mit hinein genommen werden soll. Damit ist eine thematisch recht weite Klammer vorgegeben. Die Frage nach der Identität wird mit folgenden Schwerpunkten gestellt: Zusammenleben von Christen und Muslimen, Schrift und Tradition, Geschichte und Gestaltung der Zukunft als gemeinsame Aufgabe. Allein drei Beiträge widmen sich christlich-muslimischen Ehen. Amel Grami zeigt auf, dass das Verbot der Eheschließungen von Musliminnen mit Nicht-Muslimen sozial bedingt ist und von daher Schritte zu einer größeren Gleichberechtigung der Geschlechter im Islam geboten sind (343–356). An verschiedenen Stellen votieren Beiträge für eine stärker universalistische Deutung der beiden Religionen. Im Beitrag „L'universalisme de l'islam entre identité et exclusion" (123–134) stellt Abd-al-Haqq Guiderdoni dar, wie universalistische Aussagen des Korans exklusiv oder inklusiv gedeutet werden können und Ausschlussmechanismen schließlich eschatologisch durch Gott aufgehoben werden. Zu welchem religionstheologischen Konzept das führt, bleibt in diesem Bd wie vieles offen, wobei sich an manchen Stellen angesichts verschwimmender Identitäten eine Art Metareligion andeutet (131, 312). Hmida Ennaïfer, der sich mit neuen muslimischen Theologen („nouveaux théologiens") befasst, sieht einen klaren Traditionsbruch (319–328). Unter dem Titel „Sursauts identitaires" stellt Jean-Marie Gaudeul dar, dass ein gewisser Anpassungsprozess der Religionen an ihren Kontext erforderlich ist (267–285). Die Texte des Bdes werden mit zwei Ausnahmen (mit mehreren Vf.n) von einzelnen Mitgliedern des GRIC verantwortet, auch wenn sie im Kontext intensiver Arbeitsbeziehungen entstanden sind. Das gemeinsame Fazit ist mit zwei Seiten knapp gehalten, so dass sich das Buch an einen normalen Sammelband annähert und somit das bisherige Spezifikum von GRIC aufgibt.

Parallel zum neuesten Buch entstand ein gemeinsamer Aufsatz, der nach Perspektiven des Glaubens für das 21. Jh. fragt.[67] Darin wird der Glaube als Suchprozess ausgehend von der individuellen Suche verstanden (19). Wenngleich der Glaube ein gemeinsamer ganzheitlicher Akt sei (25), stehe der einzelne nicht passiv gegenüber religiösen Autoritäten (27). Ausgehend von der Negativgeschichte im Umgang mit Andersgläubigen in beiden Religionen spricht der Text von einem „droit à la différence" (21). GRIC erklärt, dass es heute unmöglich ist, das Zusammenleben nur auf einer einzigen Tradition aufzubauen (26). Gemeinsam sollen Christen und Muslime daher Alternativen zu rein ökonomischen Werten aufzeigen. Im Gegensatz zu einem antagonistischen Modell gehe es darum, „sa propre identité comme ‚identité en devenir' dans un pluralisme d'identités" (28) betrachten.

Die größte Stärke haben dieser Text und der neueste Bd dort, wo es um gegenwartsbezogene Themen geht. Dies liegt in der Linie der früheren Arbeiten von GRIC: Ausgehend von Bibel und Koran ist Ziel eine „lecture renouvellée des textes fondateurs"[68]. Daraus ergibt sich eine dialektische Hermeneutik zwischen Quellen und gegenwärtiger Situation: „sa recherche [du croyant, H.S.] de la justice s'effectue dans un mouvement dialectique entre les sources de sa foi et les données du réel telles qu'il les perçoit aujourd'hui"[69]. Spiritualisierte Deutungen werden abgelehnt und als Widerspruch zu Bibel und Koran gesehen. Im Zentrum steht somit eine handlungsorientierte Sicht des Glaubens, die auf die befreiende Wirkung der beiden Religionen abhebt: „Une foi qui ne se traduit pas en actes a peu de chances d'être authentiquement enracinée."[70] Daraus folgen klare Voten für Minderheiten- und Menschenrechte sowie eine Offenheit gegenüber säkularer Welt und Ethik.[71]

b) „Iranisch-Österreichische Konferenz" und „Vienna International Christian-Islamic Round Table"

Ebenfalls seit 1977 veranstaltet die Hochschule der Steyler Missionare in Mödling bei Wien christlich-muslimische Konferenzen, aus denen zahlreiche auch auf Englisch, Arabisch, Farsi und Urdu übersetzte Publikationen hervorgegangen sind.[72] Deren Markenzeichen ist, dass die Dialogprozesse im Wortlaut dokumentiert und mit Randglossen übersichtlich strukturiert sind. Thematisches Leitwort der seit 1994 durch eine Initiative des damaligen Außenministers Alois Mock ins Leben gerufenen „Iranisch-Österreichischen Konferenz" ist Gerechtigkeit.[73] Es ist schwierig, die umfangreichen Diskussionen auf einen Nenner zu bringen, weshalb eine Beschränkung auf einige inhaltliche und formale Beobachtungen geboten ist. Muslime nehmen in den Gesprächen auf christliche Beiträge Bezug und umgekehrt. Oft wird der Konsens gesucht, aber auch Differenzen werden klar benannt, was an zwei Beispielen aufgezeigt werden soll:

So steht in einer Diskussion im zweiten Bd[74] der positiven christlichen Einschätzung zur befreienden Wirkung der Säkularisierung, die in der „kritische[n] Distanz zu Staat und Politik" liegt und vor „vorschneller politischer Vereinnahmung schützt" (242) eine vehemente islamische Ablehnung des Säkularismus [sic!] gegenüber (245f, 253). Diese Position grenzt sich gegenüber einer als spezifisch christlich angesehenen Erfahrung ab und würdigt positive Momente von Säkularisierung nicht. Außerdem wird kritisiert, die christliche Anerkennung des Pluralismus stehe im Widerspruch zum Wahrheitsanspruch (247f.); ferner ist von einem „Christentum der Angst und Passivität" (253) die Rede. Dieser Dissens spiegelt dem Christentum eine kritische Außenwahrnehmung, lässt aber auch kein Aufeinander-Zubewegen erkennen.

Der dritte und neueste Bd ist Fragen des Friedens und der Gerechtigkeit gewidmet, wobei es auch um Minderheiten, Konflikte und Globalisierung geht.[75] Insgesamt spielen die Menschenrechte in den Diskussionen eine zentrale Rolle.[76] Die iranischen Vertreter würdigen die Menschenrechte (279), betonen aber auch Gegensätze zu islamischen Prinzipien (282). Bemerkenswert ist jedoch die ausgesprochene Hoffnung auf eine Anpassung in Diskussionen der islamischen Rechtsgelehrten (283). Seyed Mostafa Mohaqqeq-Damad sieht keinen Widerspruch zwischen der „Allgemeinen Erklärung der Menschen-

[64] Vgl. *Groupe de recherches islamo-chrétien*, Écritures (s. Anm. 5); *ders.*, Foi et justice. Un défi pour le christianisme et pour l'Islam, Paris 1993; *ders.*, Pluralisme et laïcité. Chrétiens et musulmans proposent, Paris 1996; *ders.*, Péché et responsabilité éthique dans le monde contemporain, Paris 2000.

[65] Allerdings kann dieser gemeinsame Weg auch mit sich bringen, dass einzelne nicht jeden Schritt mit vollziehen können (vgl. die beiden abweichenden Voten in *ders.*, Écritures [s. Anm. 5], 152–155 sowie *ders.*, Péché [s. Anm. 64], 211f.).

[66] Chrétiens et musulmans en dialogues. Les identités en devenir. Travaux du GRIC (1996–2003). Sous la direction de *Vincent Feroldi*, Paris 2003.

[67] *Groupe de recherches islamo-chrétien*, Croire au lendemain d'un changement de siècle, in: Islamochristiana 28 (2002), 13–33. Auf der Internetseite ist ein weiteres Dokument zum Thema „sainteté d'espace" angekündigt.

[68] *Ders.*, Pluralisme (s. Anm. 64), 247.

[69] *Ders.*, Foi (s. Anm. 64), 313.

[70] *Ders.*, Péché (s. Anm. 64), 210. Vgl. auch *ders.*, Foi (s. Anm. 64), 309f., mit dem programmatischen Satz: „Certes, les religions n'ont pas leur fin dans l'utilité sociale ou politique, mais leur message [...] implique que la libération des opprimés ne peut être repoussée à une espérance supra-historique et requiert tous les efforts humains pour éliminer les divers formes d'oppression [...]."

[71] Vgl. zu den genannten Punkten *ders.*, Pluralisme (s. Anm. 64), 245; *ders.*, Foi (s. Anm. 64), 312; *ders.*, Péché (s. Anm. 64), 237. Die vom GRIC propagierte „éthique nouvelle" (ebd., 210) steht einer legalistischen Moral entgegen; Sünde wird anthropologisch als Beziehungsverweigerung gegenüber Gott gedeutet.

[72] Eine Auflistung der weiteren Publikationen findet man unter http://195.202.176.112/hochschule/veroeff.htm#Publ.

[73] Vgl. *Andreas Bsteh / Seyed A. Mirdamadi*, Gerechtigkeit in den internationalen und interreligiösen Beziehungen in islamischer und christlicher Perspektive (1. Iranisch-Österreichische Konferenz Tehran, 25. bis 28. Februar 1996), Mödling 1997. Vgl. hierzu und zum zweiten Bd auch *Hans Zirker*, Zum Verhältnis von Christentum und Islam, in: ThRv 98 (2002), 195–202, 197f.

[74] Vgl. *Andreas Bsteh / Seyed A. Mirdamadi* (Hg.), Werte – Rechte – Pflichten. Grundfragen einer gerechten Ordnung des Zusammenlebens in christlicher und islamischer Sicht (2. Iranisch-Österreichische Konferenz Wien, 19. bis 22. September 1999), Mödling 2001.

[75] Vgl. *Andreas Bsteh / Seyed A. Akrami / Seyed A. Mirdamadi* (Hg.), Friede, Gerechtigkeit und ihre Bedrohungen in der heutigen Welt (3. Iranisch-Österreichische Konferenz Tehran, 22. bis 25. Februar 2003), Mödling 2005.

[76] Bereits im zweiten Bd wird über die Frage der Menschenrechte diskutiert. Islamische Positionen beinhalten, dass es keine menschliche Freiheit gegenüber göttlichen Geboten gebe (307), der Akzent auf kollektiven Rechten gegenüber individuellen (313; 284f.) und auf Pflicht statt Recht (315) liege. Dort ist der Dissens noch schärfer als im dritten Bd, so dass möglicherweise doch eine gewisse Annäherung erkennbar ist.

rechte" und der iranischen Position (161). An anderer Stelle wird das iranische Minderheitenrecht dem europäischer Länder weit überlegen dargestellt (184f.). Adel-Theodor Khoury formuliert eine Reihe kritischer Anfragen (183), die in der anschließenden Diskussion nur ansatzweise beantwortet werden. Kann wirklich auf einer derart heterogenen Basis das „Engagement für die Menschenrechte [...] eine wichtige gemeinsame Aufgabe der Religionen sein" (284), wie es einer der österreichischen Teilnehmer fordert?

Die Bde illustrieren, dass ein solcher Dialog kein einfaches Unterfangen ist.[77] Das Projekt ist ein seltenes Beispiel für Gespräche auch mit traditionellen muslimischen Theologen.[78] Bis auf wenige Ausnahmen enthalten die muslimischen Beiträge leider keine oder nur wenige Fußnoten; außerdem sind Zitate nur teilweise belegt. So begegnen sich hier auch zwei verschiedene Wissenschaftstraditionen. Dass authentische Diskussionsprozesse in ihrer Dynamik dokumentiert werden, hat schließlich zur Folge, dass manche Fragen ohne Antwort stehen bleiben. Eine Gefahr ist darin zu sehen, dass kein geschützter Diskussionsraum vorhanden ist und gerade von den iranischen Teilnehmern eher offizielle Antworten gegeben werden. Mit großer Spannung können die Ergebnisse der vierten Tagung zum Thema „Hermeneutik"[79], die in politisch brisanten Umständen im Oktober 2006 stattfand, erwartet werden.

Zur Weiterführung und Vertiefung wurde im Jahr 2000 aus Teilnehmern der vorausgegangenen Dialogkonferenzen eine Arbeitsgruppe ins Leben gerufen, die den Namen „Vienna International Christian-Islamic Round Table" trägt und seitdem im zweijährigen Rhythmus tagt.[80] Dessen Grundgedanke ist „das Bewußtsein einer Zusammengehörigkeit vor Gott und in der Verantwortung für die Welt, das in ein gemeinsames Handeln einmünden will" (7). Beim ersten Treffen dieses aus insgesamt 15 christlichen und muslimischen Wissenschaftlern aus verschiedenen Ländern bestehenden „Dialogforums" wurde ein kurzes Schlusskommuniqué beschlossen, das die Agenda für die weiteren Tagungen vorgibt und den Dialog durch das Ziel der Einwirkung auf Erziehung und Medien konkretisiert (179–181). Hier finden sich tendenziell offenere muslimische Positionen, z. B. in Fragen des Weltbildes (115f.) oder der Religionsfreiheit (55–60, 174). Modjtahed Schabestari betont, dass Gemeinsamkeiten und Unterschiede in Fragen der Gerechtigkeit leichter festzustellen sind, als dies in der Gottesfrage der Fall ist, die dem menschlichen Zugriff entzogen ist (77f.). Der zweite Bd geht der Frage nach, inwiefern Religion im Zusammenspiel mit sozialen Faktoren Ursache von Gewalt ist.[81] Wiederum ist es Schabestari, der selbstkritisch vom „Gewaltpotential" (101, vgl. 149f.) der Religionen spricht, was zu einem Plädoyer gegen manipulative Interpretation von deren Texte im Abschlusskommuniqué führt (174). Der dritte Bd beschäftigt sich mit Armut und Ungerechtigkeit im Kontext der Globalisierung.[82] Auch wenn die Diskussionen hier erneut eine weitgehende Einigkeit zwischen den christlichen und muslimischen Teilnehmern zeigen, wird immer wieder deutlich, wie schwierig es ist, eine sozialwissenschaftliche und eine theologische Betrachtung der behandelten Phänomene miteinander zu verbinden (38, 51) sowie religiöse Prinzipien und Quellen für konkrete Maßnahmen in der Gegenwart fruchtbar zu machen (108f., 153f.). Schließlich fällt auf, dass die Beiträge in allen drei Bden stark von persönlichen Einschätzungen geprägt sind und weniger streng wissenschaftlichen Charakter haben.

Beide Vorhaben sind durch eine interdisziplinär zusammengesetzte Teilnehmerschaft aus Theologie, Soziologie, Rechts- und Wirtschaftswissenschaft geprägt. Im Mittelpunkt steht die sozialethische Gestaltung des Zusammenlebens, die jedoch untrennbar mit den in früheren Mödlinger Publikationen stärker thematisierten theologischen Grundfragen verbunden ist.[83] Andreas Bsteh sieht eine gemeinsame gesellschaftliche Verantwortung in der Unterschiedlichkeit: „Es gibt also eine Differenz, die als solche – im Unterschied zu Differenzen, die in die Entzweiung führen – konstitutiv ist für die Gemeinsamkeit."[84]

c) „Building Bridges"

Seit 2002 findet einmal jährlich auf Initiative des Erzbischofs von Canterbury an wechselnden Orten der Welt eine Tagung mit christlichen und islamischen Wissenschaftlern unter dem Motto „Building Bridges" statt, von denen inzwischen drei veröffentlicht wurden. Die erste Tagung stellte eine Art Agenda-Setting mit einem breiten Themenspektrum dar, das vom Lernen aus der Geschichte über Glaubensgemeinschaften, Glaube und Veränderung bis hin zu Fragen des Zusammenlebens reicht.[85] Auf jeden der zwölf Beiträge folgt eine Zusammenfassung der Erwiderung aus der Perspektive der jeweils anderen Religion und der Diskussion, so dass der Bd erfreulicherweise auch Kontroversen dokumentiert (23f, 46, 64). Besonders hervorzuheben ist der Beitrag von Tarif Khalidi, der die Lernmöglichkeiten muslimischer von christlicher Theologie (43) und die Vielstimmigkeit des Islams betont (44).

Die zweite Tagung umfasste die gemeinsame Auseinandersetzung mit Bibel und Koran.[86] Die Offenheit gegenüber den Schrifttexten der anderen Religion löst Ignoranz und Verfälschungsvorwürfe ab (50). Bemerkenswert und sehr aussagekräftig ist der erste Teil des Bdes, in dem jeder der 20 Teilnehmer kurz seinen persönlich-biographischen Zugang zu seiner heiligen Schrift darstellt. Es folgen neben den sechs Hauptvorträgen Dialoge über Bibel- und Korantexte, die auf Arbeitsgruppen während der Tagung zurückgehen. Die Einführungen und Kurzkommentare der jeweiligen Textabschnitte unter Berücksichtigung ihres Kontexts sind stets lesenswert, wenn es auch nicht in erster Linie um aktuelle exegetische Debatten geht. Leider ist in den Zusammenfassungen der Ergebnisse nicht mehr nachvollziehbar, was von christlichen bzw. muslimischen Teilnehmern eingebracht wurde. Der Zugang zur Schrift wird zur natürlichen Theologie ins Verhältnis gesetzt (49), die Differenz zwischen Inkarnation und Inlibration wird berücksichtigt (61); mit historisch-kritischer Exegese verbundene Fragen werden nur kurz gestreift (34f., 61, 145). Die Übersetzung der Schriften in einen anderen historischen Kontext wird exemplarisch anhand der Rolle der Frau mit kritischen Beiträgen von Mona Siddiqui und Esther Mombo behandelt. Programmatisch heißt es am Ende des Bdes: „Reading scripture in the company of the Other underlines the importance of a certain humility in exegesis." (145)

Die dritte Tagung knüpfte mit dem Thema Prophetie unmittelbar daran an.[87] Themen sind Berufung, Sendung und Erfüllung der Prophetien in Jesus und Muhammad. Leider wurde das Modell mit Erwiderungen auf einzelne Vorträge durch einen Vertreter der jeweils anderen Religion nur im ersten Bd angewendet. So ist keine Diskussion über den provozierenden Beitrag von Mustansir Mir „Scriptures in dialogue: Are we reckoning without the host?" (13–20) dokumentiert, in dem er aufzeigt, wie problematisch es ist, mit einzelnen Koranversen Dialog zu begründen. Vor allem dieser Bd zeichnet sich durch eine ausgewogene Differenzwahrnehmung aus. „Interpretive hospitality" ermöglicht es wiederum, den jeweiligen Umgang mit der Schrift kennen zu lernen. Erfreulicherweise werden im „scripture dialogue" u. a. Texte wie Apg 9,1–22 – Sure 73,1–20 oder 1Kön 21 – Sure 26,123–191 gewählt, die nicht zum Standardrepertoire von Bibel-Koran-Lektüren gehören. Als deren Fazit sind zwar eine Fülle interessanter Anfragen aufgelistet (43f, 85f., 113–115), welche leider nicht weiter diskutiert werden.

In allen Bden kommt dem Hg. eine sehr starke Rolle zu, indem er jeweils in den gesamten Bd wie in einzelne Teile einführt, Diskussionen zusammenfasst und ein abschließendes Fazit formu-

[77] Auffällig sind ferner Äußerungen über jüdische Gräueltaten und die Herrschaftsverhältnisse in Palästina zur Zeit Jesu, die nahe an antisemitischen Klischees liegen (157, 164, 167), und die durch Erwiderungen in der Diskussion nur bedingt aufgefangen werden (163).

[78] Siehe dazu oben 3.a).

[79] Mehrere Stellen des letzten Bdes legen schon dieses Thema nahe (51, 83, 110, 119f.).

[80] Vgl. *Andreas Bsteh / Tahir Mahmood* (Hg.), Um unsere Zeit zu bedenken. Christen und Muslime vor den Herausforderungen der Gegenwart, Mödling 2003.

[81] Vgl. *dies.* (Hg.), Intoleranz und Gewalt. Erscheinungsformen – Gründe – Zugänge, Mödling 2004.

[82] Vgl. *dies.* (Hg.), Armut und Ungerechtigkeit. Krisenzeichen der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung weltweit, Mödling 2006. Der noch stärker handlungsorientierte vierte Bd steht kurz vor Erscheinen: vgl. *dies.* (Hg.), Erziehung zu Gleichberechtigung. Eine Antwort auf Ungerechtigkeit und Intoleranz, Mödling 2007.

[83] So auch programmatisch *Modjtahed Schabestari*, Die Muslimen und Christen gemeinsamen Glaubensprinzipien und praktischen Pflichten als tragfähige Stützen ihres gerechten Zusammenlebens, in: *Bsteh / Mirdamadi*, Gerechtigkeit (s. Anm. 73), 377–387 (auch in: www.al-fadschr.de/nr081_090/af088/af088_18.htm).

[84] *Bsteh / Mahmood*, Zeit (s. Anm. 80), 83.

[85] *Michael Ipgrave* (Hg.), The Road Ahead. A Christian-Muslim Dialogue, London 2002. Vgl. auch *ders.*, Anglican Approaches to Christian-Muslim Dialogue, in: Journal of Anglican Studies 3 (2005), 219–236.

[86] *Ders.* (Hg.), Scriptures in Dialogue. Christians and Muslims Studying the Bible and the Qur'an Together, London 2004.

[87] *Ders.* (Hg.), Bearing the Word. Prophecy in Biblical and Qur'ānic Perspective, London 2005.

liert.[88] Es wäre darüber hinaus natürlich interessant zu erfahren, welches Fazit die muslimischen Teilnehmer ziehen. Möglicherweise könnte es auch ein nächster Schritt sein, Muslime verstärkt bei diesen Aufgaben einzubinden. Im Gegensatz zu GRIC ist ein wechselnder Teilnehmerkreis zu beobachten, was zwar die Hinzuziehung jeweiliger Spezialisten ermöglicht, aber weniger Kontinuität gewährleistet. Am Ende des ersten Bdes steht das Fazit: „theological dialogue should not be avoided or made secondary to more apparently pressing social concerns [...].“[89] Spezifikum des Projekts ist die starke Gewichtung der Bibel-Koran-Lektüren in den beiden Folgebänden. Dennoch deuten die Agenda des ersten Bdes und die beiden demnächst erscheinenden Bde[90] darauf hin, dass auch hier vermehrt gesellschaftliche Themen im Mittelpunkt stehen.

d) „A Catholic-Shi'a Engagement“

Ein weiteres Projekt, wiederum mit schiitischen Gesprächspartnern, wurde nach einer längeren Vorbereitungsphase 2003 vom Heytrop College der University of London und der Benediktinerabtei Ampleforth zusammen mit der theologischen Hochschule in Qum initiiert.[91] Das Vorhaben, welches spezifisch konfessionell als katholisch-schiitisch bestimmt wird, hat weniger offiziellen Charakter als die „Iranisch-Österreichische Konferenz“. Ein kleinerer Teil der schiitischen Teilnehmer ist zudem an britischen Hochschulen tätig, der größere Teil in Iran. Der erste Bd hat das Ziel „to draw upon the deep reservoir of shared Catholic and Shi'a spiritual resources, so as to engage with the world and to challenge our contemporary culture and society“ (19). Er verbindet die drei Ebenen Theologie, Spiritualität und gegenwärtiges Handeln, was sich auch in einer Untergliederung der 25 Beiträge in drei Teile niederschlägt. Der Bd vermittelt etwas von der Begeisterung der Organisatoren des Vorhabens. Die Dialoge und Verständigungsprozesse sind für den Leser jedoch allenfalls indirekt zugänglich. Außer den Vortragstexten enthält der Bd eine Einführung der drei Hg. (15–19) und abschließende „Reflections for a Future Agenda“ von Abbot Timothy Wright (427–437).

Der Bd ist so strukturiert, dass es zu einem Teil der Themen sowohl schiitische als auch katholische Beiträge gibt. Bei anderen Themen ist das nicht der Fall. So würde man sich ein muslimisches Gegenstück zum Beitrag „In Christ We Die“ von John McDade (290–299) wünschen, der die Lebenshingabe Jesu mit der des Imam Husein parallelisiert (292, 298f.). Eine vergleichbare Brücke zwischen den beiden Religionen schlägt keiner der muslimischen Autoren des Bdes explizit. Im Beitrag „Word of God and Revelation: A Shi'a Perspective“ (278–289) diskutiert Mohammad Jafer Elmi auch Ansätze einer rezeptionsorientierten Hermeneutik, die im Widerspruch zum traditionellen Objektivitätsanspruch der Koranauslegung steht (283f.). Im Fazit des Autors ist die Spannung zwischen hermeneutischem Bewusstsein und dogmatischem Anspruch deutlich erkennbar (289). Die wissenschaftliche Qualität der Beiträge ist unterschiedlich. Besonders hervorzuheben ist Saied Reza Amelis Beitrag „Glocal Spaces: Globalization and the Power of Religion“ (321–353). Der Autor differenziert zwischen verschiedenen Formen der Globalisierung und sieht die Gläubigen als „one global community against those who attack religion from without, and those who would in the very name of religion attack religion from within“ (352).

Nachdem der erste Bd eine breite Agenda aufgestellt hat, knüpft der zweite Bd an theologische Fragen an, aber wiederum mit Öffnungen hin zu Spiritualität und Praxis.[92] Erfreulicherweise folgt auf die Einführung der Hg. ein sehr reflektierter Tagungsbericht von Avril Maklouf (17–25), in dem auch Querverbindungen zwischen den Beiträgen aufgezeigt werden und der als ein Ergebnis festhält, „that there is no major difference between Catholic and Shi'ite beliefs on the relationship between reason and faith“ (23). Im Hauptteil des Bdes geht es dann in 13 Beiträgen um Glaube und Vernunft, Autorität und Tradition sowie Moralität und Praxis. Interessante Perspektiven ergeben sich aus der Nähe der Schia zur Mu'tazila, was rationale Kriterien für moralische Urteile betrifft (34–36, 74). In Glaubensfragen ist die Reichweite der Vernunft jedoch beschränkt, wie Mohammad Ali Shomali herausstellt (33f.). Wenn es auch in den Themenfeldern des Bdes über weite Strecken Gemeinsamkeiten zwischen katholischer Kirche und Schia gibt, betont Muhammad Legenhausen klar die Differenz in Fragen der Heiligkeit (121), des Priestertums (123) sowie der Tradition (128f.). Die Beiträge sind in der Regel so konzipiert, dass die Autoren über ihre eigene Religion reflektieren. So stellt Wulstan Peterburs die Frage nach der „Distinctiveness of Christian Ethics“ (153–169), konkretisiert diese allerdings nicht auf das Verhältnis zum Islam. Allein Mohammad Fanaei Eshkevaris Beitrag zu „Faith and Morality in Islam and Christianity“ (170–180) hat eine verschränkte Perspektive; im Ergebnis sieht der Autor ein entsprechendes Verhältnis von Glaube und ethischer Praxis in beiden Religionen. Reza Shah-Kazemi arbeitet die Theozentrik islamischer Ethik heraus und gelangt in diesem Zusammenhang zu der aus muslimischer Sicht bemerkenswerten Aussage: „man is made in the image or form of God“ (194). Der Schlussteil des Bdes enthält sechs verschiedene allgemeine Beiträge zum Dialog, die teilweise auf Eröffnungsworte zur Tagung zurückgehen.

Überzeugend an den beiden Bden ist die Balance zwischen theologischer Fundierung und Praxisbezug. Man darf gespannt sein, wie dieses Projekt weitergeht. Wünschenswert für die Leser zukünftiger Publikationen wäre in jedem Fall ein stärkerer Einblick in die Diskussionsprozesse.

e) Fazit: Errungenschaften und Grenzen

Die vorgestellten Bde dokumentieren ein breites Spektrum an Gesprächen, deren Dynamik allerdings für die Leser nicht immer nachvollziehbar ist, so dass es oft auch bei einem Nebeneinander bleibt. Dialogprozesse bedürfen nicht nur der Dokumentation, sondern auch einer eigenen Auswertung und Metareflexion, was die Bde nur ansatzweise leisten. Eine solche Auswertung ist daher ein wichtiges Postulat Christlich-Islamischer Studien.

Erfreulicherweise haben die meisten der Bde inzwischen muslimische Mitherausgeber. Dennoch ist zumindest teilweise ein christliches Übergewicht zu konstatieren.[93] Die vier Projekte sind vielfach mit ähnlichen Schwierigkeiten konfrontiert, was zeigt, dass derartige Vorhaben nicht einfach sind und christlich-islamische Gespräche noch am Anfang stehen. Auch sind die Wirkungen über die unmittelbar Beteiligten hinaus schwer messbar, wobei insgesamt selbst bei den schon länger laufenden Projekten bislang eine recht begrenzte Rezeption zu vermuten ist.[94]

5. Theologie zwischen Praxisbezug und Spiritualität – Elemente einer Agenda theologischer Gespräche zwischen Christen und Muslimen

Elemente einer Agenda ergeben sich als Gesamtfazit aus den drei skizzierten Feldern der innerchristlichen Reflexion, der muslimischen Positionen und der Erfahrungen aus bisherigen Gesprächen, die zunächst als Ausgangspunkt dienen sollen. Dabei werden auch weitere Arbeiten im Kontext dieser Themenfelder berücksichtigt.

Es fällt besonders auf, dass alle vier Projekte nicht rein theologisch im engen Sinn sind, sondern dass immer auch praxisbezogene Themen gewählt werden und die gesellschaftliche Verantwortung aus dem Glauben im Zentrum steht. Dies könnte damit zusammenhängen, dass theologische Fragen zum harten Brot christlich-islamischer Gespräche gehören. In ihrer Untersuchung der vom ÖRK durchgeführten Dialogaktivitäten konstatiert Jutta Sperber, dass es keinen wirklichen Fortschritt in theologischen Kernfragen gegeben habe und Muslime in der Regel praktische und politische Fragen bevorzugten. Theologie bezeichnet sie in der Konsequenz als „futile subject for dialogue“[95]. Möglicherweise sieht das auf wissenschaftlicher Ebene etwas anders aus als auf der Ebene offizieller Begegnungen.

[88] So ist z.B. bei *ders.*, Road (s. Anm. 85), 24, nicht klar zwischen Text des Autors und Herausgeberkommentar getrennt.

[89] Ebd., 120.

[90] Arbeitstitel sind „Muslims, Christians and the Common Good“ und „Justice and Rights: Christian and Muslim Perspectives“.

[91] Vgl. *Anthony O'Mahony / Wulstan Peterburs / Mohammad Ali Shomali* (Hg.), Catholics and Shi'a in Dialogue: Studies in Theology and Spirituality, London 2004. Vgl. auch www.heythrop.ac.uk/ccid/ sowie den Kurzbericht in Islamochristiana 29 (2003), 238f.

[92] Vgl. *dies.* (Hg.), A Catholic-Shi'a Engagement. Faith and Reason in Theory and Practice, London 2006.

[93] So auch die grundsätzliche Einschätzung bei *Siddiqui*, Dialogue (s. Anm. 42), 196. Vgl. selbst *Groupe de recherches islamo-chrétien*, Écritures (s. Anm. 5), wo die Passagen zur christlichen Sicht des Korans doppelt soviel Raum einnehmen wie die zur muslimischen Sicht der Bibel.

[94] Interessant wäre es, Auswirkungen der Projekte auf kirchenamtliche Positionen zu untersuchen.

[95] *Jutta Sperber*, Christians and Muslims. The Dialogue Activities of the World Council of Churches and their Theological Foundation, Berlin 2000, 99. Vgl. auch 118f., 324–330 sowie *Kaulig*, Ebenen (s. Anm. 1), 144, 184, 251 u. ö. *Claude Geffré*, Pour une théologie de la différence, in: Chemins de dialogue 27 (2006), 149–178, 176, äußert sich ebenfalls kritisch, wobei er interessanterweise, Theologie und Dogmatik gleichsetzend, vom „dialoge d'ordre doctrinal“ spricht und diesen folgendermaßen charakterisiert: „C'est evidemment le dialogue le plus difficile et souvent le plus décevant.“

Sicherlich ist festzuhalten, dass es nur wenige Ansätze für „strictly theological exchange“[96] gibt. Aber kann man daraus auf eine muslimische Theologieverweigerung schließen? Und was ist schon „strictly theological“? Möglicherweise werden die gesellschaftspolitischen und praktischen Fragen nicht nur deshalb diskutiert, weil es kein anderes Weiterkommen gibt, sondern weil gerade für Muslime die praktische Relevanz der Gespräche wichtig ist.[97] So votiert auch die Gruppe der „Progressive Muslims“ mit den im Untertitel des Bdes aufgeführten Schwerpunkten „Justice, Gender, and Pluralism“ klar für gesellschaftliche Fragen.[98] Ein auf dogmatische Fragen begrenztes Theologieverständnis würde eine Engführung darstellen; Theologie muss sich auch gesellschaftlich als nützlich und relevant erweisen.

Eine ganze Reihe gesellschaftsbezogener Themen stehen damit oben auf der Agenda.[99] Hier sind zunächst Fragen des konkreten Zusammenlebens zu nennen, das sich in gemischten Ehen und Familien kristallisiert.[100] Fragen der religiösen Erziehung und des interreligiösen Lernens werden mit der Einführung von Islamischem Religionsunterricht an Bedeutung gewinnen. Als weiterer wichtiger Bereich sind die Medizin- und Bioethik zu nennen.[101] Beiträge hierzu aus einer Konferenzreihe ebenfalls mit iranischen Wissenschaftlern wurden zuletzt in einem Themenheft der Zeitschrift „Islam and Christian-Muslim Relations“ veröffentlicht.[102] Zudem sind Genderfragen zu nennen, die bislang in dialogischer Perspektive noch kaum Beachtung gefunden haben und die ebenfalls sowohl theologische als auch gesellschaftliche Dimensionen aufweisen.[103]

Weiterhin ist zu beobachten, dass mehrfach Koran und Bibel als Ausgangspunkt für Gespräche gewählt werden.[104] Trotz des unterschiedlichen dogmatischen Stellenwertes von Bibel und Koran werden in der Praxis bei Textauslegungen beide einander auf einer Ebene gegenübergestellt. Damit werden bisherige Engführungen überwunden: Wurde von vielen Muslimen die Bibel in ihrem Wortlaut nicht ernst genommen, wurden von Christen westliche Methoden bei der Koraninterpretation angewendet, was dem heiligen Charakter des Korans widersprach.[105] Erleichtert werden die Gespräche dadurch, dass es zunehmend auch muslimische Stimmen gibt, die den Koran historisch lesen.[106] Ein nächster Schritt könnte es sein, Grundzüge einer gemeinsamen Hermeneutik v. a. auch im Blick auf die Wahrnehmung des Anderen zu erarbeiten.

Obwohl bisweilen die Chancen spiritueller Themen betont werden,[107] spielen diese in den vorgestellten Projekten mit Ausnahme des „Catholic-Shi'a Engagement“ keine tragende Rolle, wobei manche der Texte von GRIC selbst spirituellen Charakter haben.[108] Auch darüber hinaus finden sich diesbezüglich nur wenige Veröffentlichungen,[109] so dass weitere Vorhaben in diesem Feld ein wichtiges Postulat wären. Faktisch zeigt sich somit im Feld des christlich-islamischen Gesprächs eine Theologie, die stark zum Praxisbezug und weniger stark zur Spiritualität neigt.

Auch klassische dogmatische Themen werden natürlich weiterhin eine wichtige Rolle spielen.[110] Diese werden derzeit eher in Einzelstudien denn in dialogischen Prozessen behandelt, was nicht von der Aufgabe enthebt, die Ergebnisse dieser Studien wiederum in Gespräche einzubringen. Eine stärkere Verzahnung von innerchristlicher bzw. -muslimischer Selbstreflexion und interreligiösem Gespräch wäre in jedem Fall wünschenswert. Hier sind die eher trennenden Themenfelder Trinität[111], Christologie und Offenbarung zu nennen, als stärker verbindendes Feld Fragen des Menschenbildes[112], von dem wieder Brückenschläge zu gesellschaftlichen Fragen wie Menschenrechte und Religionsfreiheit anzustreben wären. Ein weiteres, von verschiedenen Autoren als zentrales Postulat bezeichnetes Thema ist schließlich das Verhältnis von Mission/*da'wa* und Dialog.[113] Zu beobachten ist, dass es auch in den als stärker als trennend empfundenen Themenfeldern Versuche gibt, die Trennungen klarer zu umreißen oder gar zu überwinden.[114]

Abschließend sollen einige möglichen Konsequenzen aus der „Standortbestimmung“ für christliche Theologie und ihre Beschäftigung mit dem Islam genannt werden: Aus der Sicht des Ganzen der Theologie fristen christlich-islamische Themen eher eine Randexistenz. Möglicherweise ist es an der Zeit, dass sich diejenigen, die sich damit beschäftigen, offensiver artikulieren und einbringen. Konkrete Dialogerfahrungen und Ergebnisse dialogischer Projekte sollten zudem stärker als bisher auch für religionstheologische Ansätze und innerchristliche Reflexionen berücksichtigt werden. Ebenso wie sich die Theologie den Herausforderungen der säkularen Welt stellt, muss sie sich auch der multireligiösen Wirklichkeit stellen. War diese Frage traditionell in der systematischen Theologie verankert, sind heute ganz verschiedene Disziplinen der Theologie gefragt: Beispiele praktisch-theologischer Fragestellungen wurden bereits genannt.[115] Neben historischen Disziplinen sind u. a. auch die Bibelwissenschaften[116] und die Liturgiewissenschaft[117] gefordert. Da christlich-islamische Fragen nicht zuletzt aufgrund der weltpolitischen Situation und der Bevölkerungszusammensetzung in Europa kein Randthema mehr darstellen, wäre eine stärkere Verankerung mit einer vielstimmigen Beteiligung erforderlich. Zudem ist eine interdisziplinäre Öff-

[96] *Fitzgerald / Borelli*, Interfaith Dialogue (s. Anm. 37), 95.

[97] So spricht vieles dafür, im Paradigma gemeinsamen Handelns die zentrale Zielbestimmung christlich-islamischen Dialogs zu sehen. Vgl. dazu *Hansjörg Schmid*, Wozu Dialog? Zielbestimmungen und ihre Problematik im Kontext der aktuellen christlich-islamischen Beziehungen, in: *Bernd Jochen Hilberath / Karl-Josef Kuschel* (Hg.), Theologie im Gespräch. Eine Agenda für die Zukunft (FS Urs Baumann), Frankfurt 2006, 171–190.

[98] Vgl. *Safi*, Progressive Muslims (s. Anm. 47).

[99] Vgl. *Bijlefeld*, Studies (s. Anm. 37), 27, der sich für breites Themenspektrum ausspricht und dieses als „a far more promising way toward mutual understanding and recognition than an exclusive focus on Christian-Muslim dialogue on theological issues“ charakterisiert.

[100] Vgl. *Regine Froese*, Zwei Religionen – eine Familie. Das Gottesverständnis und die religiöse Praxis von Kindern in christlich-muslimischen Familien (Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft 7), Freiburg / Basel / Wien 2005, sowie stärker abgrenzend und mit ausführlichem religionsrechtlichen Schwerpunkt *Charles Saad*, Les mariages islamo-chrétiens, Paris 2005. Vgl. ferner die Beiträge in: Chrétiens et musulmans (s. Anm. 66).

[101] Vgl. *Thomas Eich / Helmut Reifeld* (Hg.), Bioethik im christlich-islamischen Dialog, Sankt Augustin 2004 (es handelte sich dabei um eine einmalige Zusammenkunft mit muslimischen Autoren aus der islamischen Welt); *Ilhan Ilkilic*, Der muslimische Patient. Medizinethische Aspekte des muslimischen Krankheitsverständnisses in einer wertpluralen Gesellschaft, Münster 2002; *ders.*, Die aktuelle Biomedizin aus der Sicht des Islam, Tübingen 2002, in: www.bioethik-diskurs.de/documents/wissensdatenbank/gutachten/Biomedizin-und-Islam/Download-Dokumente/Ilkilic-Gutachten/view.

[102] Vgl. Islam and Christian-Muslim Relations 16 / 3 (2005). Neben dieser Zeitschrift, die gelegentlich wie in diesem Fall thematische Schwerpunkthefte herausgibt, sind die bereits mehrfach zitierten „Islamochristiana“ zu erwähnen. Beide Zeitschriften haben eine breite globale Perspektive auf christlich-islamische Beziehungen.

[103] Vgl. aus den vorgestellten Projekten *Ipgrave*, Scriptures (s. Anm. 86), 72–93; ferner *Yvonne Yazbeck Haddad / John L. Esposito* (Hg.), Daughters of Abraham. Feminist Thought in Judaism, Christianity, and Islam, Gainesville 2001. Vgl. auch die Beiträge zu „gender justice“ bei *Safi*, Progressive Muslims (s. Anm. 47), 147–248, sowie *Amina Wadud*, Inside the Gender jihad. Women's Reform in Islam, Oxford 2006.

[104] Dies ist besonders bei GRIC der Fall. Vgl. auch – jedoch ohne muslimische Beteiligung – *John C. Reeves* (Hg.), Bible and Qur'ān. Essays in Scriptural Intertextuality, Atlanta 2003, *Kenneth Cragg*, A Certain Sympathy of Scriptures. Biblical and Quranic, Brighton 2005.

[105] Vgl. *Seyyed Hossein Nasr*, Comments on a Few Theological Issues in the Islamic-Christian Dialogue, in: *Haddad / Haddad*, Encounters (s. Anm. 37), 457–467, 461.

[106] Vgl. *Aydin*, Dialogue (s. Anm. 41), 27, 29, sowie oben 3.c) und d). Vgl. auch *Nasr Hamid Abu Zaid*, Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics, in: Islamochristiana 30 (2004), 25–45.

[107] Vgl. *Kaulig*, Ebenen (s. Anm. 1), 184. Anders *Sperber*, Christians (s. Anm. 95), 323.

[108] Vgl. z. B. *Groupe de recherches islamo-chrétien*, Croire au lendemain (s. Anm. 67).

[109] Zu nennen ist besonders der Bd *Anthony O'Mahoney / Peter Bowe* (Hg.), Catholics in Interreligious Dialogue: Studies in Monasticism, Theology and Spirituality, Leominster 2006, bes. 45–190.

[110] Vgl. die Agenda bei *Nasr*, Comments (s. Anm. 105).

[111] Vgl. dazu *Michael Ipgrave*, Trinity and Inter Faith Dialogue. Plenitude and Plurality (Religions and Discourse 14), Oxford 2003.

[112] Vgl. dazu *Renz*, Mensch (s. Anm. 21).

[113] Vgl. *Siddiqui*, Dialogue (s. Anm. 41), 194f.; *Aydin*, Understandings (s. Anm. 40), 85–87; *Bijlefeld*, Studies (s. Anm. 37). Vgl. dazu auch *Henning Wrogemann*, Missionarischer Islam und gesellschaftlicher Dialog. Eine Studie zur Begründung und Praxis des Aufrufs zum Islam, Frankfurt 2006.

[114] Vgl. z. B. *Douglas Pratt*, The Challenge of Islam. Encounters in Interfaith Dialogue, Aldershot 2005, 217–219; *Claude Geffré*, Der Eine Gott des Islams und der trinitarische Monotheismus, in: Conc(D) 37 (2001), 73–81.

[115] Siehe oben Anm. 100 und 101.

[116] Vgl. *Heikki Räisänen*, Marcion, Muhammad and the Mahatma. Exegetical Perspectives on the Encounter of Cultures and Faiths, London 1997, bes. 81–136.

[117] Vgl. *Ansgar Franz*, Leiblichkeit als Ausdrucksform des Gebetes. Liturgiewissenschaftlichen Überlegungen im Angesicht des Islam, in: *Schmid / Renz / Sperber*, „Im Namen Gottes …“ (s. Anm. 62), 143–153.

nung der Theologie gefragt – auch zur Islamwissenschaft.[118] Die in diesem Beitrag vorgestellten theologischen Konzeptionen und die christlich-islamischen Gespächsvorhaben sind Exponenten einer Debatte, die vielfach noch in den Anfängen steht. Diese Debatte gehört aber mit zu den wichtigsten theologischen Aufgaben der nächsten Jahre und Jahrzehnte, durch deren Wahrnehmung sich christliche wie islamische Theologie nachhaltig als gesellschaftlich relevant erweisen kann.

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Christi Spuren im Umbruch der Zeiten. Festschrift für Bischof Joachim Wanke zum 65. Geburtstag, Im Auftrag des Professorenkollegiums der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Erfurt, hg. v. Josef Freitag / Claus-Peter März, – Leipzig: St. Benno 2006. 374 S. (EThSt, 88), kt € 24,00 ISBN: 3–7462–2072–6

Im Geleitwort schreibt Wolfgang Bergsdorf, der Präsident der Uni. Erfurt, anlässlich des 65. Geburtstages des Erfurter Bischofs Joachim Wanke am 04. Mai 2006: „Das Professorenkollegium der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Erfurt hat ihm mit dieser Festschrift einen prächtigen Geburtstagsstrauß gebunden. Dieser ehrt nach gutem akademischen Brauch den einstigen Professor für Neues Testament der traditionsreichen Erfurter Studienstätte für Katholische Theologie und den heutigen ‚Magnus Cancellarius' der Fakultät" (7).

Dass der Präsident einer staatlichen Uni. den Magnus Cancellarius als „Kuratoriumsmitglied, Ratgeber und guten Freund" ehrt, weist schon auf die Besonderheit der Theologie in Erfurt hin. Diese jüngste Kath.-Theol. Fakultät im deutschen Sprachgebiet ging erst im Januar 2003 aus dem 1952 für die DDR ins Leben gerufenen Philosophisch Theologischen Studium hervor (vgl. dazu die Rez. ThRv 99, 2003, 106f: J. Pilvousek, Theologische Ausbildung und gesellschaftliche Umbrüche. 50 Jahre Kath. Theol. Hochschule und Priesterausbildung in Erfurt, Leipzig 2002). Sie verdankt ihre Errichtung wie auch ihre Ausrichtung in vielerlei Hinsicht diesem Bischof, der – so der Präsident weiter – „in ihr die Chance zur Realisierung einer Geistesstätte [sah], die mithelfen würde, die Folgen der geistigen Enge der DDR-Diktatur zu überwinden und einen Beitrag zu leisten zur kulturellen und wissenschaftlichen Erneuerung in Thüringen. [...] Die kulturwissenschaftliche Reformuniversität Erfurt hat die Integration der Theologischen Fakultät als eine menschliche, intellektuelle, akademische und spirituelle Bereicherung erlebt" (8). Wo im deutschen Sprachgebiet könnte man sich eine solche Aussage des Rektors oder Präsidenten einer staatlichen Universität vorstellen – und das gerade in den neuen Bundesländern?

Und so geht es bei dieser Festschrift nicht nur um die Ehrung dieses Bischofs und den Ausdruck des Dankes – so das Vorwort (10) – „für die hilfreiche Weggemeinschaft der vergangenen 25 Jahre, die wesentlich dazu beigetragen hat, die Fakultät durch die Umbrüche der Zeit hindurch zu begleiten und in die neu gegründete Universität Erfurt hineinzuführen". Sie ist auch ein aktuelles Spiegelbild dafür, wie hier Theologie betrieben wird, denn alle gegenwärtigen wie auch einige frühere Professoren haben Beiträge zur Verfügung gestellt. Dabei wird der Umbruch von einer für die Priesterausbildung in der DDR bestimmten Hochschule mit Dozenten, die fast ausschließlich aus der DDR selbst kamen, zu einer Fakultät mit 13 Professuren (darunter drei Frauen), von denen heute nur noch vier aus der DDR selbst stammen, deutlich erkennbar. Nur noch wenige Beiträge befassen sich mit der besonderen Situation, für die der Geehrte selbst steht. Hier sind zu erwähnen der Philosoph Eberhard Tiefensee: „Areligiosität denken" (39–60); der nicht mehr in Erfurt tätige Sozialethiker Michael Schramm: „Das Erspüren der Spuren Gottes" (61–76); der Liturgiewissenschaftler Benedikt Kranemann: „Erfahrungsräume des Transzendenten. Liturgiewissenschaftliche Anmerkungen zu neuen kirchlichen Feierformen", der an die von Wanke initiierten Feiern auch für Nicht-Christen anknüpft (201–219); ganz besonders aber der Kirchengeschichtler Josef Pilvousek: „Ein geistlich-geistiges Leitbild für die katholische Kirche in der DDR", der v. a. Wankes „Versuch einer pastoralen Standortbestimmung" in der DDR von 1981 in die Gesamtentwicklung der Kirche einbindet und damit die herausragende Rolle des Erfurter Bischofs deutlich zu machen versteht (301–318). Gerade auf Wankes Tun hin kommt er zu dem begründeten Urteil: „So brachte auch der politische und gesellschaftliche Umbruch des Jahres 1989 keine pastorale Zäsur, sondern die Fortsetzung theologischen und seelsorglichen Bemühens um die Menschen dieses Landes unter anderen gesellschaftlichen und politischen Konstellationen" (318).

Die anderen Beiträge könnten auch anderenorts publiziert sein. Sie zeigen aber eben auch, dass die Erfurter Fakultät immer mehr zu einer „normalen Fakultät" wird, wobei es auch weiterhin Besonderheiten gibt, z. B. einen Lehrstuhl für Christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie (Jürgen Manemann: „Unterwegs zu einem ‚prophetischen Pragmatismus'" (17–37) oder die eben erfolgende Errichtung eines Magister-Studienganges Kirche und Kultur. Zu erwähnen sind auch die schon seit 1956 erscheinenden und immer wieder auch mit Theologie und Geschichte des mitteldeutschen Raumes befassten Reihen Erfurter Theologische Studien (88 Bde) und Erfurter Theologische Schriften (34 Bde) sowie die seit 2005 von der Fakultät verantwortete Zeitschrift Theologie der Gegenwart.

Neben den insgesamt 19 Beiträgen wird nun endlich auch die Bibliographie von Joachim Wanke (1971–2005) zugänglich gemacht (337–371). Sie umfasst, wenn der Rez. richtig gezählt hat, 461 Titel, von wissenschaftlich-exegetischen bis hin zu Predigten, wobei zu fehlen scheint „Bezugs- und Kommentarworte in den synoptischen Evangelien. Beobachtungen zur Interpretationsgeschichte der Herrenworte in der vorevangelischen Überlieferung", 1981 (EThSt 44).

Was immer der Rez., wenn oft auch eher zufällig, von Wankes Publikationen gelesen hat, war immer anregend und eben lesenswert. Der in Breslau 1941 geborene Wanke hat in Erfurt und Neuzelle studiert, wurde 1966 zum Priester geweiht und nach Kaplansjahren 1969 Assistent bei Heinz Schürmann. Nach der Promotion war er auch als Dozent am Phil.-Theol. Studium tätig und erhielt nach seiner Habil. 1980 dort die NT-Professur. Allerdings wurde er im gleichen Jahr schon zum Bischof geweiht und 1981 als Apostolischer Administrator Erfurt-Meiningen Nachfolger von Hugo Aufderbeck sowie mit Wiedererrichtung des Bistums Erfurt 1994 dessen erster Bischof, dessen konkretes Anliegen von Anbeginn war, hier „das Evangelium auf mitteldeutsch zu buchstabieren".

Seinen Wert gewinnt dieser Bd einerseits durch die Bibliographie Wankes, die oben schon genannten die besondere Situation in Mitteldeutschland betreffenden Beiträge, aber eben auch durch den Wandel der Ausrichtung der Fakultät, wie sie in den anderen Aufsätzen zum Ausdruck kommt: Elke Mack (Christl. Sozialwissenschaft): „Herausforderungen an eine christliche Ethik im Pluralismus" (77–89); Michael Gabel (Fundamentaltheologie): „Geht zu allen Völkern! Zur Universalität der Sendung der Kirche" (91–109); Georg Hentschel (Altes Testament): „Leben als Geschenk. Zum Verständnis der alttestamentlichen Schöpfungsaussagen" (111–122); Claus-Peter März (Neues Testament): „‚Darüber wollen wir dich ein andermal hören ...' (Apg 17,33). Bibeltheologische Erwägungen zur Verkündigung der Auferstehung" (123–144); Josef Römelt (Moraltheologie): „Von der Vorsehung Gottes zur Verantwortung Gottes für die selbstverantwortete Freiheit des Menschen" (145–159); Josef Freitag (Dogmatik): „Unablässiges Danken" (161–177); Siegfried Hübner (em. Dogmatiker): „Zu den katholisch-evangelischen Unterschieden im Verständnis der Eucharistie" (179–199); Franz-Georg Friemel (em. Pastoraltheologe): „Homiletische Anmerkungen zu ‚Büttenpredigten'" (221–241); Andreas Wollbold (ehem. Pastoraltheologe): „Das Evangelium für Nichtchristen?" (243–258); Maria Widl (Pastoraltheologie und Religionspädagogik): „Priesterausbildung im neuen Horizont" (259–265); Myriam Wijlens (Kirchenrecht): „Die Stellung der Kinder in Ehe, Scheidung und Wiederheirat" (267–285); Konrad Hartelt (em. Kirchenrechtler): „Laienverantwortung in der Pfarrei unter veränderten strukturellen Bedingungen" (287–300); Gerhard Feige (Bischof von Magdeburg, ehem. Kirchengeschichtler): „Im ‚heute' leben. Geistliche Anregungen für Seelsorger" (319–334).

Münster Klemens Richter

Theologie als Wissenschaft im Mittelalter. Texte, Übersetzungen, Kommentare. Ein Studienbuch, hg. v. Bruno Niederbacher / Gerhard Leibold, – Münster: Aschendorff 2006. 330 S., kt € 29,80 ISBN: 3–402–06558–4

Das vorliegende Buch stellt eine gelungene Sammlung theologischer Texte aus dem 13. Jh. dar. Es dokumentiert exemplarisch und punktuell jenen Wissenschaftsdiskurs, bei dem es letztlich um die Erkenntnis der Dinge aus ihren Ursachen geht und der mitunter als „semantisches" Wissenschaftsverständnis bezeichnet wird. Gerade im Zuge der westeuropäischen Expansionsbewegung war es der christlichen Theologie darum zu tun, sich einerseits zwar diesem v. a. durch die so genannte Aristotelesrezeption Geltung verschaffenden Wissenschaftsverständnis der Zweiten Analytik zu stellen und, inhaltlich gesprochen, die „ersten Ursachen" als solche anzuerkennen, andererseits diese „causae primae" aber doch als Folge einer freien Zuwendung Gottes zu seinen Geschöpfen und damit als Abgeleitetes zu begreifen. Die beiden „göttlichen Wissenschaften" schärften ihr je eigenes Profil, suchten aber auch ihr Verhältnis nicht zuletzt durch Selbstreflexion und Selbstkritik näherhin zu bestimmen und

[118] Zu Möglichkeiten wechselseitigen Lernens vgl. *Rotraud Wielandt*, Theologie und Islamwissenschaft als Nachbarn in der Universität – einige Gedanken zu den Chancen ihrer Beziehungen, in: *Georg Kraus* (Hg.), Theologie in der Universität. Wissenschaft, Kirche, Gesellschaft. Festschrift zum Jubiläum 350 Jahre Theologie in Bamberg, Frankfurt 1998, 267–280.

ihre gemeinsame und doch wiederum unterschiedliche Suche nach dem Sein (esse), der Wahrheit (veritas) und dem Einen (unum) zu intensivieren.

Sieben Texte werden präsentiert, und zwar jeweils in kritischer Edition der lateinischen Fassung und, synoptisch gegenübergestellt, in durchaus gelungener deutscher Übersetzung. Sodann schließt sich ein den Text v. a. philosophie- und theologiegeschichtlich einordnender Kommentar an, der in der Regel ähnlich umfangreich ausfällt wie der gebotene Quellentext. Angefangen wird mit dem Prolog zur Summa aurea des Wilhelm von Auxerre, der das Verhältnis von „fides" und „ratio" thematisiert (13–25) und damit bereits ein zentrales Thema der zeitgenössischen Theologie anschlägt: die Auseinandersetzung der Theologie mit dem aristotelischen Wissenschaftsideal. Gerhard Leibold, Ordinarius für christliche Philosophie, Uni. Innsbruck, kommentiert so behutsam wie umsichtig (26–35). Die Grundstruktur seiner Auslegungsmodalität ist offensichtlicher Maßstab für die anderen Kommentare: Zunächst werden der Autor und sein Werk dargestellt, sodann kommt die Argumentationsstruktur des Referenztextes zu Wort, seine Quellen werden genannt und sein Inhalt wird bestimmt. Abschließend wagen die Kommentatoren eine möglichst präzis formulierte kritische Gesamtwürdigung des untersuchten Textes. Ein Verzeichnis der zitierten Literatur wird jeweils angefügt.

In nämlicher Weise geht Paul Bertagnolli vor, der den Prolog zum Sentenzenkommentar des Hugo von St. Cher (37–59) präsentiert und kommentiert (60–78). Der Nachfolger des Roland von Cremona, der an der theologischen Fakultät der Universität Paris den ersten Lehrstuhl der Dominikaner erhalten hatte, bietet hier ebenfalls eine Art Einleitungslehre, die sich aber – im Unterschied zu denen der späteren Sentenzenkommentare – um eine reflektierte Methode der Sprachanalyse bemüht, um eine Methode, die, wie Bertagnolli überzeugend herausarbeitet, dem „Gegenstand" der Theologie angemessen sein will, einem „Gegenstand, der das menschliche Erkenntnisvermögen übersteigt" (77). Sodann wird der Lehrer des Bonaventura, Alexander von Hales, vorgestellt. Sein Text: Summa theologica, quaestio 1: De doctrina theologiae (79–109). Mit fast 60 Jahren trat dieser führende Theologieprofessor in die Gemeinschaft der „fratres minores" ein und verschaffte damit den Franziskanern den ersten Lehrstuhl an der Pariser Universität. Der ausgewählte Text zeigt, wie radikal sich Alexander mit dem herrschenden Wissenschaftsparadigma auseinandersetzt. Dabei kommentiert Bruno Niederbacher SJ durchaus kritisch (110–129). Auch scheut er sich nicht, auf Argumentationsbrüche im selektierten Text aufmerksam zu machen und zumeist textimmanente Erklärungsversuche anzubieten. Mit dem Prolog zum Sentenzenkommentar des Richard Fishacre (131–163) setzt sich Christoph Amor auseinander (164–187). Er macht deutlich, dass dieser erste Dominikaner, der in Oxford die Sentenzen kommentierte, einerseits durchaus dem Wissenschaftsideal seiner Zeit entsprach, andererseits aber doch bemüht war, Theologie nicht so sehr als theoretische, sondern deutlicher als praktische Wissenschaft zu etablieren: als „Unterweisung und Einführung des Menschen in das göttliche Mysterium" (184).

Von Oxford wendet sich der Blick wieder zurück nach Paris, fokussiert auf Bonaventura, den zweifellos bedeutendsten Theologen franziskanischer Provenienz im 13. Jh., und auf Thomas von Aquin, dessen theologische Wissenschaftstheorie Maßstäbe setzte. Vorgestellt wird beider Prolog zum Sentenzenkommentar (189–213; 235–267), wobei Georg Grasser den Text des Bonaventura theologisch einzuordnen sucht (214–233) und der schon im Zusammenhang mit Alexander von Hales erwähnte Niederbacher den frühen Text des Thomas (268–289) so plausibel wie kenntnisreich kommentiert. Schließlich kann resümiert werden: Anders als Richard Fishacre und auch in erheblicher Differenz zu Bonaventura ist Thomas entschieden der Ansicht, dass es sich bei der Theologie hauptsächlich um eine spekulative Wissenschaft handle, um eine Wissenschaft freilich, die nicht von den anderen Wissenschaften zu isolieren sei.

Den Abschluss der Textsammlung (291–311) und Quellenkommentierung (312–324) bildet der Prolog zum ersten Buch des Sentenzenkommentars, Fragen 1, 2 und 9, des Wilhelm de la Mare, jenes Franziskaners und Bonaventuraschülers, der v. a. durch sein „Correctorium fratris Thomae" berühmt geworden ist. 118 Lehrsätze des Aquinaten meint er angreifen zu müssen, Lehrsätze, die im direkten oder indirekten Kontext dessen stehen, was Thomas unter Theologie als Wissenschaft versteht. Wie aber sieht das Wissenschaftsverständnis des Wilhelm de la Mare aus? Sein Sentenzenkommentar gibt Auskunft, die vorliegende Textauswahl, umsichtig kommentiert von Hans Kraml, ermöglicht guten Einblick. Ein nur wenige Seiten umfassendes, aber dennoch auskunftsfreudiges Glossar (325–330) ist der vorliegenden Schrift angehängt. Es versucht, Kernbegriffe der scholastischen Theologie von „accidens" über „ratio" und „substantia" bis „univocum" und „virtus" zu erklären.

Was fehlt, ist ein entsprechend exemplarisch ausgewählter Text von Albertus Magnus. Er gehört mit Alexander von Hales, Bonaventura und Thomas von Aquin zweifellos zur avantgardistischen Intelligenz seiner Zeit und ist gerade auch im Blick auf die Rezeption des aristotelischen Wissenschaftsverständnisses von exponierter Bedeutung. Auch sind die Literaturangaben am Ende der jeweiligen Kap. (ein Gesamtverzeichnis fehlt leider) nicht immer auf der Höhe des gegenwärtigen Forschungsstandes. Und, nebenbei bemerkt: „Heilige Schrift" sollte nicht mit „Hl. Schrift" oder gar „hl. Schrift" abgekürzt werden. Vergleichbares gilt für die Bezeichnung der dritten göttlichen Person, für den Heiligen Geist.

Nachgegangen wird einer komplex-komplizierten Forschungsfrage, nämlich der nach dem sich herausbildenden Selbstverständnis der Theologie als Wissenschaft im 13. Jh. Die dem Spezialisten der mittelalterlichen Philosophie- und Theologiegeschichte durchaus bekannten Antwortversuche auf diese Frage werden einem größeren Leserkreis exemplarisch präsentiert. Mehr noch: Die Art und Weise dieser exemplarischen Präsentation ist selbst wiederum paradigmatisch. Geschieht sie doch einerseits in einem sorgfältigen Blick auf den Quellentext und andererseits unter Anstrengung des Begriffs. Es zeigt sich geradezu schulmäßig, worauf es heute in der mittelalterlichen dogmen- und theologiegeschichtlichen Erforschung mehr denn je ankommt: „Mens et litterae", Begriffsanstrengung und Textedition als ebenbürtig zu betrachten. Nur so vermögen überhaupt erst die Voraussetzungen dafür gebildet zu werden, was heute Not tut: ein Gespräch mit der Tradition zu führen und der Tradition heute kritische Stimme zu verleihen.

Eichstätt/Ingolstadt Manfred Gerwing

Laetare Jerusalem. Festschrift zum 100jährigen Ankommen der Benediktinermönche auf dem Jerusalemer Zionsberg, hg. v. Nikodemus C. Schnabel OSB, – Münster: Aschendorff 2006. 612 S. (Jerusalemer Theol. Forum, 10), kt € 29,80 ISBN: 3–402–07509–1

Nach dem Fall der letzten europäischen Festung auf dem Boden Palästinas und dem Ende der Kreuzzüge rückte das Land der Bibel für Jahrhunderte im kulturellen Gedächtnis des Abendlandes an den Rand. Seit etwa Mitte des 19. Jh.s brach eine neue Epoche an, in der die Distanz einer entschiedenen Hinwendung zum Heiligen Land wich. Die neue Blickrichtung auf den Nahen Osten betraf nicht nur Einzelprojekte und -interessen, sondern umfasste Ökonomie, politische Besitzansprüche, geschichtliche und archäologische Neuentdeckungen, wissenschaftlichen Forscherdrang ebenso wie persönliche Spiritualität und ein ausgeprägtes missionarisches Sendungsbewusstsein seitens der europäischen Christen. Im Zuge dieses kulturgeschichtlichen Geflechts erfuhren biblische Erzählungen in der Konfrontation mit den Orten, die mit ihnen in Zusammenhang gebracht werden, eine neue Verinnerlichung, die im Konzert mit dem Zeitkolorit ein ausgeprägt perspektivisches Geschichts- und Glaubensbild schufen. In seinen Mechanismen führte es zu einer ausgeprägten Reise- und Wallfahrtsfreudigkeit. Auch kirchlicherseits überließ man den neuen Enthusiasmus nicht dem Zufall, sondern bemühte sich um einen Ausbau der kirchlichen Strukturen im Heiligen Land ebenso wie in den Ländern Europas. So entstanden im deutschsprachigen Raum kirchliche Palästinavereine und an den biblischen Stätten durch deren Hilfe kirchliche Strukturen, zumeist in Form von Ordensniederlassungen. Zu diesen zählt die deutschsprachige Benediktinerabtei auf dem Zion, welche 1906 von Benediktinern der Beuroner Kongregation besiedelt und deren Kirche 1910 ihrer Bestimmung übergeben wurde. Die vorliegende voluminöse Festschrift würdigt in 29 Aufsatzbeiträgen die Ankunft der ersten Benediktiner, die sich 2006 zum einhundertsten Mal jährte.

Ihr Themenspektrum widmet sich aus unterschiedlichen Perspektiven der Jerusalem-Thematik, innerhalb derer die Abtei nicht nur ihren Existenzort besitzt, sondern aus der sie auch Impulse für ihr klösterliches Leben bezieht. Sie spiegelt eine gewaltige Breite, die das gesamte Spektrum der Theologie streift. Bibeltheologische Grundlegungen, jüdische Bezüge und die literarische Bearbeitung Jerusalems als Metapher sowie die Rezeption Jerusalems in der Liturgie und in Einzeletappen der Kirchengeschichte kommen ebenso zu Sprache wie Elemente aus der Baugeschichte der Abtei (Stefan Klöckener, Martin Metzger, Erich Zenger, Ludger Schwienhorst-Schönberger, Georg Steins, Ferdinand Hahn, Vinzenz Mora, Georg Braulik, Jakobus Kaffanke, Alois Peitz, Jürgen Krü-

ger, Hubertus Lutterbach). Andere Beiträge erhellen Zusammenhänge frühkirchlicher Wallfahrt nach Jerusalem (Heinzgerd Brakmann, Georg Röwekamp, Rainer Riesner, Benedikt Schwank); weitere werfen einen Blick auf die religiösen und konfessionellen Konstellationen vor Ort und die daraus entstehenden Fragestellungen (Christoph Dohmen, Nikolaus Egender, Rudolf Prokschi, Verena Lenzen, Franz Mußner). Systematisch-philosophischen Untersuchungen zum Patronat der Abtei und der Hermeneutik der Bibellektüre, dem Spezifikum des heiligen Ortes und eschatologischen Perspektiven widmen sich vier Beiträge (Josef Wohlmuth, Michael Bongardt, Joachim Negel, Christoph Schmidt). Das Feld der aktuellen politischen und religiösen Situation im Nahen Osten ist durch Studien über das Verhältnis der drei monotheistischen Religionen in der Stadt sowie zur Gewaltproblematik vertreten (David Bollag, Salah Adameh, Józef Niewiadomski, Matthias Kopp).

Es ist hier nicht der Ort, die einzelnen Beiträge zu besprechen, die – wie es der Natur eines solchen Sammelbandes entspricht – verschiedenartigen Charakter tragen und von unterschiedlichem Gewicht sind. Dies liegt nicht nur an den je eigenen Anliegen und Sichtweisen der Autoren, sondern auch an dem Perspektivenreichtum, der hier zu Tage tritt.

Der Hg. legt eine inhaltlich umfassende Festschrift vor, die seinen Lesern einen reizvollen Einblick in die theologischen und historischen Verästelungen einer Klostergründung vor 100 Jahren gibt. Dass in den Beiträgen teilweise die Nähe zum ursprünglich gestellten Thema des Jubiläums aus dem Blick gerät (was in keiner Weise ihren Eigenwert schmälert) und lediglich über Stichwortverbindungen erhalten bleibt, wird man angesichts des Genres Festschrift nachsehen müssen. Auch unabhängig von ihrem Setting innerhalb des Jubiläums verdienen die Beiträge erhöhte Aufmerksamkeit, sodass selbst ein mit dem Jubiläum eher wenig verbundener Leser in jedem Fall auf eine theologische Fundgrube stößt.

Wenn auch das Gesamtkonzept und die Einzelbeiträge bestechen, so bleiben im Detail kleinere Fragen. Als Leser ist man geneigt, in einer Festschrift zur Hundertjahrfeier einer Abtei auch nähere Abhandlungen über die Klosterhistorie des zurückliegenden Jh.s zu erwarten. Leider gewährt die Festschrift – abgesehen von drei Beiträgen über die Anfangszeit – keinen näheren Blick auf bedeutende Persönlichkeiten oder wechselnde Herausforderungen angesichts politischer, soziokultureller und religiöser Wandlungsprozesse, welche die Geschichte der Abtei in diesem Zeitraum prägten. Es scheint offenkundig, dass diese Auslassung der Abteigeschichte nicht der Platznot geschuldet ist, sondern der Option für die theologischen Kontexte, innerhalb derer die Präsenz auf dem Zion steht: „So verschieden die Beiträge auch sind, so erhellen sie alle letztlich Antwort-Aspekte auf die große Frage, was es bedeutet, als Benediktinermönch auf dem Jerusalemer Zionsberg zu leben." (20). Als Lesehilfe wäre eine übersichtlicher angeordnete Gliederung der Beiträge im Inhaltsverzeichnis wünschenswert gewesen, etwa durch Zwischenüberschriften; eine Systematik ist im Vorwort des Hg.s nur angedeutet.

Was hier kritisch anklingt, vermag jedoch den positiven Eindruck nicht zu trüben. Die Festschrift ist ein wertvolles Instrument, um die Kontexte des Klosterlebens der deutschsprachigen Benediktiner an biblischer Stätte in interdisziplinärer Perspektive zu begreifen.

Erfurt Stefan Böntert

Exegese AT

Klawans, Jonathan: **Purity, Sacrifice, and the Temple.** Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism – Oxford / New York: Oxford University Press 2006. XI, 372 S., geb. € 23,90 ISBN: 0–19–516263–3

Der Vf., Associate Professor an der Religionswissenschaftlichen Abteilung der Boston University, wurde durch seine 2000 veröffentlichte umgearbeitete Diss. „Impurity and Sin in Ancient Judaism" bekannt, in der er, m. E. hilfreich, zwischen ritueller und moralischer Unreinheit in den kultischen Texten der Hebräischen Bibel (Altes Testament) unterscheidet. Nun legt er ein weiteres Werk vor.

Bei der Lektüre des Buches drängt sich als erster Eindruck auf: Klawans hat wiederum ein feststehendes Ziel: Er will das alttestamentliche Opfer im Jerusalemer Tempel der nachexilischen Zeit gegen eine verbreitete Negativbeurteilung verteidigen und seine symbolische Bedeutung in ähnlicher Weise herausstellen, wie das schon durch Forscher wie Mary Douglas und Jakob Milgrom bei den Regeln über rituelle Reinheit und Unreinheit und den Speisevorschriften geschehen ist. Geleitet ist er dabei von ausgesprochen apologetischen Intentionen.

Das zeigt sich sofort in der Einleitung (3–13), in der sich K. entschieden gegen zwei Vorgehensweisen wendet: 1. Die negative Bewertung des Opfers. 2. Den evolutionistischen Ansatz in biblischen Studien, worunter auch die Konzentration auf die Frage nach den Ursprüngen des Opfers gehört. Bibelwissenschaftler sollten besser „be interested in understanding the developed sacrificial system of Ancient Israel in its context" (6). Nach K. bedeutet die evolutionistische Sicht, dass es durch eine spiritualistische Entwicklung zu Gebet und unblutiger Frömmigkeit abgelöst worden sei, eine Abwertung des biblischen Opfers. Diese Betrachtungsweise nennt er „supersessionistisch". Ihre Urheber sieht er nicht nur bei christlichen Wissenschaftlern wie R. Girard und R. G. Hammerton-Kelly, sondern auch im Reformjudentum und jüdischen Gelehrten von Maimonides zu A. Geiger und E. J. Bickermann (9). Noch heute herrsche „the claim that sacrifice is inherently violent and immoral" (ebd.). Das möchte K. widerlegen.

Teil I „Purity and Sacrifice in Biblical Israel" (15–100) enthält zunächst ein informatives Kap. „Sacrifice and Purity" (17–48). Hier werden die Arbeiten bekannter Anthropologen wie Mary Douglas, C. Lévi-Strauss, R. Girard, W. Burkert, W. Robertson-Smith, H. Hubert / M. Mauss, E. Durkheim besprochen. Viele trifft der Vorwurf des Evolutionismus und Supersessionismus. Den Beitrag von Hubert / Mauss über das Opfer (1898) beurteilt K. dagegen trotz Einwänden als wichtigste einschlägige Publikation (34f.). Auch in M. Douglas „Leviticus as Literature" (1999), Kap. 4, findet er Beachtliches über das Opfer. Als Ziel der weiteren Untersuchung bezeichnet K. die Suche nach den „Organisationsprinzipien" des Opfers als komplexen Vorgängen, wie sie in den priesterlichen Stoffen des Pentateuch dargestellt werden (48). Das Opfer lasse sich nur als gestreckter Vorgang beschreiben, der bereits mit seiner Voraussetzung im Zustand der Reinheit / Unreinheit einsetzt und sich in verschiedenen aufeinander folgenden Vorgängen entfaltet.

Dies geschieht in Kap. 2 „The Sacrificial Process of Ancient Israel" (49–72), dem zentralen Kap. des Werkes, in dem K. seine Auffassung vom Opfer als Prozessgeschehen entfaltet. Zunächst (49–51) lehnt er nochmals die Datierung von Komponenten der priesterlichen Tradition ab. Das sei evolutionistisch.

Interessanterweise bezieht er dabei auch die jüdischen Forscher der Kaufmann-Schule ein. Richtig daran ist, dass auch Kaufmann und seine Schüler die Datierung von P als Hauptgesichtspunkt betrachten, nur dass sie eine vorexilische Ansetzung der nachexilischen Wellhausens entgegensetzen. Wenn z. B. für I. Knohl („The Sanctuary of Silence, 1995) und J. Milgrom H jünger als P und für deren redaktionelle Bearbeitung verantwortlich sei, stecke dahinter die evolutionistische These eines ethischen Fortschritts. Sein Vorschlag lautet deshalb, „that the priestly traditions [...] ought to be interpreted as we have them, and as an integral part of the Pentateuch as a whole" (51). Das ähnelt dem von B. Childs vorgeschlagenen Prinzip einer „kanonischen" Exegese. Für die Forderung „that the priestly traditions of the Pentateuch need to be studied as a whole, regardless of the history of their component parts" (51f.) beruft sich K. auf R. Rendtorff und J. Blenkinsopp. K. setzt sich zum Ziel, durch eine synchrone Lektüre der priesterlichen Traditionen den ganzen Prozess des Opfers zu beschreiben, der mit der rituellen Reinigung als Vorbereitung beginne. Es folgt eine kurze Darstellung des Unterschieds zwischen ritueller und moralischer Verunreinigung. Rituelle ist natürlich, unvermeidlich (Geburt, Tod, Sex, Krankheit), keine Sünde, vorübergehend. Moralische Unreinheit ist Folge einer schweren Sünde (sexuell, Blutvergießen). Als Generalnenner des Opfers betrachtet K. das Motto von H (Lev 11,44–45 [mit Knohl zu H]; 19,2; 20,7, 26) die imitatio Dei (58). Da diese paränetische Aussage in H zu einer vielfältigen Sammlung gehört und keinesfalls speziell das Opfer im Auge hat, ist dieser Bezug wenig einleuchtend. Weitere Reflexionen beziehen sich auf den Umstand (mit Jonathan Z. Smith), dass domestizierte Tiere geopfert werden, woraus sich der positive Gedanke im Sinne der imitatio Dei ableiten lässt, dass, wie Gott Israel, so auch die Israeliten ihre Herden weiden. Das Opfer sei metaphorisch zu verstehen: „The offerer and priest play the part of God, and the domesticated animals [...] play the part of the people" (67). Weitere Analogien sieht K. in der Auswahl der zu opfernden Tiere (Ex 12,6) und den Blutmanipulationen beim Opfer (Lev 1,5). Sehr phantasievoll ist die postulierte Beziehung dieser Handlungen auf das Motiv des Heiligen Krieges und das Bild Gottes als bluttriefender Krieger (Jes 63,1–6; 34,6–7) (64–65). Ähnliches gilt für den Bezug zwischen dem Verzehr des Opfers durch das Volk und dem Bild Gottes als „verzehrendes Feuer" (65). Diese gewagten Konstruktionen zeigen, dass die Gesamtdeutung des Opfers als imitatio Dei wenig überzeugt (wie K. selbst erkennt, 66). Außerdem lässt K. allerdings auch einen funktionalen Aspekt des Opfers zu; es sei multivalent. Als weitere Aspekte sieht er, die göttliche Gegenwart anzuziehen und zu erhalten. Die Beziehung zur Sünde ist dagegen negativ: Schwere Sünde des Volkes kann das tägliche Opfer im Tempel unmöglich machen.

In Kap. 3 wird die prophetische Kritik am Opfer besprochen (75–100). Aufgrund der in neuerer Zeit verbreiteten Erkenntnis, dass die Propheten das Opfer nicht grundsätzlich verdammt haben, erklärt K., sie hätten Opfer abgelehnt, bei denen das Opfertier von den Opferern gestohlen worden sei. Auch diese sehr verengte These dürfte in dieser Form nicht zu halten sein. Immerhin begegnet in diesem Kap. ein Aspekt, der vorher eher geleugnet wurde: Dass alle Quellen, priesterliche wie prophetische, die wir haben, lange Perioden von Textentwicklung hinter sich haben (99). Anerkannt wird, dass die priesterliche Tradition eine ideale Gesetzgebung entwirft, während die Propheten die Realität erkennen: dass Macht korrumpiert (100).

Es folgt ein Teil II (101–245), in dem K. sein Thema Symbolism and Supersessionism in die Periode des Zweiten Tempels und später (Kap. 4; 111–144), von Qumran (Kap. 5; 145–177), in die rabbinische Literatur (Kap. 6;175–211) und schließlich das Neue Testament (Kap. 7: 13–245) hinein verfolgt.

In Kap. 4 konstatiert K. das Nebeneinander von zwei Tempelvorstellungen: 1. Der Tempel als Kosmos (Josephus, Philo u. a.) und 2. die Entsprechung des

irdischen mit einem himmlischen Tempel (Apokalypsen, liturgische Texte, rabbinische Literatur – Jes 6 wäre noch hervorzuheben). – Kap. 5 referiert die bekannte qumranische Polemik gegen den Jerusalemer Tempel als (rituell oder moralisch) verunreinigt und seine Priester als unrein. K. weist auf den Selbstvergleich der qumranischen Gemeinschaft mit dem Tempel hin. Abgelehnt wird jedoch die These, die Gemeinde von Qumran habe den Tempel als überholt angesehen oder ihre eigene Gemeinschaft an seine Stelle setzen wollen. Die strengen Reinheits- und Moralvorschriften der Sektenanhänger seien keineswegs gegen den Tempel gemeint, sondern entsprächen einer verbreiteten Charakteristik außer-templischer Laienfrömmigkeit. Die Kritik am Tempel bedeute, dass „the temple was seen as a morally defiled place of evil wealth, served by wicked priests" (190).

Kap. 6 „The Purity of the Second Temple in Rabbinic Literature" zeigt auf, dass die Rabbinen der frührabbinischen Periode nur schwere moralische Vergehen wie Mord als Ursache für das Verlassen des Heiligtums durch die göttliche Gegenwart anerkannten (als Paradebeispiel die Sünden Manasses, 2. Kön 21,16, die aber den ersten Tempel betrafen). Eine rituelle Verunreinigung ist zwar auch schwerwiegend, kann aber gebessert und sogar toleriert werden (183). Im Allgemeinen wurde der zweite Tempel als ein relativ reiner Ort angesehen (188). Die Rabbinen bedauern nach 70 p. Chr. seine Zerstörung. K. findet aber auch eine Tradition im Rabbinentum, wonach der Tempel durch gestohlene Opfer verunreinigt worden war; besonders in Maimonides' Mishneh Torah sei sie anzutreffen (190). Doch findet sich im babylonischen Talmud (b.Eruvin 69b) eine Aussage, dass Opfer von praktisch allen Sündern angenommen wurden, Diebe und Räuber nicht ausgenommen (195). Für die Zeit nach der Zerstörung des Zweiten Tempels weist K. auf die rabbinische Hoffnung auf seine Wiederherstellung in Mishna und traditioneller Liturgie hin (199–201). Den Ersatz der Opfer im Tempel durch Gebet findet K. nicht in den rabbinischen Quellen, sondern im Gefolge von Maimonides erst im Reformjudentum. „In rabbinic mindset, sacrifice cannot be superseded by prayer, because prayer is'nt new, and sacrifice is to return. (210)

Kap. 7 behandelt das letzte Abendmahl Jesu und die Tempelreinigung. Jesu eucharistische Worte müssen metaphorisch verstanden werden (und nicht wörtlich wie Joh 6!). Sein Handeln beim Abendmahl ist eine symbolische Handlung, ebenso die Tempelreinigung. Als Vergleichspunkt zum symbolischen Charakter der Abendmahlshandlungen schlägt K. die Opferhandlungen der israelitischen Priester vor! (217)

Ein weiterer, wichtiger Abschnitt beschäftigt sich mit den Stellen im Evangelium, die Jesu Anwesenheit im Tempel erwähnen (223–225). Auch die frühen Christen suchten noch den Tempel auf. Außerdem werden behandelt: Matth 17, 24–47 (Jesus und die Tempelabgabe von ½ Shekel). Abgelehnt wird die These, Jesus habe sich gegen idolatrische Symbole auf dem Tyrischen Shekel gewandt. Zu der These von Tempelreinigung und Abendmahl allgemein wird die Deutung als Handlung gegen den Tempel abgelehnt. Positiv wird Jesu Eintreten für die Armen gewürdigt, das dem Almosen Vorrang vor Tempelabgaben einräumt. Sein persönliches Handeln wird positiv beurteilt. Heutige Wertungen von Jesu Tod, welche die Bedeutung des Tempels in den Schatten stellen, seien Supersessionismus. Eine „Conclusion" (247–254) fasst die Argumente noch einmal zusammen. Die Fußnoten sind nach amerikanischem Muster an den Schluss gerückt (255–320). Es folgen Abkürzungsverzeichnis (321–322) und Bibliographie (323–350), sowie mehrere Indices.

Der apologetische Ansatz mindert den Wert des Buches. Es enthält durchaus beachtliche Beobachtungen, genügt aber doch nicht den Ansprüchen, die man an ein gut begründetes Urteil stellt. Wenn man den Sinn des Opfers herausfinden will, wird es nicht genügen, von dem vorfindlichen Text der Biblia Hebraica auszugehen. Die Nachfrage nach Ursprüngen des Opfers muss nicht evolutionistisch ausfallen. Hierzu äußert der Vf. begründete Kritik. Überhaupt ist seine Kritik an anderen Auffassungen oft einleuchtender als seine eigenen Thesen.

Bochum Henning Graf Reventlow

Exegese NT

Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, hg. v. Jörg Frey / Jens Schröter. – Tübingen: Mohr Siebeck 2005. IX, 707 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 181), Ln € 109,00 ISBN: 3–16–148581–5

Die Brüche und Verwerfungen zwischen biblischer Grundlage, dogmatischer Reflexion und kirchlich-pädagogischer Praxis sind in ihren Folgen ernster, als die Eitelkeiten der daran beteiligten Theologen es vermuten lassen. Drastisch tritt dies beim Thema des Todes Jesu vor Augen: Was einst schlechterdings als Mitte des Christentums galt, wirkt heute weithin biblisch seelenlos, theologisch schwierig und praktisch unvermittelbar. Damit steht bei diesem Problem theologisch das Ganze auf dem Spiel (vgl. 7). Hier setzt der voluminöse Sammelband an. Anlass für das ihm zugrunde liegende Berliner Rundgespräch war ursprünglich eine Kontroverse zwischen den beiden Hg.n über das angemessene Verständnis von Joh 15,13 – ein fruchtbarer Streit. Eine interdisziplinäre Reihe herausragender Kompetenzträger konnte gewonnen werden, sich aus der Sicht des jeweiligen Spezialgebiets an ihm zu beteiligen.

Informativ und dankenswert klar leitet *J. Frey* (3–50) in die Thematik ein, verdeutlicht die wichtigsten terminologischen und sachlichen Differenzierungen in einer komplexen Problemlage und gibt schon für viele der im Bd aufscheinenden Grundfragen eine plausible Lösungsperspektive vor. Nachdem er für eine deutliche Scheidung (nicht Trennung!) zwischen der historisch-philologischen Erschließung, der systematischen Sinnstiftung und dem applikativen Interesse plädiert hat, wendet er sich den Interpretamenten „Sühne" und „Stellvertretung" zu. Gleich hier wird zum ersten Mal die klassische Tübinger These berührt, mit der auch der Rez. theologisch aufgewachsen ist und die viele Beiträge dieses Bdes noch im Widerspruch inspiriert: Zentrum des Heilsgeschehens sei neutestamentlich das Sühnehandeln Gottes im *pro nobis* Gekreuzigten als die endgültige Versöhnung zwischen Gott und Mensch. Dass diese These exegetisch differenziert und modifiziert werden muss, ist seit langem deutlich. Frey unterscheidet grundlegend – freilich ohne die anachronistischen Konnotationen von „dinglich vs. personal" – zwischen der opferkultisch zentrierten Sühne und der stellvertretenden Lebenshingabe (vgl. bes. Jes 52,13–53,12). Er vermeidet jedoch auch eine Unterbestimmung des Sühnemotivs, wie sie bei einer Reduktion auf das Wortfeld ἱλάσκεσθαι κτλ zu erwarten wäre, und votiert für eine kontextbestimmte Ergänzung um kultaffine Motivfelder (Opfer- und Tempelsprache, Heilswirkung des Blutes u. ä.). Den Ansatz bei der „ureigenen" Todesdeutung Jesu hält Frey für historisch relevant, als theologisches Valenzkriterium jedoch nicht für hinreichend. Bei der diachronen Profilierung des soteriologischen Traditionsguts möchte er den Sprachenübergang angemessen berücksichtigt wissen. Auch bei den religionsgeschichtlichen Analogien warnt er vor isolierenden Rekonstruktionen: Die Sinnlinien, etwa beim frühjüdischen oder griechisch-römischen Märtyrerkonzept, überkreuzen sich eher – und die Adressaten leben ohnehin vor einem mehrfarbigen Verstehenshorizont. Die genannte Kontroverse um Joh 15,13 gibt Frey Gelegenheit zu erläutern, wie sich die traditionsgeschichtliche und semantische Erschließung des Einzelinterpretaments – Jens Schröter hatte hier die griechische Idee des „Sterbens für die Freunde" herausgestellt – zur makrotextuellen Sinnkumulation verhält, in der das Motiv des *noble death* durch eine Reihe durchaus unterschiedlicher Todesdeutungen bereichert, modifiziert, vertieft wird. Im Blick auf die exegetische Diskussion insgesamt wirbt Frey dafür, die – eher aspekthafte als kompetitive – Pluralität der urchristlichen Annäherungen wahrzunehmen und dabei auch die Eigentümlichkeit der metaphorischen bzw. eidetischen Bedeutungszuschreibungen zu würdigen.

J. Schröter (51–71) widmet sich dem – auch in den folgenden Aufsätzen wiederholt problematisierten – Verhältnis zwischen quellensprachlicher Beschreibung und analytischen Beschreibungskategorien. Während Frey hier nicht zuletzt mit Blick auf den intratheologischen Diskurs pragmatisch argumentiert (vgl. 23), plädiert Schröter mit Blick auf den Quellenbefund für eine traditionsgeschichtliche und semantische Engführung, bei der die beschreibungssprachlichen Interpretamente „Sühne", „Opfer" und „Stellvertretung" von der Textinterpretation präzise zu scheiden wären. Dass solche Kategorien schon deshalb nicht theologiefähig seien, weil sie „modernem Denken" unzugänglich blieben, akzeptiert Schröter freilich ebensowenig wie Frey.

Es liegt nahe, dass eine solche synthetische Schau – das Vorrecht der Hg. – in den nachfolgenden Einzelaufsätzen fehlt, zumal wenn diese eher einen Teilaspekt akzentuieren wollen, aber auch dies geschieht in der Regel mit präziser Linienführung (was sachliche Redundanzen und Überproportionierungen im Umfang nicht ausschließt). Methodologische „Ungleichzeitigkeiten" zwischen den Beiträgen sind dabei nicht zu übersehen. *F. Nüssel* (73–94) untersucht – wir sind noch immer im Einführungsteil – die wesentlich um Anselms Satisfaktionstheorie kreisende Deutung des Todes Christi zwischen altprotestantischer Orthodoxie und Aufklärung und geht abschließend auf die jüngere Soteriologie ein, die der Theozentrik und dem personalen Duktus der biblischen Quellen deutlicher Rechnung trägt. Dass bei einem derart zentralen Theologoumenon die ökumenische Dimension völlig ausgeblendet bleibt, ist bedauerlich.

Die nachfolgenden Beiträge profilieren den alttestamentlich-frühjüdischen und griechisch-römischen Verstehensprätext der neutestamentlichen Soteriologie: *B. Janowski* (97–118), einschlägig bestens ausgewiesen, umgeht alle philologischen Detailprobleme, indem er den die Gesamtexistenz Jesu mehrdimensional umfassenden Begriff der „Lebenshingabe" wählt, der sich an ausgewählten intertextuellen Lektüren (Joh 10,11–18: lebensweltlich-metaphorisch; Mk 14,32–34: narrativ; Röm 3,25f.: kultmetaphorisch) zu bewähren vermag und den Tod Jesu als Konsequenz (nicht als Finalsinn) seines proexistenten Lebens verstehen lässt – eine überzeugende Vorführung dessen, was historisch verantwortete Kanontheologie sein kann. *F. Hartenstein* (119–137) erläutert methodisch behutsam die realsymbolische Bedeutung des Blutes im Bereich der kultischen Sühne, wobei der יום הכפרים nach Lev 16 und die Begründungsaussage für das Blutgenussverbot Lev 17,11 (als Rückgabe des Lebens an seinen Geber?) naturgemäß im Mittelpunkt steht. *J. W. van Henten* (139–168), dessen Arbeitsschwerpunkt auf der frühjüdischen Märtyrerkonzeption liegt, prüft deren Bedeutung für Jesu Selbstinterpretation, das soteriologische Formelgut und die narrative Struktur der Passionsberichte; er gelangt zu einer insgesamt zurückhaltenden Auswertung, die immerhin gewisse Motiveinflüsse wahrscheinlich machen kann, einen bestimmenden Einfluss der frühjüdischen Martyriumsvorstellung auf das Neue Testament aber ausschließen muss. *F. Avemarie* (169–211) schreitet zum rabbinischen Verstehenskontext von „Lebenshingabe" und „Heilstod" vor und präsentiert in gewohnter Souveränität eine vielfarbige Motivreihe vom heilwirkenden Suizid bis zur

Aqedah. In der postmortalen Sühnewirkung des eigenen Todes, der fehlenden Konzentration auf den *einen* Gerechten und einer daraus folgenden sühnetheologischen Diversifikation sieht er deutliche Unterschiede zwischen rabbinischer und christlicher Heilstod-Tradition, nicht zuletzt auch in dem – aus christlicher Sicht fast irritierenden – Umstand, dass das Heil auch anders definiert werden kann als durch „ewiges Leben": Liebe zu Gott, Heiligung seines Namens, Tora sind Heilsziele in sich. Theißens These von Religion als „Verheißung von Lebensgewinn" scheint Avemarie von daher befragbar. Quasi-monographisch und gleichwohl etwas einseitig verbreitet sich *H. S. Versnel* (213–294) über den paganen Beitrag zur Deutung des Todes Christi. Die mitgeteilten Texte und Motive (z. B. Sterben für eine Überzeugung, für das Vaterland, für den Herrscher, der stellvertretende Tod etwa der Alcestis) sind ohne Zweifel äußerst wertvoll und beleuchten vielleicht etwas von den Voraussetzungen und mit Sicherheit etwas von den Entwicklungs- und Aufnahmebedingungen urchristlicher Soteriologie. Die Kritik an der Auffassung, bereits in 2Makk, AssMos oder im Asarja-Gebet (Dan 3,24–45^{LXX}) herrsche die Vorstellung vom stellvertretenden Heilstod, wirkt triftig begründet. In der zwischen van Henten und Versnel ausgetragenen – ein wenig antiquiert anmutenden – Kontroverse um jüdische oder pagane Herkunft dieses Motivs proklamiert Versnel abschließend den in diesem Bd erzielten Konsens: „If there were elements in the Jewish tradition that have contributed to the construction of notions of effective death in NT writings, and I do not doubt there were, I would compare them with the wine from Jewish soil that needs to be mixed with water from a Graeco-Roman source in order to make it drinkable" (294) – er vergisst freilich nicht hinzuzufügen, dass das Verhältnis von Wein zu Wasser in der Antike bei eins zu drei oder vier lag!

Den Auftakt der Aufsätze über die ur- und frühchristlichen Deutungen des Todes Christi bildet die prägnante Bestandsaufnahme von *M. Wolter* (297–313) über Jesu Heilstod in individuellen theologischen Begründungsstrategien. Der methodische Gewinn dieses Erschließungsansatzes liegt darin, dass statt nach der traditionsgeschichtlichen Genese nach der argumentativen Geltung des Motivs in bestimmbaren Verwendungszusammenhängen, interessanterweise fast ausschließlich solchen paränetischer Art, gefragt wird. Entsprechend gelassen kann Wolter die schwer entscheidbaren Debatten um Motivherleitungen nehmen und mit Konglomeraten ganz unterschiedlicher Deutungslinien rechnen. Auch der folgende Beitrag plädiert für hermeneutische Innovation: *R. Zimmermann* (315–373) trägt konsequent der Einsicht Rechnung, dass sich die Deutung des Todes Jesu in der urchristlichen Literatur vornehmlich in narrativer oder metaphorischer Sprachform zur Geltung bringt. Für die Aufschließung des *emplotment* bzw. des präsentativen Sprachsymbols fehlt der Exegese indes weithin das Instrumentarium. Im Anschluss besonders an Paul Ricœur und die Rezeptionsmodelle der Entwicklung narrativer Identität bzw. der metaphorischen Interaktion führt Zimmermann vor allem an den Passionserzählungen und der Opfermetaphorik anspruchsvoll und überzeugend vor, welcher konkrete Auslegungs- und Verstehensgewinn hier zu erhoffen ist. Es zeugt vom ökumenischen Geist in der Bibelwissenschaft, wenn dem einzigen katholischen Theologen unter den Autoren, *Th. Söding* (375–396), gerade der klassische Spitzentext neutestamentlicher Sühnetheologie, Röm 3,21–26, anvertraut ist. Hier nun, in der Zusammenschau mit Röm 4,25; 5,6–10; 6,10; 8,3.32, wird das sonst in diesem Bd als Generalinterpretament deutlich relativierte Motiv stellvertretender Sühne als „basale Deutungskategorie des Todes Jesu" stark gemacht (376), mit der paulinischen Rechtfertigungsbotschaft korreliert und in seiner christologischen Transformation bedacht. *Chr. Schlund* (397–411) verfolgt die explizite Pesach-Tradition mit Blick auf die Mahlfeier einerseits und das Pesachgeschehen (vgl. Ex 12) andererseits, das dem Reinheitszustand der Ekklesia bzw. dem Schutz der Jüngergemeinschaft, nicht aber der Sühnopfertypologie zuzuordnen ist. Am Rande sei bemerkt, dass die Vf.in die spezielle Seder-Tradition für eine nach der Tempelzerstörung zu datierende Entwicklung hält und die Pesach-Haggada in Teilen (in Umkehrung der Sichtweise von J. Jeremias) Reaktion auf christliche Deutungsmuster sein dürfte (vgl. 398–400). Ich erlaube mir den Wunsch, dass auch auf diesem Wege die gutgemeinte, aber gegenüber jüdischen Zeitgenossen völlig unsensible Praxis einer Imitation des Pascharituals durch gründonnerstäglich gestimmte Christen kräftig entmutigt werde! Die folgenden Beiträge wenden sich der materialen Auslegung einzelner Schriften zu: *Chr. Böttrich* (413–436) zeichnet den soteriologischen Ansatz des Lukas nach, der sich vom Sühnemotiv entfernt und in facettenreicher Erzählkunst – gerade auch in den Mahlszenarien – die vorbildliche, versöhnende Proexistenz Jesu im Leben und so auch im Sterben vor Augen stellt. Es erfrischt zu beobachten, mit welcher Unbefangenheit die evangelische Exegese längst von der Antithese zwischen lukanischer Heilsgeschichte und paulinischer Soteriologie abgerückt ist, die noch Götz Harbsmeier, von Böttrich zitiert (414 Anm. 10), seinerzeit auf die Alternative zugespitzt hat: „Auch innerhalb der Bibel kann man nicht zwei Herren dienen!" – als sei der Bibelleser Sklave. *C. Breytenbach* (437–454) untersucht, gewohnt streng zwischen Quellen- und Beschreibungssprache scheidend und an der Sinnaktualisierung statt an traditionsgeschichtlicher Konvention ausgerichtet, die Rezeption von Jes 53 in 1Petr und findet hier Christi Leiden als ekklesiale Existenzbegründung und paränetisches Rollenvorbild herausgehoben. *H. Löhr* (455–476) stellt grundsätzlich den Unterschied zwischen „Deutung" als aktiver Sinngabe und jener Sinnwahrnehmung heraus, die in der Tat die neutestamentlichen Autoren zu erkennen geben. Sein Thema ist Hebr, dessen Wortbefund, rhetorischen Gestus und Erzählschemata er in aller Vielfalt mustert, einer Vielfalt, die man dem auf das Opferkultmotiv festgelegten Schreiben gemeinhin kaum zutraut. Nicht erklärt oder verteidigt wird hier der Tod Christi, sondern mannigfaltig und dramatisch gemalt, um der „Unanschaulichkeit des Heils" entgegenzuwirken (vgl. bes. 474f.). *Th. Knöppler* (477–511) untersucht in Offb sorgfältig die Motive des ἀρνίον und des Blutes und betont die Relevanz des Todes Jesu als Sühne für die Gemeinde unter dem Bild des endzeitlichen geschächteten Paschalamms. Die weit ausholenden Exkursionen in die alttestamentliche Traditionsgeschichte fördern allerdings das kontextuelle Verständnis kaum; gerade hier wäre von einer Erschließung des eidetischen Materials viel zu erwarten. *E. E. Popkes* (513–543) verortet das koptische Thomasevangelium auf dem Weg zum Gnostizismus und sieht in der Deutung des Leidens und Todes Jesu eine stringente Umdeutung am Werk: Die Logien 55; 65 und 71 setzen neutestamentliche Überlieferung voraus, blenden aber gerade deren Deutung des Todes Jesu aus und stellen diesen stattdessen schrittweise in das Licht gnostischer Anthropologie und Soteriologie. Eine verwandte, wenn auch erheblich kühnere Relecture der urchristlichen Passionstheologie findet *W. A. Löhr* (545–574) in der Vorstellung vom Kreuzestod als Mimikry nach dem „Basilides"-Referat des Irenäus, im metaphysischen Selbsterkenntnisprozess des transzendenten Gottes bei den Valentinianern und im leidend die Welt überwindenden Logos der Acta Ioannis: Die gnostischen Theologen reagieren auf ein philosophisch getöntes Unbehagen, wie es paradigmatisch in der Kreuzeskritik des Kelsos zum Ausdruck kommt, und beziehen die Selbstdefinition der Glaubenden auf einem Niveau ein, das anspruchsvoller (und bis in die islamische Christus-Deutung hinein wirkungsreicher) ist, als es die allzu rasche Abwertung der „doketistischen Gnosis" vermuten lässt.

Im Schlussteil des Sammelbands präsentiert *Ph. Stoellger* (577–607) einen systematischen Entwurf zur „Deutung der Passion als Passion der Deutung", der manches dem Gespräch mit I. Dalferth und der Auseinandersetzung mit H. Verweyen verdankt, aber kaum etwas der Kontaktnahme mit den voranstehenden exegetischen Gesprächsbeiträgen. Die scharfsinnig präsentierte Hauptthese lautet zusammengefasst: Die Grundmetapher „Auferweckung" ist die ursprünglich-maßgebliche Deutung des Todes Jesu als den Erstzeugen widerfahrendes Erschließungshandeln Gottes (vgl. bes. 600–603). *M. Zimmermann* (609–647) untersucht die Relevanz des Todes Jesu im (evangelischen) Religionsunterricht und gelangt zu ernüchternden Resultaten. Curricula und Schulbücher behandeln dieses Zentralthema höchst marginal und vorwiegend unter historischem Aspekt. Dass etwa in den aktuellen Bildungsstandards für Evangelische Religionslehre (Baden-Württemberg / 2004) dem Schüler der Kl. 8 (Gymnasium) Zugang zum islamischen Christus-Bild (mit seiner entschiedenen Kreuzeskritik) vermittelt werden soll, ohne dass zuvor eine hinreichende Basis zum Verständnis der christlichen Position gelegt worden ist, mag einen Eindruck von dem theologisch wie didaktisch defizitären Gesamtbild geben, das die Vf.in in sachlicher Klarheit nachzeichnet. Nach einem kritischen Blick auch auf die unterrichtspraktischen Materialien nimmt die Autorin selbst die pädagogische Herausforderung an und weckt mit dem Rahmenkonzept der Elementarisierung, dem Aufweis von lebensweltlichen Brückenerfahrungen bei Kindern und Jugendlichen und der Konkretisierung einschlägiger Lernformen die Hoffnung, dass die Bedeutung des Todes Jesu alles andere als unvermittelbar ist.

Fazit: Dieser Sammelband dokumentiert einen wichtigen exegetischen Fortschritt, für den es an der Zeit war. Es wird kein Zufall sein, dass zeitgleich im englischsprachigen Raum ein in vielen Zügen vergleichbares Opus erschienen ist (Salvation in the New Testament. Perspectives on Soteriology, hg. v. J. G. van der Watt, Leiden 2005 [NT.S 121]). Der Primat des bibeltheologischen Sühnemodells Tübinger Prägung dürfte als erloschen gelten. Bei der christlichen Interpretation des Todes Jesu wird in Zukunft mehr auf die quellensprachliche Diversifikation der Verstehensweisen und die aspekthafte Pluralität bereits der urchristlichen Annäherungen zu achten sein und auch auf die neutestamentlich vorherrschende Tendenz, den Tod Jesu markant im Kontext seines erzählten Lebens wahrzunehmen. Neben die traditionsgeschichtliche Rückfrage tritt – dieser sachlich vorgeordnet – die Prüfung der rhetorischen Dignität einer Deutungsfigur, wobei auch die eidetischen Verstehenserfahrungen und -symbolisierungen zu würdigen sind. Neben den alttestamentlich-frühjüdischen Sinnlinien werden auch die paganen Entwicklungs- und Rezeptionsbedingungen stärker in den Blick treten. Die systematischen und praktischen Disziplinen werden aus solchen Vertiefungen reichen Ertrag und biblische Inspiration für die je eigenen Zugangsweisen schöpfen können. Namentlich die kirchlichen und religionspädagogischen Vermittlungsträger scheinen herausgefordert, sich durch intensivere Textkonfrontation und wohl auch denk- und imaginationsfreudiger als bisher in diesen Zentralinhalt des Christentums einzuarbeiten und der Versuchung zu widerstehen, stattdessen zeitgenössische Plausibilitätsmuster zu reduplizieren.

Es herrscht verbreitet das Missverständnis, die biblische Literatur stelle diskursiv theologische Deutungsmodelle bereit. Stattdessen bietet sie Leben dar. Genauer: Leben und Sterben angesichts Gottes – mit allem, was dazugehört. Der hier angezeigte Sammelband führt die perspektivische Vielfalt und die kulturelle Tiefe und Breite neutestamentlicher Soteriologie eindrucksvoll vor Augen. Es bedarf keiner Interpretationsanstrengung, um auch den Einheitspunkt, der dies alles zusammenhält, wahrzunehmen: das Kreuz Christi. Dieser Eindruck

ist freilich nicht neu. Neu aber ist das – aus den Quellen gewonnene – Licht, das der Sammelband auf diesen archimedischen Punkt „Leben und Sterben angesichts Gottes" wirft. Es leuchtet letztlich auch jene weiten Lebens- und Sterbensräume aus, die der sühnetheologischen Engführung bislang entgangen sind.

München Knut Backhaus

Garbe, Gernot: **Der Hirte Israels.** Eine Untersuchung zur Israeltheologie des Matthäusevangeliums, – Neukirchen-Vluyn: Neukirchner 2005. 242 S. (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 106), geb. € 39,90 ISBN: 3–7887–2086–7

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um die überarbeitete Fassung einer 2003 eingereichten Dissertation, die von dem 2004 verstorbenen Erlanger Neutestamentler Jürgen Roloff betreut worden war. Die Ausarbeitung fand laut dem Vorwort weitgehend in der Zeit bis 1999 statt. Danach erschienene Literatur konnte nur noch sporadisch eingearbeitet werden, da der Vf. seit 1999 im Pfarrdienst steht. Die über weite Teile trotz mancher Flüchtigkeitsfehler gut lesbare Arbeit untersucht mit der Stellung des ersten Evangelisten zu Israel und insbesondere der Frage nach der fortdauernden Mission in Israel ein Thema, das seit einigen Jahren eines der Zentren der Mt-Forschung darstellt.

Die Einleitung gibt darüber knapp Auskunft, berücksichtigt aber nicht mehr die nach 1998 erschienenen neueren Beiträge, die vielfach zu vergleichbaren Ergebnissen wie G. kommen. Methodisch arbeitet G. primär redaktionsgeschichtlich unter Voraussetzung der Zwei-Quellen-Theorie und der Einbeziehung literaturwissenschaftlicher Ansätze. Zum Ort des MtEv äußert er sich nur knapp in der Einleitung (14–17) ohne erkennen zu lassen, wie er sich den Verfasser und die Adressatengruppe vorstellt. Lediglich dass der Bruch mit dem mehrheitlichen „Synagogenverband" (14f u. ö.: ein unglücklicher Ausdruck!) schon hinter der mt Gemeinde liegt, steht für ihn fest. Inwieweit die judenchristliche Tradition noch bestimmend ist, bleibt dagegen offen. Bei den Textanalysen taucht zwar immer wieder der Hinweis auf die „Gemeinde" auf, in der dies oder jenes gedacht, geglaubt oder erfahren wurde, aber dies bleibt unscharf, weil nirgends klar wird, was G. unter der mt Gemeinde versteht. Ob sie stärker juden- oder eher heidenchristlich orientiert war wird ebenso wenig beantwortet wie die Frage nach ihrer Gesetzesobservanz und ihr Verhältnis zu anderen Strömungen des Urchristentums. Das mindert zwar ein wenig den Wert dieser Untersuchung, deren Lösungsvorschläge für einige schwierige Mt-Passagen jedoch wert sind, ausführlicher diskutiert zu werden. Als Ausgangspunkt für die mt „Israeltheologie" wählt G. die in Mt 1–2 aufgebaute Leseerwartung, die das angekündigte Wirken Jesu als „Hirte Israels" in ein positives Verhältnis zu Israel setzt (insbesondere durch 1,21; 2,6), und die durch die folgenden Israel-kritischen Aussagen s. E. nicht einfach zurückgenommen werden kann. Dann aber stellt sich die Frage, wie der Evangelist theologisch vermittelt zwischen dem „Hirten Israels", der *sein* Volk von seinen Sünden retten will und wird, und seiner mehrheitlichen Ablehnung durch eben dieses Volk? Die Antwort liegt nach G. in einer heilsgeschichtlichen Differenzierung der Zeit, der eine ebensolche des Gerichtsgeschehens korrespondiert.

Die Hauptthese der Arbeit ist, dass die mt Israeltheologie im Rahmen einer dreigeteilten „heilsgeschichtliche[n] Periodisierung der Zeit" (18) gesehen werden muss: *Die erste Epoche* umfasst das irdische Wirken Jesu ausschließlich in und für Israel, wobei Matthäus das Überschreiten dieser Grenze hin zu den Völkern erzählerisch bereits vorbereitet und mit dem Wirken Jesu verknüpft (37–75 u. ö.). Hier geht es in erster Linie um die Sammlung einer Gemeinde in Israel durch den irdischen Jesus und seine Jünger, die parallel zu seiner Ablehnung durch die führenden Gruppen im Volk erfolgt; mit 23,34–39 (wobei die Kap. 12f darauf vorbereiten, vgl. 57–60.70–72) wird diese Unterscheidung zwischen Volk und Führern aufgehoben (67, vgl. 115), das sich in 27,25 dem Urteil seiner führenden Repräsentanten anschließt. Damit ist dann die Frage akut, ob und wie trotz dieser Ablehnung und der damit verbundenen Gerichtsankündigung Jesus der „Hirte Israels" bleiben kann.

Die Antwort darauf sucht G. in seinem zweiten Hauptteil, wo er die Stellung Israels während der *zweiten von ihm angenommenen heilsgeschichtlichen Epoche* untersucht, die die Zeit zwischen Auferstehung und Parusie umfasst (77–153). Diese Phase bezeichnet er unter Verweis auf Mt 13,41; 16,28 (vgl. 146f) als „‚Reich des Menschensohnes', das die ganze Welt umfasst" (210). An seinem Anfang steht die Zerstörung Jerusalems als innergeschichtliches Gericht, das aber bereits *hinter* dem Israel zur Zeit des Evangelisten liegt. Für diese Lösung untersucht er ausführlich Mt 21,28–32.33–44; 22,1–14 (78–88), 23,34–39 (80–107) und 27,24f (107–120). Nichts deutet s. E. darauf hin, dass die Aussage „sein Blut komme über uns und unsere Kinder" über die beiden darin expressis verbis genannten Generationen hinausreichen soll (113). Die Verantwortungsübernahme aus Mt 27,25 ist damit also bereits abgegolten, weshalb die Frage nach der Strafe für die ‚Schuld' Israels an der Verurteilung Jesu historisch und theologisch ‚erledigt' ist: „Wenn aber unsere Bestimmung des Gerichtes als auf die Generation der Zeitgenossen Jesu und ihre Kinder bezogen zutrifft, dann kann diese Schuld als gesühnt gelten" (117, etwas vorsichtiger 184). Umgekehrt gilt dann aber auch: diese Aussagen können nicht mehr als Argument gegen eine Wiederaufnahme der Mission in Israel gebraucht werden.[1] Damit nimmt er ausdrücklich (vgl. 9) eine These Klaus Bergers auf (Theologiegeschichte des Urchristentums, Tübingen u. a. ^{2}1995, 339.677). Hier könnte weiter gefragt werden, ob sich die hier erkennbare Auseinandersetzung zwischen Vertretern einer Ablehnung der Fortführung der Mission in Israel und ihren Befürwortern (die m. E. durchaus plausibel ist), in die Geschichte der mt Gemeinde integrieren lässt. Denn folgt man G.s Auslegung, dann ist die bewusste mt Beschränkung auf „diese Generation" (vgl. 117–120) am ehesten als eine mt Inschutznahme Israels vor möglicherweise heidenchristlichen Angriffen zu sehen, die mit der Zerstörung Israels auch das Ende aller Hoffnungen für Israel (und damit aller missionarischen Bemühungen um Israel) gekommen sahen. Problematisch erscheint dann aber gleichwohl die Aussage, dass das Gericht über Jerusalem die Schuld „dieser Generation" gesühnt habe. Denn wie lässt sich eine solche Sühne mit dem Sühnetod Jesu (20,28; 26,28) in Beziehung setzen?

Nur angemerkt sei, dass G. den Missionsbefehl 28,16–20 unter Ausschluss Israels versteht (121–124), weil s. E. die besondere Mission in Israel seit Kap. 10 als bleibender Auftrag fest steht (125–150). Es ist eine grundlegende These dieser Arbeit, dass Mt die Aussendungsrede Mt 10 so gestaltet hat, „dass sie als Aufforderung an seine Gemeinde verstanden werden soll, mit der Israelmission nicht nachzulassen" (127). Besondere Bedeutung hat hierfür die anhaltende „Bitte um mehr Ernte-Arbeiter" (9,37f, vgl. 132–134), die nicht auf die Zeit von Jesu Wirken eingrenzbar ist, sondern gerade in der Gegenwart die mt Gemeinde aufruft „um mehr Arbeiter zu beten, und sich, so wird man vermuten dürfen, auch selbst (weiterhin oder wieder neu?) dieser Aufgabe zuzuwenden" (134). Mt 10,23 wird so interpretiert, dass darin die Fortdauer der Israelmission bis zur Parusie angesprochen ist (143–150).

Die dritte Epoche des heilsgeschichtlichen Schemas beginnt mit der Parusie und dem mit ihr verbundenem dreifachen Endgericht (Gemeinde, Welt, Israel), das mit der „Wiederherstellung Israels" endet (211). Dieses der Differenzierung des mt Gerichtskonzeptes gewidmete Kap. (157–208) verdient m. E. besondere Aufmerksamkeit. Nach G. verweist „das Zeichen des Menschensohnes" (24,30f) auf eine Sammlung der Erwählten als eigener Akt des Endgeschehens (zu dem auch 24,40f gehört), der vor dem Gericht über alle Völker liegt. Der damit verbundene Gedanke der Wachsamkeit (24,42) bezieht sich auf eine Art Auswahlgericht, das auch den „Erwählten" nicht erspart bleibt (vgl. 22,11–14; 24,22.24.40f.50f). Davon zu unterscheiden ist „das eschatologische Gericht über alle Weltvölker" nach 25,31–46, das Ausdruck der Herrschaft des Menschensohnes ist (183, unter Verweis auf 16,27). Es wird jedoch nicht kommen, ehe nicht „dieses Evangelium vom Reich auf dem ganzen Erdkreis zum Zeugnis für alle Völker gepredigt sein wird" (24,14). Die Verkündigung aber ist Aufgabe der Erwählten, die deswegen „von allen Völkern" bedrängt worden sind (24,9), aber gerade darum nicht zu diesen (vgl. 25,32) gezählt werden dürfen (182). Das besondere eschatologische Gericht über Israel findet G. schließlich in Mt 19,28 (184–194), wobei er 23,39 miteinschließt (194–206): Überall, wo Israel die zu ihm gesandten Boten annimmt, erfüllt sich die Leseerwartung vom Anfang – der Hirte Israels nimmt sich seines Volkes an und eröffnet ihm die Vergebung seiner Schuld. Das Ziel des Gerichtes ist es also nicht, „Israel zu vernichten, sondern durch das Gericht hindurch wieder herzustellen" (208).

Wer hier eine Nähe zu Paulus erkennt, liegt richtig, denn „die mt Konzeption in Bezug auf die Israelfrage hat insgesamt erhebliche Parallelen zu Röm 9–11" (212). Damit reiht sich G. in den Kreis derer ein, die eine „Nähe von Mt zu Paulus" behaupten. Als Ergebnis steht am Ende, dass das MtEv eine klare eschatologische Hoffnung für Israel kennt und (anders als Ulrich Luz in seinem Kommentar zu zeigen versucht) das „Tischtuch mit Israel" nicht „zerschnitten" ist (vgl. 5). Eine Konsequenz davon ist die anhaltende missionarische Zuwendung zu Israel, die Matthäus seiner Gemeinde neben der Völkermission abverlangt.

Ein ausführliches Literaturverzeichnis (wobei ein Autorenregister wohl zeigen würde, dass die eigentliche Auseinandersetzung und Literaturverarbeitung sich auf sehr wenige Titel beschränkt) und ein recht knappes Stellenverzeichnis beschließen diese anregende Studie. Sie überzeugt nicht in allen exegetischen Details, aber sie ist es wert, gehört zu werden. Sie sollte v. a. als kritischer und anregender Gesprächspartner da herangezogen werden, wo in Kirchen und Gemeinden über das Für und Wider der Mission unter Juden diskutiert wird.

Nottingham Roland Deines

Unterwegs mit Paulus. Otto Kuss zum 100. Geburtstag, hg. von Josef Hainz. – Regensburg: Pustet 2006. 296 S., pb € 34,80 ISBN: 3–7917–2000–7

Einen sehr intimen, den Leser bewegenden und zugleich die Paulus-Forschung fördernden Sammelband legt Prof. em. Josef Hainz, der erste Vorsitzende des rührigen, von Otto Kuss 1970 gezielt (vgl. 25–27) als eingetragenen Verein gegründeten Schülerkreises „Collegium Biblicum München", vor. Er enthält im ersten Teil (7–107) die

[1] Die Gestalt des Judas stellt dazu in gewisser Weise die Parallele im Jüngerkreis dar. Nur weil ein Jünger strauchelte (vgl. die Betonung der Elf in 28,16), bedeutete dies nicht das Ende der Berufung der Zwölf. Und so bedeutet das Straucheln „dieser Generation" auch nicht das Ende Israels schlechthin (vgl. 132).

Beiträge des Symposions zum 100. Geburtstag von Kuss im Januar 2005, im zweiten Teil (111–256) weitere exegetische Aufsätze zum Röm und je einen Beitrag zu 2 Thess und Hebr. Beschlossen wird der „Gedenkband" durch persönliche Erinnerungen vom exegetischen Fachkollegen Josef Ernst und von einigen stetig weniger werdenden Lebensgefährten, illustriert durch ausgewählte Fotos. Das Foto auf der letzten Seite des Buches (289), seiner Autobiographie „Dankbarer Abschied" entnommen, zeigt Kuss als unkenntlichen, schemenhaft durch Schirm und Regenmantel verhüllten Einzelgänger im Nebel, einen Kilometerstein passierend; es ist durch seine semantische Endposition ein klares Signal des Hg.s zur existentiellen Grundstimmung des mit dem Buch geehrten Lehrers.

Als Mensch und Theologe charakterisierte Kuss sich selbst als „notorischen Einzelgänger", als „Nonkonformisten", als „Schwabinger Einsiedler", der am Ende seines Lebens an einer „schrecklichen Isolierung" leidet, der als seinen Hauptcharakterzug in einem nie abgeschickten FAZ-Fragebogen (268–270) schreibt: „Entschiedenes Streben nach Präzision, das sich jedoch immer, allmählich, doch mit tödlicher Sicherheit in einen undurchdringlichen Urwald von Quisquilien verirrt." Die oft schwer lesbaren Schlangensätze, die für Kuss' Schreibstil ebenso prägend waren wie seine gekonnte Rhetorik oder seine ironischen Aphorismen in den Vorlesungen, aber auch seine Ichbezogenheit (ich höre noch: Paulus korrespondierte mit „Kuss = Philemon") bestätigen die Persönlichkeitsstruktur in der Wahrnehmung seiner Weggefährten und Mitarbeiter, die er hemmungslos für seine Veröffentlichungen, als Sekretär, aber auch als Fahrer und Mitwanderer nicht nur auf der „Fußwanderung von Flensburg nach Syrakus" beanspruchte. In seiner „konservativen Inflexibilität", wie er sich selbst deutet, hat er „das 2. Vatikanum nicht verkraftet", leidet an der Abschaffung der „Privatmesse", er sieht nur noch „Trümmerfelder", keine feste Orientierung mehr, so dass nicht er sich auf seinem langen Weg von „Jesus zu Sokrates" von der Kirche verabschiedet habe, sondern sie sich von ihm. Ihm blieb der – immerhin – „dankbare Abschied". Exegetisch vertritt er vehement den Literalsinn, gelangt zur Position eines „Reimarus", ist der Religionskritik von Feuerbach verhaftet, von „schockierenden Antijudaismen" nicht frei (16f.70–87, bes. 77), der bei Kuss nach J. Eckert „von grundsätzlicher Art ist" (83). „Aus heutiger Sicht kann man sich nicht genügend darüber verwundern, mit welcher Selbstverständlichkeit Kuss davon absah, sein eigenes ‚Sichbemühen' auf ‚Zeitbedingtheit' zu prüfen, und die Prämissen eines naiven Historismus, wie er im Kern am Ende des 19. Jh.s überwunden war, für den letztverbindlichen Wahrheitsmaßstab und den Endpunkt humaner Aufklärung zu halten vermochte" (so auf S. 253 K. Backhaus als sein später Nachfolger auf dem Münchener Lehrstuhl). Wer statt der sehr persönlichen Erinnerungen und lebendigen Beschreibungen von Kuss' damaligem Assistenten, Werner Bracht (10–39), die Anfechtungen von Kuss in seinen eigenen Worten nachspüren will, dem sei sein langer, sehr persönlicher Brief von 1983 an den damaligen Weihbischof von Paderborn, Friedrich Maria Rintelen, zur Lektüre empfohlen (33–39): eine ergreifende confessio.

Über die biographische und kirchengeschichtliche Bedingtheit eines katholischen Exegeten zwischen ererbtem Glauben, Wissenschaft und kirchlichem Lehramt von 1948 als Ordinarius in Paderborn, ab 1960 bis zur Emeritierung 1973 in München und bis zu seinem Tode 1991 hinaus bietet der Gedenkband großenteils höchst lesenswerte exegetische Beiträge mit durchaus differierenden Positionen. Geradezu spannend zu lesen sind der Beitrag von J. Schröter mit seinen bekannten Grundthesen über Paulus als „versöhnten Versöhner" (87–107) und die Replik darauf von J. Hainz (207–225). Wie unterschiedlich Texte gelesen werden können, belegen auch die Thesen zu „Christus – Ende oder Ziel des Gesetzes?" in Röm 10,4 von H. Giesen (156–191) und L. Wehr (192–206). Zum Einzelnen:

Eduard Lohse, Otto Kuss als Ausleger des Römerbriefs (40–56), zeichnet im Festvortrag in gewohnter Sorgfalt und ökumenischer Sensibilität die Hauptlinien im Römerbrief-Kommentar von Kuss nach, verschweigt nicht dessen Probleme mit den angeblich „abstruse[n], ja abenteuerliche[n] Vorstellungen" des Paulus in Röm 9–11 (51) und betont dessen kritische Haltung zur Hermeneutik der „Schrift allein", da gegen deren Vielfalt und Widersprüchlichkeit der Ausleger nur das Lehramt der Kirche wegweisende Orientierung geben könne (54f).

Dieter Zeller, Gottes Gerechtigkeit und die Sühne im Blut Christi. Neuerlicher Versuch zu Röm 3,21–26 (57–69), setzt sich nicht nur mit der traditionellen Deutung von Kuss auseinander, sondern auch mit den eigenen aus den Jahren 1968, 1976 und 1985. Mag man vorpln Tradition annehmen (63–67) oder nicht, um die schwierige „Sühne-Vorstellung kommt man bei Paulus nicht herum; darum lässt sich der Gott des Paulus nicht in reine Güte auflösen." (68)

Jost Eckert, Christentum – Judentum. Antisemitismen bei Otto Kuss? (70–86), beantwortet die Frage, belegt mit Zitaten von Kuss, mit einem grundsätzlichen Ja (s. o. sowie W. Bracht auf S. 16f), zumal im langen Exkurs von Kuss über die Prädestination (Bd III, 828–935) „sein Antijudaismus von recht grundsätzlicher Art ist" (83).

Jens Schröter, Gottes Versöhnungstat und das Wirken des Paulus. Zur Gestaltwerdung des Evangeliums nach 2 Kor 5,18–21 (87–107), erläutert die Grundthesen seiner Diss. mit dem missverständlichen Titel „Der versöhnte Versöhner. Paulus als unentbehrlicher Mittler im Heilsvorgang zwischen Gott und Gemeinde nach 2 Kor 2,14–7,4", Tübingen 1993 (in Weiterführung des Buches „Versöhnung" seines Lehrers C. Breytenbach aus dem Jahr 1989). Gegen die kritischen Einwände differenziert er jetzt wie folgt: Ihm leuchte „vor allem ein, dass die Begriffe ‚soteriologisch' und ‚Mittler' im Blick auf den Dienst des Paulus in meiner Untersuchung zu undifferenziert verwandt wurden (wiewohl ich sie in der Sache nach wie vor für angemessen halte)." (90) Ist die Semantik von Sprache unabhängig? Für seine Hauptthese, an der er weiterhin festhält: „Paulus verstehe seinen Dienst als einen für das Wirksamwerden des in Christus gekommenen Heils in seinen Gemeinden notwendigen Bestandteil" (ebd.), wird er vom Hg. „als ökumenischer ‚Brückenbauer' in Sachen ‚Heilsvermittlung'" gelobt (2). Ich frage als katholischer Exeget: Ist die These des Vf.s, der zufolge Paulus „substantiell [...] sein eigenes Wirken für Christus als Bestandteil des Heilsvorgangs" (90) interpretiert, identisch mit der theozentrischen, soteriologischen Hierarchie in 5,18: „Alles kommt von Gott, der uns durch Christus mit sich versöhnt hat und uns den Dienst der Versöhnung aufgetragen hat." Denn wie gegen amtstheologisch und ekklesiologisch soteriologische Anmaßungen formuliert Paulus in 5,19 weiter: „Ja, Gott war es, der in Christus die Welt mit sich versöhnt hat." Kann Paulus jeweils als Subjekt eingesetzt werden? Ist „Vermittlung des Evangeliums" (91) identisch mit Mittler des Heils?

Als eigens für den Sammelband geschriebene Beiträge in Weiterführung des Symposions sind zu nennen:

Rainer Dillmann, Seine Briefe sind schwer und stark (vgl. 2 Kor 10,10). Leserlenkung im Präskript des Galaterbriefs und Römerbriefs – ein Vergleich (111–131). Der sprachliche Unterschied wird streng textorientiert mit der unterschiedlichen kommunikativen Situation begründet, die Paulus geschickt einsetzt.

Alois Stimpfle, Auslegen und verkündigen. Zur „Mitte und Norm des Christlichen" zwischen Metaphorik und Mystagogik – anlässlich der Diskussion um M. Gibsons Film „The Passion of Christ" (132–155), variiert die Auslegung von D. Zeller (s. o.). Er verbindet die von Otto Kuss in seiner Auslegung des Röm vertretene Sühne- und Opferspiritualität mit der damit identischen im umstrittenen Film von Gibson mit der Folge: Nach ihm „fände sich Kuss heute einerseits in die voraufgeklärte Perspektivität des Mittelalters eingereiht und andererseits würde er sich als fundamentalistisches Mitglied einer der US-amerikanischen Erweckungsbewegungen verdächtig machen." (133) Die „Fremdheit der Kreuzestheologie" (139) bleibt, auch wenn man hilasterion (so A. Deißmann, O. Kuss und St. Schreiber) mit der hellenistisch-römischen Lebenswelt als „Aufstellung eines ‚Weihegeschenkes'" (147) bestimmt. Rezeptionsorientiert erscheint dies als eine angemessene Lesart.

Heinz Giesen, Christus – Ende oder Ziel des Gesetzes (Röm 10,4)? (156–191), plädiert nach Erarbeitung des Begriffes in der griechischen Profanliteratur (auf der Basis der Ergebnisse von K. Haacker, der telos mit „Hauptsache" und telos nomou mit „die Sache, um die es im Gesetz geht" übersetzt) und nach sorgfältiger Kontextanalyse von 9,30–10,13 sowie unter Hinweis auf die unumstrittene Parallele in 1 Tim 1,5 dezidiert für die Übersetzung „Ziel".

Lothar Wehr, „Nahe ist dir das Wort" – die paulinische Schriftinterpretation vor dem Hintergrund frühjüdischer Parallelen am Beispiel von Röm 10,5–10 (192–206), hingegen ist sich „sicher", dass telos in Röm 10,4 „Ende" meint (194 Anm. 3). Im Vergleich zur Rezeption von Dtn 30,12–14 durch Baruch und Philo (199–204) fällt seiner Meinung nach Paulus „aus dem frühjüdischen Rahmen klar heraus" (204), da er den Dtn-Text inhaltlich in das Gegenteil verkehrt (192.205).

Josef Hainz, Vermittelte Versöhnung? Zu Jens Schröters Buch „Der versöhnte Versöhner. Paulus als Mittler im Heilsvorgang" (207–225), bietet ausgehend von einer kritischen Rezension von E. Lohse auf der Basis von Röm 5; 1 Kor 3,9 und 2 Kor 4,5 (in: ThLZ 120,1995,242–244) ein sorgfältiges Referat der Thesen Schröters, verbunden mit ebenso sorgfältigen Textbeobachtungen. Seine differenzierende Grundthese lautet: Paulus „verankert alles im Heilshandeln Gottes selbst (V 18), der Paulus – und die anderen Boten des Evangeliums – braucht, damit sein Versöhnungshandeln in und durch Christus den Gekreuzigten (VV 18b.19a.b) zur ‚Sprache kommen' kann. Dazu dient der von demselben Gott eingesetzte ‚Dienst der Versöhnung' (V 18c), der sich als ‚Wort der Versöhnung' (V 19c) vollzieht. Die von Gott berufenen Verkünder tun ihren Dienst als seine ‚Gesandten' (V 20a); d. h. aber: Gott ermahnt durch sie! (V 20b)" (220f) Stärker konfessionell katholisch heißt es jedoch in der Zusammenfassung: Die Apostel bzw. alle Boten des Evangeliums „sind ‚Mittler' bzw. ‚Vermittler' des Heils, insofern sie in ihrer Verkündigung das ‚Heilsangebot' Gottes vergegenwärtigen." (224) Ähnlich heißt es im Hinblick auf die „Mitarbeiter Gottes" in 1 Kor 3,9: „Gott allein wirkt das Heil [...]; aber er braucht ‚Mit-Wirker', wenn es darum geht, Heil, Versöhnung usw. zu vermitteln." (216) Assoziativ drängen sich Katholiken die Diskussionen im Kontext vom Vatikanum II um Maria als „Miterlöserin" auf. Das Problem liegt in der Unklarheit der Metaphern, wenn ungeschützt und ohne nähere Bestimmungen bei aller Betonung des extra nos des Heiles formuliert wird: „aber doch durch Menschen vermittelt" (216; ähnlich 208; 219). Das Verhältnis der Aktivität Gottes, der Mittlerschaft Jesu Christi und des Mitwirkens der Diener des Wortes (auch in den heutigen Kirchen) ist –

nicht zuletzt im frühjüdischen Kontext des Paulus – weiter zu klären. Der Beitrag von Schröter und die Weiterführung von Hainz werden nicht das letzte Wort sein.

F. Mußner, Die „aufhaltende" Macht in 2 Thess 2,6f (226–234), interpretiert in gewohnter Prägnanz trotz seiner 90 Jahre den „Aufhaltenden" als Antichristen, wobei diese Vorstellung nicht aus dem mythischen, sondern aus dem politischen Bereich des alten Israel kommt, wo der Pharao der große Widersacher gegen JHWHs Pläne ist (232–234).

Knut Backhaus, Zermürbung und Zuversicht. Otto Kuss als Ausleger des Hebräerbriefes (235–256), referiert als ausgewiesener Ausleger des Hebr sorgfältig und differenziert die exegetischen Überzeugungen von Kuss vom ersten Kurzkommentar zum Hebr in der Reihe RNT aus dem Jahre 1953 über einige Aufsätze aus den Jahren 1956 und 1958 bis zum längst erarbeiteten, zum großen Teil durch den Pustet-Verlag im Jahr 1966 schon gesetzten (21.251f) Hebr-Kommentar. Dieses opus magnum „mit einer kritischen Sichtung sämtlich jemals zum Hebräerbrief erschienenen Literatur" (zum Zitat von Kuss ebd. 251) wurde nie veröffentlicht. Es ist die Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils, auch von vielen Exegeten als Öffnung verstanden, von Kuss jedoch als Verlust fester Überzeugungen (vgl. 24f.27). Die metaphorischen Schriftaktualisierungen im Hebr empfand Kuss jetzt als „Phantasien" (252), „beinahe ekelerregend" (21), der Vf. war für ihn „ein geistreicher, spekulationsfreudiger, gnostisierender ‚Theologe'" (253), dessen Theologie der heutigen Zeit nichts mehr zu sagen habe. Kuss las wohl in Empathie das Leitmotiv des Hebr vom wandernden Gottesvolk sowie die im Brief behandelten Glaubens-Bedrängnisse und seinen eigenen Glaubens-Weg verschränkt (254f). Er, der sich zeitlebens zwischen kirchlichem Lehramt und wissenschaftlicher Exegese „auf der Streckbank in einer Folterkammer" empfand (236), war – so Backhaus – „zermürbt" (233).

Überblickt man das gesamte Buch, ist es ein beredtes und bewegendes Zeugnis über den Lebensweg und die innere Entwicklung bzw. Nichtentwicklung eines katholischen Exegeten im 20. Jh. Mehr noch als dieser exemplarisch-biographische Aspekt sind es die eindringlichen und die Forschung fördernden exegetischen Beiträge, die den Sammelband unbedingt lesenswert machen. Zusammengenommen belegen sie, dass es den von Otto Kuss bis zur Meisterschaft beschrittenen „einen und einzigen Weg, sich des Wortes dieser Schrift zu vergewissern, den Weg einer genauen und geduldigen Literalexegese, wie sie zu allen Zeiten in der Kirche ihren Ort gehabt hat" (so Kuss: 16) als quasi objektive Auslegung nicht geben kann, da auch sie ihre hermeneutischen Voraussetzungen und deutlichen Begrenzungen hat. Der heute übliche Methodenpluralismus bei der Auslegung hat das den Methoden und den verschiedenen Zugängen immanente pluralistische Vorverständnis zu reflektieren. Unter diesem Aspekt ist die Lektüre der „revisited"-Deutung von Röm 3,21–26 durch Dieter Zeller besonders gewinnbringend, nicht weniger die konfessionell vorgeprägten Beiträge von Jens Schröter und Josef Hainz zum „Mit-Wirken" des Paulus bei der Versöhnung der Menschen durch Gott, steht hier doch das Verhältnis von Judentum und Christentum (das leider nicht angesprochen wird) sowie die Identität v. a. der römisch-katholischen Kirche und ihr Amtsverständnis auf dem Prüfstand (so zu Recht Hainz, ebd. 208 Anm. 5; 224f Anm. 64). Da und soweit es sich auf die paulinischen Briefe stützt, sind diese nicht nur unter diesem Aspekt historisch-kritisch weiter zu befragen.

An Druckfehlern sind zu notieren: 26: „zu einem festlichen Abendessen" steht doppelt;

33: „Schreibmaschinen-schrift"; 35: „wünsch-bar"; 133/ Zeile 5–7: Verb fehlt; 192 Anm. 1: „Verderhung" ; 216: „stehen" statt „stehe"; 219: „Nicht-anrechnung"; 272: „herzliche Dank".

Paderborn Hubert Frankemölle

Dogmatik

La missione teologica di Hans Urs von Balthasar. Atti del Simposio internazionale di Teologia in occasione del centesimo anniversario della nascita di Hans Urs von Balthasar, Lugano 2–4 marzo 2005, a cura di André-Marie Jerumanis e Antonio Tombolini. – Lugano: Eupress FTL 2005. 465 p. (Collana Balthasariana, 1), € 39,00 ISBN: 88–88446–36–2

Ähnlich wie Festschriften sind auch Tagungsbände für den Rezensenten ein undankbares Objekt, denn es ist wesentlich schwieriger, ihre Quintessenz auf den Punkt zu bringen und kritisch zu beleuchten, als dies in der Regel bei Monographien der Fall ist. Nachdem im Jahr 2005 an vielen Orten der 100. Geburtstag des Schweizer Theologen gebührend gefeiert worden ist, beginnen nun die Früchte der wissenschaftlichen Tagungen im Druck zu erscheinen. Den Auftakt der Kongresse machte die Theol. Fak. Lugano mit einem internationalen Symposion über die „theologische Sendung von Hans Urs von Balthasar", das in Zusammenarbeit mit der „Associazione Lubac – Balthasar – Speyr" (Rom) vom 2. bis 4. März 2005 in Lugano abgehalten worden ist. Die Akten des Symposions eröffnen nun ihrerseits eine neue Buchreihe, nämlich die „Collana Balthasariana", die vom „Centro Studi Hans Urs von Balthasar" derselben Theol. Fak. herausgegeben wird.

Der mit einem Vorwort von André-Marie Jerumanis eingeleitete Bd gliedert sich in vier große Blöcke, von denen der erste die Vorlesungen dokumentiert, die im Rahmen einer Intensivwoche am 28. Februar und 1. März 2005 unmittelbar vor dem Symposion gehalten worden sind und als Einführungen in das Denken Balthasars gedacht waren. Die folgenden drei Blöcke thematisieren das Werk des Basler Theologen unter der Perspektive der Fundamentaltheologie, der systematischen Theologie und der Moraltheologie mit besonderer Berücksichtigung seiner Ständelehre. Als Anhang (451–458) fungiert eine Hommage an den von Balthasar über alles geliebten Mozart, die der australische Pianist (auf S. 11 wird er jedoch als Violinist bezeichnet) Mark Freer im Rahmen eines abendlichen Konzertes vorgetragen hat. Ein knapper Rückblick aus der Feder von André-Marie Jerumanis und Michael Schulz beschließt den Bd (451–465).

Da aus Platzgründen nicht alle 22 Beiträge gewürdigt werden können, soll zunächst zur Information auf das Inhaltsverzeichnis hingewiesen werden. Unter den Einführungsreferaten firmieren der Rektor der Fakultät Libero Gerosa: La missione teologica di Hans Urs von Balthasar. Saluto introduttivo (15–21); der Churer Weihbischof Peter Henrici: Un incontro tra cultura e fede. La teologia di Hans Urs von Balthasar (23–32); Roberto Carelli von der Salesianeruniversität Turin: I fondamenti del metodo teologico di Hans Urs von Balthasar (33–67); André-Marie Jerumanis von der FTL: Hans Urs von Balthasar et l'Esthétique théologique (69–83); der Bonner Dogmatiker Michael Schulz: Hans Urs von Balthasar. Grundlinien und Aktualität seiner Theologie (85–105); Hans Christian Schmidbauer von der FTL: Teologica o la Logica divina dell' amore (107–128). Die Abteilung der Fundamentaltheologie umfasst die Beiträge von David Christopher Schindler von der Villanova University (Philadelphia): Surprised By Truth. The Drama of Reason in Fundamental Theology (131–150); Emmanuel Tourpe vom „Institut d' Etudes Théologiques" (Brüssel): La puissance comme acte suprême. A propos de la „sainte indifference" au principe et fondement de la connaissance chez Hans Urs von Balthasar (151–162); Mario Imperatori vom Phil.-Theol. Studienzentrum in Scutari (Albanien): Postmodernità e pretesa di verità cristiana. Il „Tutto nel frammento" (163–181); Vincent Holzer von der Theol. Fak. des „Institut Catholique" (Paris): Hans Urs von Balthasar. Le statut de la théologie fondamentale et de la philosophie de la connaissance dans leur lien à la Révélation (183–205); Wolfgang W. Müller von der Uni. Luzern: L'unicité du Christ et pluralisme de religions. La contribution de Balthasar (207–221). Unter der Sektion der systematischen Theologie findet man die Beiträge von Margaret M. Turek vom „Saint Patrick's Seminary and University" (California): Balthasar's theology of God the Father and the modern problem of a Father-God (225–249); Massimo Serretti von der Lateranuniversität (Rom): Il mistero dell' eterna generazione del Figlio e il mysterium hominis (251–275); Javier M. Prades López von der Theol. Fak. „San Dámaso" (Madrid): Ci sono due economie, una del Figlio e un'altra dello Spirito? Riflessioni a partire dalla Trilogia di Hans Urs von Balthasar (277–312); Hilda Steinhauer aus St. Pölten (Österreich): Mariologie und theodramatische Personalität. Die heilsgeschichtliche Identität des Menschen (313–332); Edouard Ade von der „Université Catholique de l'Afrique de l'Quest" (Bénin): Église famille. Du principe marial à l'Eucharistie (333–344). Zur letzten Abteilung gehören die Beiträge von Jacques Servais, Universität Gregoriana (Rom): Giovanni, fra Maria e Pietro. L'identità ecclesiale del consacrato (347–363); Roberto Graziotto aus Droyßig (Deutschland): Riflessioni sul laicato e sul matrimonio. In dialogo con Adrienne von Speyr, Hans Urs von Balthasar e Ferdinand Ulrich (365–383); Paolo Martinelli von der römischen Franziskaneruniversität Antonianum: Significato della teologia di Hans Urs von Balthasar per gli istituti secolari e i movimenti ecclesiali (385–412); Santiago García Acuña von der Theol. Fak. „San Dámaso" (Madrid): La antropología filial como fondamento de la moral en al contexto de la postmodernidad (413–433); Christopher Steck von der „Georgetown University" (Washington DC): An Aesthetic and Theodramatic Configuration of Holy Folly (435–448).

Viele Beiträge referieren auf weiten Strecken relevante Passagen aus dem monumentalen Werk des Basler Theologen. Ich halte es für wenig fruchtbringend, diese Referate nochmals zusammenzufassen, und beschränke mich deshalb auf die Artikel, von denen m. E. Impulse für die weitere Balthasar-Forschung ausgehen können. Eine kritische Würdigung des stattlichen Sammelbandes wird ein gewisses Gefälle zwischen den drei ersten und dem letzten Block konstatieren. Im Blick auf diesen stellt sich mir die grundsätzliche Frage, ob seine Zuordnung zur Moraltheologie wirklich zutreffend ist. Für mich wäre eine Zuweisung zur Spiritualität wesentlich plausibler gewesen und hätte dem Grundanliegen Balthasars einer Integration von Spiritualität und Systematik voll entsprochen. Denn die Beiträge dieser Abteilung bewegen sich vornehmlich im Raum der Spiritualität. Die Reflexionen von Christopher Steck über den „Heiligen Narren", die sich auf das faszinierende Kap. „Narrentum und Herrlichkeit" in „Herrlichkeit III/1" beziehen, werden sich im Kontext der klassischen Moraltheologie nur schwer behaupten können, aber als Ausdruck einer Spiritualität Beachtung finden müssen. Bei den Beiträgen zur Ständelehre, die in der Regel eher innerhalb der Ekklesiologie als der Moraltheologie behandelt wird und v. a. in der Kanonistik ihren festen Platz einnimmt, vermisse ich eine Thematisierung der prinzipiellen Frage: zwei oder drei Stände. Bezeichnenderweise fehlt auch eine eigene Behandlung des Klerikerstandes. Faktum ist, dass Balthasar unter dem Einfluss von Adrienne von Speyr zunächst eine Zweistän-

delehre (Räte- und Ehestand, kein Drittes) vertreten hat, weshalb sein Werk über die kirchlichen Stände 1947 von der Ordenszensur abgelehnt und vom Provinzial Karl Thüer (1904–1984) eine Veröffentlichung untersagt wurde. Als Balthasar im Jahr 1977 das Buch „Christlicher Stand" in einer überarbeiteten Fassung herausgab, war er bemüht, neben dem Rätestand und dem Ehestand auch dem Priestertum seinen Platz zuzuweisen. Zutreffend bemerkt Paolo Martinelli, dass der Theologe seit den siebziger Jahren – wohl inspiriert von seiner freundschaftlichen Beziehung zu Luigi Giussani (1922–2005), dem Gründer von „Comunione e Liberazione" – in seinen ekklesiologischen Reflexionen auch den kirchlichen Bewegungen großes Interesse geschenkt hat.

Die beiden Sektionen über die Fundamentaltheologie und die Dogmatik profitieren von der in diesen Disziplinen mit Verve vorangetriebenen Balthasar-Rezeption. Dabei darf die Fundamentaltheologie sich eines gewissen zeitlichen Vorsprungs rühmen. So entdecke ich gerade in den Beiträgen, die in dieser Abteilung gesammelt sind, eine Fülle von zukunftsweisenden Anregungen. Indem David C. Schindler die menschliche Vernunft als eine theodramatische Vernunft bestimmt und dem „Drama der Vernunft in der Fundamentaltheologie" nachsinnt, entwickelt er von der Theologie her einen Wahrheitsbegriff, der auch für die Philosophie von weitreichender Bedeutung sein könnte. Dem subtilen Referat von Emmanuel Tourpe, der den Fokus auf das Moment der ignatianischen Indifferenz in der Epistemologie Balthasars richtet und damit den Differenzpunkt zum Erkenntniskonzept Maréchals (1878–1944) und seiner Schule markiert, kann ich ein verblüffendes Zitat aus einem Brief Balthasars zur Seite stellen. Am 4. Dezember 1945 schreibt er an seinen Oberen Richard Gutzwiller (1896–1958), dem er das Manuskript seines Werkes „Wahrheit. Wahrheit der Welt" zur Ordenszensur vorlegt: „Hier also das Opusculum – etwas rasch entstanden (4 Wochen genau!), aber vielleicht doch nicht ohne Gewicht. Empfehle etwa zu Kostproben: ‚Enthüllung und Verhüllung', ‚Wahr, gut, schön' und den Schluss. Oder auch ‚die Verwaltung der Wahrheit'. Ich glaube, es ist die erste ignatianische Erkenntnistheorie. Maréchal und Rahner tun Unmögliches, wenn sie als S.J. Thomisten sind. Es ist eine Stillosigkeit, die durch alles hindurchgeht. Thomas ist doch Dominikaner. Wir müssen anders ansetzen. Ich habe es versucht"[1]. Dieses frappierende Zitat, das zugleich einen Hinweis auf die rasante Arbeitsweise enthält – das Buch umfasst im Druck immerhin 312 Seiten, die er in vier Wochen niedergeschrieben hat! –, bestätigt voll und ganz die Analyse von Emmanuel Tourpe. Während dieser die Epistemologie untersucht, legt Vincent Holzer den Akzent auf die Metaphysik Balthasars mit ihrem charakteristischen phänomenologischen Duktus („La dimension onto-phénoménologique de la métaphysique balthasarienne", 184) und schlägt von ihr die Brücke zur Christologie im Sinne des Topos von „Christus als konkreter Analogia entis" (Theologie der Geschichte, ^{6}2004, 53/54). Wie ein roter Faden zieht sich der Begriff der Postmoderne durch den Sammelband hindurch. Um die Stellung des Balthasarschen Œuvres im Horizont der Postmoderne ausloten zu können, bedürfte es freilich geradezu eines eigenen Symposions. Unter den Beiträgen, die diese Problematik ins Visier nehmen, ragen die Referate von Mario Imperatori und von Santiago García Acuña hervor. Nachdem Mario Imperatori einige Aspekte der Balthasarschen Theologie analysiert hat, hält er als Ergebnis fest, dass diese die Unmöglichkeit bestätigt, „die Modernität in ihrer Ganzheit von einem postmodernen Fragment zu trennen, da beide verschiedene und auch entgegengesetzte Ausdrücke einer selben nachchristlichen Haltung sind, wo das Präfix ‚post' anzeigt, dass man zwar fortfährt, das Christentum zu bewahren, aber indem man seinen Sinngehalt in stets verschiedenen und auch untereinander widersprüchlichen Weisen tief verändert" (179; von mir aus dem Italienischen übersetzt). Im kritischen Dialog mit der Postmoderne kommt der ästhetischen Vernunft eine vermittelnde Rolle zu. Auf der Ebene der Moraltheologie greift Santiago García Acuña den Faden des Themas nochmals auf. Dem Verlust der Kindheit in der postmodernen Kultur stellt er das christliche Reflektieren auf das personale Urphänomen des Erwecktwerdens des Kindes zum Bewusstsein durch das Lächeln der Mutter gegenüber.

Während in der Sektion der fundamentaltheologischen Beiträge immer wieder auf die Theologische Ästhetik Bezug genommen wird, treten in der dogmatischen Sektion die Theodramatik und die Theologik in den Vordergrund. Drei Beiträge befassen sich mit trinitätstheologischen Fragestellungen, je einer mit der Mariologie bzw. Ekklesiologie. Die von postmodernen Soziologen beschriebene „vaterlose Gesellschaft" bedeutet eine Herausforderung für die christliche Rede von Gott Vater. Margaret M. Turek stellt sich dieser Herausforderung und lotet Balthasars Lehre vom trinitarischen Vater aus. Massimo Serretti legt eine gründliche Studie zur ewigen Zeugung des Sohnes vor und schlägt auch die Brücke zur Anthropologie, indem er einen Text von Karol Wojtyla („Erwägungen über die Vaterschaft" aus dem Jahr 1964, unter Pseudonym in der Zeitschrift „Znak" erschienen) in die Reflexionen einflicht. Die in Christus und im Hl. Geist dem Menschen geschenkte Sohnschaft („filii in Filio") führt zu einer gnadenhaften Hineinnahme in die Dynamik der ewigen Zeugung des göttlichen Sohnes. Einer trinitätstheologischen Grundsatzfrage von spekulativer Valenz geht der Beitrag von Javier M. Prades López nach. Anknüpfend an das bekannte Dilemma Lessings und Kants, wie aus „zufälligen Geschichtswahrheiten" „notwendige Vernunftswahrheiten" werden können, stellt er die Frage nach dem universalen Anspruch des Christentums, das sich dem historischen Faktum der Menschwerdung des göttlichen Sohnes verdankt. Jesus Christus ist das „universale concretum". Das Pneuma aber vergegenwärtigt das einmalige Christusereignis im Je-Heute der dahinfließenden Geschichtszeit und universalisiert es. Doch bilden die beiden unterschiedlichen Sendungen des Sohnes und des Hl. Geistes keine doppelte Heilsökonomie, sondern sie konstituieren die eine Ökonomie, die immer zugleich christologisch und pneumatologisch dimensioniert ist.

Neben dem Topos der Postmoderne fungiert die Analogiethematik als Leitmotiv des ganzen Sammelbandes. Roberto Carelli erschließt im Zeichen der Analogie die Fundamente der theologischen Methode Balthasars. M.E. wäre hier ein ergänzender Hinweis angebracht, der klärend festhält, dass die Analogie primär eine Denkform ist und erst sekundär zur Methode wird. Gerade als Denkform kann sie in sehr flexibler Weise auf verschiedene Sachverhalte bezogen werden. Sie bildet in der Tat das Fundament des objektbetonten Duktus der Balthasarschen Methodologie. Einen souveränen und informativen Überblick über die neuere Sekundärliteratur bietet Michael Schulz. In seiner tour d'horizon, die neben Monographien auch dogmatische Handbücher berücksichtigt, tritt die Aktualität des Basler Theologen ins volle Licht. „Insgesamt ist Balthasars Theologie ein einziger Appell und Steinbruch für die Entwicklung eines trinitarischen Denkens in der Theologie, das zugleich aus den Quellen der geistlichen Erfahrung schöpft" (91). Das Postulat der Entwicklung eines trinitarischen Denkens impliziert auch ein vertieftes Reflektieren des Verhältnisses von Ontologie und Theologie. Das auf den S. 102 bis 105 vorgetragene Plädoyer für eine aktphilosophische Ontologie weist m. E. einen viel versprechenden Weg in die Zukunft. Der lectio magistralis von Peter Henrici bleibt es vorbehalten, entschieden über die Zäune der Schultheologie hinauszublicken und Balthasars Theologie im offenen Feld einer Begegnung zwischen Kultur und Glaube zu lozieren. Er gibt uns gleichsam den hermeneutischen Schlüssel an die Hand, wenn er das monumentale Œuvre als eine „Theologie der europäischen Kultur" versteht, „d.h. eine Theologie, die auf dieser Kultur basiert und aus ihr resultiert. Im Übrigen aber ist sie eine spezifisch katholische Theologie, die sich ebenso vom Kulturprotestantismus eines Troeltsch und eines Harnack unterscheidet, die die christliche Offenbarung ihrer eschatologischen Dimension entkleidet und zu einem rein kulturellen Faktor reduziert haben, wie von der ‚Dialektischen Theologie' eines Karl Barth (Mitbürger, Freund und Gesprächspartner Balthasars), nach dem Christentum und Kultur sich höchstens in einer fruchtbaren dialektischen Opposition begegnen. Nichts von all dem findet man in der Theologie Balthasars, die trotz ihrer Aspekte von bisweilen verwirrender Neuheit solide in der katholischen Tradition verankert bleibt, besonders in der patristischen, und unter dieser Hinsicht manchen heute sogar als zu konservativ erscheint" (82; von mir aus dem Italienischen übersetzt).

Der Sammelband als ganzer ist ein erfreuliches Zeugnis einer intensiven Auseinandersetzung mit der Theologie und der darin implizierten Philosophie Hans Urs von Balthasars. Die Rezeption ist schon längst über den deutschen Sprachraum hinausgewachsen; ja man gewinnt den Eindruck, dass sie v.a. im italienischen Raum noch wesentlich intensiver betrieben wird als an manchen deutschen Fakultäten. Freilich meldet sich bei der Lektüre der fremdsprachigen Beiträge gelegentlich der Verdacht, dass mit den Übersetzungen auch gewisse Sinntrübungen oder Sinnverfremdungen transportiert werden können. Wenn z.B. auf S. 56 Anm. 96 „cristologia in dissezione" zu lesen ist, wo im deutschen Originaltext „Christologie im Durchblick" steht, dann entstehen Zweifel über die Richtigkeit der Übersetzung. Auch bei Textproben aus der französischen Balthasar-Ausgabe der Trilogie, die dort eine merkwürdige Bandzählung besitzt, sind mir gelegentlich Bedenken gekommen. Da es sich um den ersten Band der „Collana Balthasariana" handelt, möchte ich noch ein Desiderat rein formaler Art äußern. Bei den nächsten Bänden sollte vermieden werden, dass der Satzspiegel zu eng an die Bindung und den Buchrücken plaziert wird.

Bonstetten Manfred Lochbrunner

Schmidt-Leukel, Perry: **Gott ohne Grenzen.** Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen, – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2005. 536 S., geb. € 29,95 ISBN: 3–579–05219–5

Der aus der deutschen katholischen Theologie ins schottische Glasgow „vertriebene" und dort auf den neu errichteten Lehrstuhl für *World Religions for Peace* berufene Schmidt-Leukel hat ein ebenso umfangreiches wie umfassendes Werk vorgelegt. Darin unternimmt der einst profilierteste Vertreter pluralistischer Theologie im deutschen Sprachraum materialreich und scharfsinnig den Versuch, erstens die Notwendigkeit einer christlichen und pluralistischen Theologie der Religionen (PTR) darzulegen, zweitens deren philosophische und theologische Voraussetzungen zu explizieren und drittens deren Bewährung in der interreligiösen Begegnung von Christentum und Judentum, Islam, Hinduismus und Buddhismus deutlich zu machen.

Die Reflexion auf die Notwendigkeit, Voraussetzungen und Bewährung einer PTR bilden die drei Teile des Buches. Nach einer Einführung, welche den 27. Oktober, Datum des auf Einladung von Papst Johannes Paul II. 1986 abgehaltenen interreligiösen Gebetstreffens in Assisi, mit dem 11. September 2001 konfrontiert, an dem sich Religion als ein ebenso machtvoller wie gefähr-

[1] Den Brief habe ich in dem inzwischen geordneten Balthasar-Bestand des Provinzarchivs der Schweizer Jesuiten in Zürich eingesehen. Bezeichnend erscheint mir, dass Balthasar seine Kritik an Joseph Maréchal und Karl Rahner mit dem ästhetischen Begriff der „Stillosigkeit" formuliert.

licher und gewalttätiger Faktor gezeigt habe, beleuchtet S.-L. Schritte interreligiöser Begegnung und des pluralistischen Aufbruchs. Er hält fest: Wenn die pluralistische Überzeugung zutreffe, „dann muss es eine pluralistische Theologie der Religionen als jüdische, christliche, islamische, hinduistische, buddhistische, usw. Theologie geben" (24). Gegenüber Bestrebungen, die Theologie zu funktionalisieren, zu pragmatisieren bzw. zu ideologisieren, begreift S.-L. die Theologie der Religionen als eine wissenschaftliche Angelegenheit; ihr Anliegen sei nicht primär praktisch, sondern spekulativ. Die religionstheoretische Doppelfrage, wie das Christentum einerseits andere Religionen versteht und beurteilt, und wie es sich andererseits selbst angesichts dieser versteht und beurteilt, konkretisiert sich für den Vf. in fünf Problemkreisen: *erstens* dem dogmatischen Problem der Heilsbedeutung nichtchristlicher Religionen, *zweitens* der praktischen Frage, wie „wir als Christen den Menschen und Institutionen anderer Religionen begegnen" (38) sollen, *drittens* dem kriteriologischen Problem, nach welchen Kriterien andere Religionen beurteilt werden können, *viertens* der hermeneutischen Frage, ob und inwiefern sich vom Standpunkt einer Religion andere richtig verstehen lassen, und *fünftens* der von der Religionskritik aufgebrachten apologetischen Problematik, ob sich die Ansprüche der Religionen durch ihre Differenz und Widersprüchlichkeit nicht selbst widerlegen. S.-L. ist mit Hick davon überzeugt, dass sich trotz der Verschiedenheit religiöser Heilsvorstellungen „so etwas wie eine formale, eventuell aber auch rudimentär inhaltliche Übereinstimmung oder zumindest kompatible Heilskriteriologie ausmachen lässt" (51). Er wendet sich dezidiert gegen den – gerade auch der PRT unterstellten – Relativismus, und er lehnt die religionswissenschaftliche *epoché* als psychologisch unvollziehbar, hermeneutisch unmöglich sowie dem Gegenstand unangemessen ab. Demgegenüber gehe es darum, „sich die eigenen religiösen oder weltanschaulichen Hintergrundannahmen bewusst zu machen und sie auch vor der Forschergemeinde nicht zu verbergen, sondern freizulegen" (57).

S.-L. ist bestrebt, das religionstheologische Dreierschema von Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus als logisch umfassende und theologisch aufklärende Klassifikation aufzuzeigen, die er gegen acht dagegen vorgebrachte Einwände verteidigt und deren religionstheologische Brauchbarkeit er gegenüber alternativen Bemühungen, wie z. B. die um eine Komparative Theologie, herausstellt. Im Durchgang durch die drei religionstheologischen Standpunkte legt er sodann eine Kritik des christlichen Exklusivismus vor, innerhalb dessen er radikale, gemäßigte und unentschiedene Varianten identifiziert. Während er in *Dominus Iesus* eine widersprüchliche, zwischen gemäßigtem Exklusivismus und Inklusivismus schwankende Position ausmacht, sieht er in der EKD-Studie *Religionen, Religiosität und christlicher Glaube* einen unentschiedenen Exklusivismus am Werk. Für evangelikale Kreise sei eine radikal exklusivistische Einstellung typisch, die sich auch bei prominenten Proponenten der Reformierten Epistemologie finde, wohingegen K. Barth und sein Umfeld einen gemäßigten Exklusivismus verträten. Dezidiert setzt sich S.-L. mit dem radikalen Exklusivisten W. L. Craig auseinander, dem zufolge es ungeachtet des inzwischen auch von den meisten Exklusivisten vertretenen allgemeinen Heilswillens Gottes logisch zwingende Gründe gebe, „die es auch für Gott unausweichlich machen, dass nicht alle Menschen das Heil erlangen" (116). Laut S.-L. vermag keine der exklusivistischen Alternativen zu überzeugen, weshalb bereits die Heilsfrage ausreiche, „um den christlichen Exklusivismus aus dem Kreis der theologisch glaubwürdigen Positionen auszuschließen" (122). Zudem fänden sich, wie selbst Barth einräumt, in nichtchristlichen Religionen zahlreiche Parallelen zu dem, was im Christentum als Ausdruck heilshafter Erkenntnis Gottes gelte. Damit erledige sich der christliche Anspruch auf Einzigartigkeit. Den Inklusivismus führt S.-L. anhand eines Briefes von Papst Johannes Paul II. vor, der eindeutig bekräftige, dass Gottes Gnade alle Menschen erreiche und eine echte Heilsmöglichkeit für alle Nichtchristen begründe. Dem Glasgower Theologen zufolge markiert *Nostra Aetate* für die katholische Kirche den Übergang von einem gemäßigten Exklusivismus zum Inklusivismus, welcher allerdings bereits biblische Wurzeln besitze und in der *logoi spermatikoi*-Lehre der Kirchenväter zum Zuge komme, dann aber erst wieder im 20. Jh., v. a. durch K. Rahner, zur dominierenden theologischen Position werde. Bei J. Dupuis und dem Evangelikalen M. Heim macht S.-L. eine Entwicklung hin zum pluralisierenden Inklusivismus aus, hält dagegen freilich fest: „Eine ehrliche inklusivistische Überzeugung sollte das Ideal anstreben, die einzige, allen anderen überlegene Offenbarung auch möglichst allen Menschen mitzuteilen, also die Christianisierung der Welt und somit die Überwindung der religiösen Vielfalt." (151) Der Vf. weist den u. a. von H. Küng vorgebrachten Vereinnahmungsvorwurf gegen den Inklusivismus als ausgesprochen schwachen und nicht gültigen Einwand zurück. Dagegen spreche jedoch dessen unzureichende empirische Evidenz. „Wenn wir die Religionen hinsichtlich ihrer guten Früchte unvoreingenommen miteinander vergleichen, dann lässt sich keine deutliche Überlegenheit des Christentums erkennen." (157) Auch die dogmatische Evidenz der Einzigartigkeit der Inkarnation sowie der heilskonstitutiven Rolle Jesu steht S.-L. zufolge in Frage.

In der Bibel findet der Vf. einige Aussagen, welche sich im pluralistischen Sinn heranziehen lassen, in der Kirchen- und Theologiegeschichte allerdings nur dürftige Spuren. Erst in der zweiten Hälfte des 20. Jh.s komme es zu pluralistischen Aufbrüchen. S.-L. ordnet sie sieben Strömungen zu. Pluralismus trete auf 1) als Ergebnis interreligiöser Dialoge, 2) als religionswissenschaftliche Arbeitshypothese, 3) als Hypothese systematischer Theologie und Religionsphilosophie, 4) als metaphysisches Axiom der traditionalen Schule, 5) als Leitvision ökumenisch und missionswissenschaftlich orientierter Theologie, 6) als Basis interreligiöser Befreiungstheologie und 7) als Basis eines interreligiösen Feminismus. Auch in den Heiligen Schriften und theologischen Konzepten anderer Religionen stellt S.-L. pluralistische Haltungen und Ansätze fest. Die PRT versteht er als eine Hypothese, welche zum einen wahrheitsfähig sein will und von daher philosophisch sein muss, welche zum anderen beansprucht, den christlichen Standpunkt nicht aufzugeben und insofern theologisch konsistent zu formulieren ist. Der christliche Pluralismus habe sich zudem mit pluralistischen Ansätzen anderer Religionen abzugleichen und die pluralistische Hypothese im Rahmen des interreligiösen Dialogs weiter zu entwickeln. S.-L. begreift die PRT als eine christliche Option, die von bestimmten philosophischen und theologischen Voraussetzungen ausgeht: einer metaphysischen, einer epistemologischen, einer hermeneutischen, einer soteriologischen sowie einer christologischen. In Teil II werden diese Voraussetzungen konkretisiert und expliziert.

Zu Beginn thematisiert der Vf. den Glauben an eine transzendente Wirklichkeit als metaphysische Voraussetzung der PRT und legt dar, dass dies sowohl für Religionen gelte, welche diese Wirklichkeit personal verstehen als auch für jene, die sie impersonal fassen. Dieser Wirklichkeit eigne nach Auffassung aller großen Religionen Unbegreifbarkeit und Unaussprechlichkeit und gleichzeitig Relevanz für die Welt, insofern sie aller endlichen Wirklichkeit Sinn verleihe sowie die Authentizität religiöser Erfahrung gewährleiste. Epistemologische Voraussetzung der PRT ist laut S.-L., dass die Erkenntnis der transzendenten Wirklichkeit dem Menschen in Gestalt religiöser Erfahrung zuteil wird. Von einem kommunikationstheoretischen Verständnis von Offenbarung als göttlicher Selbsterschließung aus begreift er religiöse Erfahrung als Offenbarungsempfang und sieht darin zugleich den „Quellgrund und das Lebensblut der Religionen" (217). Religiöse Erfahrung sei immer interpretierte Wahrnehmung, so dass sich aufgrund kulturell unterschiedlicher Wahrnehmungsbedingungen eine „realistische" Perspektivität religiöser Erfahrung ergebe. Trotz Gottes Unsagbarkeit müsse von ihm geredet werden, wofür S.-L. einen logischen, einen semantischen sowie einen spirituellen Grund anführt, die er mit den drei *viae* in Verbindung bringt. Religiöse Rede könne dann als adäquat gelten, wenn sie Menschen in die richtige Disposition gegenüber der transzendenten Wirklichkeit bringe, weshalb ihr ein soteriologischer Grundzug eigne. Ziel von Offenbarung sei „das Heil des Menschen" (256), womit die Frage nach der Heilsbedeutung der Religionen zur Debatte steht. S.-L. spricht sich im Anschluss an Rahner, Hick u. a. für eine allgemeine Heilsmöglichkeit aus, differenziert mit van der Heijden zwischen Heilschance und Heilssituation und hält mit Hick und Knitter fest: „Wenn sich in den Religionen auf vielfältige Weise heilshafte Offenheit für die transzendente Wirklichkeit objektiviert, dann letztlich durch Menschen, die sich dieser Wirklichkeit geöffnet haben und hierbei zur Liebe befreit werden und wurden." (269)

Als christologische Voraussetzung der PRT bezeichnet S.-L. die Auffassung, dass Jesus Offenbarer, allerdings nicht der einzige, allen anderen überlegene Heilsmittler ist. Mit S. Ogden betont er, das Christusereignis sei nicht konstitutiv, sondern repräsentativ für die Heilsmöglichkeit. Mit Hick versteht er Inkarnation als Metapher. Gott inkarniert sich ihm zufolge in Jesus in einem subjektiven und intersubjektiven Sinn, woraus sich ein gradualistisches und funktionalistisches Verständnis der Inkarnation ergebe, das er im Anschluss an Baillie, Lampe und Rahner expliziert. Die Trinitätslehre ist S.-L. zufolge erstens an religiöse Erfahrungen zurückgebunden. Sie stellt zweitens „eine spezifisch christliche Symbolisierung dieser Erfahrung dar und drittens besitzt sie eine weit über die Grenzen des Christentums hinausgreifende universale Dynamik" (298).

Teil III widmet sich der Bewährung einer PRT in der interreligiösen Begegnung. Mit Blick auf Christentum und Judentum liefert S.-L. einen beschämenden historischen Rückblick auf den christlichen Antijudaismus, zeigt dessen theologische Wurzeln auf und macht dann auf inklusivistische Öffnungen aufmerksam, die er auf katholischer Seite in *Nostra Aetate* und auf evangelischer etwa in der viel beachteten Erklärung der Evangelischen Kirche im Rheinland von 1980 erkennt. Die Kernfrage bei der Überwindung des theologischen Antijudaismus ist laut S.-L. identisch mit dem Kernproblem des Inklusivismus, mit dessen christologisch begründeten christlichen Überlegenheitsanspruch eine Substitutionstheorie einhergehe. In den Positionen der „Ein Bund-Theologie" träten pluralisierende Entwicklungen zutage, beim Ansatz von F.-W. Marquardt nimmt er eine inklusivistische Allianz mit dem Judentum wahr; die ausführlich gewürdigte R. Radford Ruether vertrete indes eine pluralistische Position. Letztere finde sich auf jüdischer Seite etwa bei D. Cohn-Sherbok, J. Sacks und im Text *Dabru Emet*.

Mit Bezug auf Christentum und Islam skizziert der Vf. zunächst die historischen Belastungen und führt aus, wie sich der Islam aus christlich exlusivistischer Sicht darstellt, um dann wiederum inklusivistische Öffnungen anzusprechen, die er am Pionierwerk von K. Cragg festmacht. Als Pluralist kommt insbesondere W. C. Smith zur Sprache. Pluralistische Perspektiven können sich laut S.-L. ergeben mit Blick auf Inkarnation und Trinität, Muhammad und Jesus und durch einen pluralistischen Islam, als deren Vertreter etwa S. H. Nasr, M. Ayoub und M. Aydin herangezogen werden.

Christentum und Hinduismus wird im Ausgang von der christlichen Kolonisation und Mission sowie der neo-hinduistischen Reaktion darauf behandelt. Inklusivistische Öffnungen erkennt S.-L. in der Arbeit J. N. Farquhars über die „Krone des Hinduismus" (für ihn Jesus Christus), bei J. Neuner und J. Dupuis. Als Pluralist wird der von einer inklusivistischen zur pluralistischen Position gelangte R. Panikkar vorgestellt und gewürdigt. Einer solchen Überzeugung haben sich laut Vf. M. M. Thomas und St. Samartha angenähert. Einen Testfall für den Pluralismus stelle das indische Kastensystem dar. Christliche Pluralisten dürften erstens „keinen Zweifel an der Ablehnung der entwürdigenden, enthumanisierenden Züge des Kastensystems aufkommen lassen" (426), könnten

zweitens nicht bestreiten, dass dieses System in den religiösen Vorstellungen und Schriften des Hinduismus verwurzelt sei, müssten drittens einsehen, dass die schrittweise Überwindung des Kastensystems v. a. von Hindus selbst betrieben werden müsse und hätten viertens darauf hinzuweisen, dass vergleichbare Übel auch im Christentum existieren.

Was den Buddhismus angeht, beginnt S.-L. mit der Geschichte christlich-buddhistischer Begegnung, macht auf die überraschenden Parallelen in deren kanonischen Schriften aufmerksam, erörtert die historischen Belastungen und hält den im Zuge der christlichen Mission formulierten wechselseitigen Exklusivismus fest, für den er den Jesuiten M. Ricci einerseits und den Zen-Meister Yuanwu andererseits anführt. Inklusivistische Öffnungen sieht er zunächst innerhalb religionswissenschaftlicher Kreise, welche den Buddhismus nicht mehr nihilistisch oder atheistisch, sondern mystisch interpretieren. Zu dieser Interpretationsrichtung zählt der Vf. H. Enomiya-Lasalle und H. Dumoulin, auf buddhistischer Seite den frühen M. Abe. Als Pionier des Pluralismus vom anfänglichen Inklusivismus wird L. A. de Silva präsentiert, der die christliche Trinitätslehre in Korrelation zur buddhistischen Lehre von den drei Daseinsmerkmalen gesetzt und den Unterschied der Transzendenzerfahrung an den Aspekten der Unbedingtheit bzw. der Vertrautheit festgemacht hat. In Weiterführung von Auffassungen de Silvas und A. Pieris' geht S.-L. von einer christlich-buddhistischen Komplementarität im Hinblick auf die Grunderfahrung des Menschen aus, welche christlich von der interpersonalen Bezogenheit, buddhistisch von der Vergänglichkeit aus verstanden werde. In existentieller Hinsicht beruhe die Komplementarität auf jener „von Anfangslosigkeit und liebendem Engagement" (465). Insofern könnten beide Traditionen einander bereichern und fördern, relativieren und korrigieren, wofür der Vf. auf Buddhadasa Bhikku, K. Nishitani und M. Abe rekurriert.

Abschließend kennzeichnet S.-L. die PRT als eine plausible theologische Hypothese, aus der sich die praktische Konsequenz ergebe, alle auf Konversion abzielenden Missionsversuche einzustellen, um die göttliche „Mission" jeder Religion in Dialog und Zusammenarbeit auszuführen. Wie Smith aufgezeigt habe, befinde sich eine solche Theologie unterwegs auf dem Weg zur Welt-Theologie. Ihr korrespondiere eine interreligiöse Spiritualität, welche sich durch die Tugenden der Zuversicht, Demut, Neugier, Freundschaft, Ehrlichkeit und Dankbarkeit sowie durch Mut auszeichne.

S.-L. hat mit „Gott ohne Grenzen" ein beeindruckendes Werk vorgelegt, das die PRT argumentativ stark macht, diese auf dem Hintergrund einer differenzierten und facettenreichen Darlegung der Positionen des Exklusivismus sowie des Inklusivismus wortmächtig verteidigt und mit einer Fülle von Belegen aus den großen religiösen Traditionen und ihren theologischen Reflexionen abstützt und unterfüttert. S.-L. ist dabei bemüht, die PRT als eine christlich-theologische Position zu entwickeln und dazu Pendants in anderen Religionen zu finden, womit er dem wiederholt gegen die PRT geäußerten Vorwurf, sie nehme eine, sei es erkenntnistheoretisch unmögliche, sei es theologisch unangemessene Vogelperspektive ein, zu begegnen sucht. Wie der späte Hick (vgl. J. Hick, A Christian Theology of Religions, Louisville 1995) präsentiert er die PRT aus christlich-theologischer Perspektive und als ebensolche Position.

Gegenüber der kenntnisreichen Ausarbeitung der PRT bei S.-L. sind m. E. drei Vorbehalte anzubringen. Sie ist *erstens* durch ein liberal-individualistisches Verständnis von Offenbarung, Heil und religiöser Erfahrung geprägt, welches diese auf „den Menschen" (256 u. ö.), seine Gottesbeziehung, Gotteserfahrung und Heilsmöglichkeit bezieht, ohne den institutionellen Rahmen sowie die kommunitären und kommunikativen Gestalten religiöser Realität, Erfahrung und Praxis als vorgängig, formativ und unverzichtbar zu bedenken. Statt von institutionellen Religionen geht S.-L. eher von individueller Religiosität aus und vernachlässigt im Gefolge des frühen Schleiermacher und W. C. Smiths die institutionelle ebenso wie die gemeinschaftliche Seite der Religionen. *Zweitens* bezeichnet S.-L. sein Unterfangen als primär spekulativ und konzentriert sich dementsprechend auf metaphysische und epistemologische Fragen bzw. auf semantische oder „dogmatische" Gehalte der Religionen, ohne Religion und Religionen von vornherein als eine elementar praktische Angelegenheit zu begreifen, die zuallererst performativ geschieht, nämlich rituell, kommunikativ, kommunitär und kritisch getan wird.

Drittens eignet auch der christlich-theologisch eingebundenen PRT eine Religionen übergreifende Optik, die über eine religionsüberschreitende Perspektive hinausgeht und zur Vogelperspektive tendiert. Wer sich auf die an das Comtesche Dreistadiengesetz erinnernde Nomenklatur der PRT einlässt, kommt theologisch m. E. nicht über den Inklusivismus hinaus. Dabei erkennt und anerkennt ein reflexiv gewordener, wechselseitiger Inklusivismus, dass Gläubige anderer Religionen, wenn sie ihrem Glauben treu bleiben und diesen weiterhin praktizieren wollen, das Christentum genauso in ihren jeweiligen Horizont inkludieren und integrieren, wie das die christliche Theologie mit ihnen tut. Ein solches Tun hat weder mit Vereinnahmung oder Imperialismus noch mit Überheblichkeit oder Überlegenheit zu tun, sondern ist Implikat des jeweiligen Wahrheitsanspruchs. Dieser ist keinesfalls mit einem absolutistischen bzw. fundamentalistischen Wahrheitsmonopol zu verwechseln. Im Kontext einer „interaktiven Universalität" (H. Askari, zit. von S.-L., 490) verlangt er gerade, dass er diskursiv vorgebracht, argumentativ geprüft und im interreligiösen Dialog bewährt wird.

Luzern Edmund Arens

Fundamentaltheologie

Herms, Eilert: **Phänomene des Glaubens.** Beiträge zur Fundamentaltheologie, – Tübingen: Mohr Siebeck 2006. XXII, 532 S., Ln € 89,00 ISBN: 3–16–148654–4

Das neueste Buch von Herms mit dem Titel „Phänomene des Glaubens" umfasst insgesamt einundzwanzig Beiträge, die zwischen den Jahren 1994 und 2004 entstanden sind, sowie zum Teil noch unveröffentlichte Vorträge. H., der sich bereits in seiner Diss. (1974) mit der Systemkonzeption Schleiermachers befasste und seither mit seinen Studien zur Schleiermacher-Renaissance mit beitrug, erweist sich auch in dem hier vorliegenden Werk deutlich von der Theologie Schleiermachers inspiriert. In Schleiermachers Entwurf eines Wissenschaftssystems findet er die grundlegenden Voraussetzungen für ein angemessenes Verständnis der Grundstruktur menschlichen Lebens und seines geschichtlichen Werdens, in dessen Kontext er zum einen das christliche Wirklichkeitsverständnis zu explizieren und zum andern die Glaubensgewissheit zu begründen versucht.

Im Vorwort wird der fundamentaltheologische Ansatz, der den nachfolgenden Studien zugrunde liegt, erläutert. Zunächst ist für H. im Bezug auf das Christentum die Differenzierung zwischen einer Außen- und Innensicht grundlegend: Die Außensicht ist in den letzten 250 Jahren durch Religions- und Christentumskritik sowie durch den philosophischen Wahrheitsskeptizismus so nachhaltig geprägt worden, dass der christliche Glaube heute in der Öffentlichkeit geradezu als pathologisch erscheint, als „eine lediglich akzidentelle Erscheinung des menschlichen Lebens" (IX). Demgegenüber ist es jedoch gerade der christliche Glaube, der in seiner Binnensicht die Lebenswirklichkeit, auf die sich auch die Außensicht bezieht, viel umfassender wahrnimmt. Insofern es beiden Sichtweisen um ein und dieselbe Wirklichkeit geht, ist die Binnensicht des christlichen Glaubens auf die Außensicht verwiesen, ja geradezu zur Kommunikation mit ihr verpflichtet. Denn die Binnensicht weiß um Aspekte der von allen geteilten Wirklichkeit, welche sich der Außenperspektive noch nicht erschlossen haben, die aber zu erkennen alle Menschen bestimmt sind. Der Glaube braucht diese Kommunikation nicht zu scheuen, nicht deshalb, weil er fähig wäre, die Wahrheit seiner Hinweise auf die entscheidenden Züge der allen gemeinsam gewährten Lebenswirklichkeit beweisen zu können, sondern deshalb, „weil sein Hinweis [...] unter der unfehlbaren Verheißung" der Selbstevidenz eben dieser im „Glauben erschlossenen Züge der gemeinsam geteilten Wirklichkeit" steht (XIII).

Die Binnenperspektive des Glaubens hat mit der Außenperspektive nicht etwa um bessere Argumente zu streiten, sondern diese stattdessen zur Wahrnehmung der Phänomene des Glaubens anzuleiten, d. h. zum Sehen jener Züge menschlicher Lebensgegenwart, durch welche sie die Gnade und Wahrheit des Schöpfers manifestiert. Auf diese Weise sollen letztlich allen Menschen, denen bislang nur die Außensicht zuteil ist, die Augen aufgehen, so dass sie zur Glaubensgewissheit gelangen. Näherhin lassen sich zwei Arten von Phänomenen unterscheiden: „diejenigen Phänomene des Glaubens, die er bietet", und jene Phänomene, „die ihn begründen und tragen. Die einen präsentieren sich nicht ohne die andern." (XVIII). H. versteht den theologischen Auftrag darum nicht nur als *„Auslegung von überlieferten Glaubenszeugnissen"*, sondern ebenso als *„Selbstauslegung des Glaubens und seiner Daseinsgewissheit."* (XIX) Dieses Theologieverständnis – „Theologie als Phänomenologie des Glaubens" – wird im achten und neunten Beitrag eigens vertieft.

Die ersten drei Beiträge des Bdes versuchen aufzuzeigen, dass sowohl das maßgeblich biblische als auch reformatorische sowie neuzeitliche evangelische Glaubenszeugnis gleichermaßen auf die Phänomene des Glaubens bezogen sind, also auf den Inhalt des Glaubens und auf das, was ihn begründet und trägt. Paulus, Luther und Schleiermacher, „die für das evangelische Glaubensverständnis [...] klassische Bedeutung besitzen" (1), ist gemeinsam, dass sie die Glaubensgewissheit so zu ihrem theologischen Reflexionsgegenstand gemacht haben, dass sie jeweils das Geschehen ihres Zustandekommens als ein geordnetes Zusammenspiel von Ereignisschritten der Selbstvergegenwärtigung Gottes im Menschen beschrieben haben. Luther, dessen „Theologie eine Theorie der Gnaden*gewißheit*" ist (56), beantwortet die Frage nach der Gewissheitskonstitution anhand des geordneten Zusammenwirkens von äußerer und innerer Klarheit des Wortes Gottes: Die Glaubensgewissheit kommt zustande, indem die äußerlich schon existierende claritas scripturae mit Hilfe des Heiligen Geistes, der „in einem Menschen die Evidenz der Wahrheit" des Lebenszeugnisses Jesu Christi wirkt (89) und so zur Selbsterkenntnis ermächtigt, für die cognitio des Herzens zur inneren, heilswirksamen Klarheit befördert wird. Die Glaubensgewissheit gründet also in der Selbstvergegenwärtigung Gottes in seiner Wahrheit – die „Infallibilität des Glaubens" (58), sein Charakter als Gewissheit wurzelt näherhin in der infalliblen Allmacht Gottes, d. h. der allmächtigen

und unfehlbaren Wahrheit (66). In diesem Zusammenhang macht H. kritisch darauf aufmerksam, dass vom so gewirkten Glauben allein die „durch das Wirken des Geistes evident gemachte Wahrheit des Evangeliums" (93) als Autorität anerkannt werden kann, weshalb Luther mit seiner Behauptung, dass auch Konzilien irren könnten, recht gehabt hätte.

Luthers fundamentaltheologische Theorie über den Aufbau der Glaubensgewissheit, die immer auch Heils- und Versöhnungsgewissheit ist (74ff), korreliert mit dem, was Paulus als für die Gewissheitskonstitution exemplarisch angesehen hat. Allerdings deutet sich bei ihm schon insoweit eine Lösung von der Schriftklarheit an, als es ihm im Kontext der beiden Erkenntnisstatus letztlich auf die viva vox des Evangeliums ankommt. Schleiermacher schließlich hat in seiner Theorie der Glaubensgewissheit die klassische Zuspitzung auf die Schrift zugunsten des Ganzen des Kerygmas hinter sich gelassen. Menschen gewinnen einen Totaleindruck der Existenzweise der Person des Erlösers, der in ihr herrschenden Dominanz der Gottes- über die Weltgewissheit durch das Kerygma: Sie werden durch die sprachliche Bezeugung dieser Existenzweise in diese selbst versetzt „und gelangen somit zur Gewissheit des Erlöstseins ihrer Existenz". (50) Wie für Paulus und Luther so gründet auch für Schleiermacher der heilswirksame Erkenntnisstatus im Schöpferwillen Gottes, wenngleich für ihn die Glaubensgewissheit weniger aufgrund der „*Wirksamkeit Gottes in Christus durch den Heiligen Geist*" zustande kommt als vielmehr durch die „*Wirksamkeit [Gottes] in und durch Christus*" (55).

Die nachfolgenden vier Artikel thematisieren den Glauben als ein Wahrheitsbewusstsein, als Gewissheit über das höchste Gut des Menschen, wodurch sein überlegtes Handeln geordnet, geleitet und motiviert wird. Dabei wendet sich H. u. a. gegen die seiner Ansicht nach gängige Auffassung, bei Offenbarung und natürlicher Erkenntnisbewegung handle es sich um zwei verschiedene Quellen von Wahrheitserkenntnis, und plädiert stattdessen für ein Verständnis von Offenbarung, wonach für alle menschliche Welt- und Selbstgewissheit Offenbarungsvorgänge konstitutiv sind. Seiner „These [...], daß Transzendenzgewißheit *derselben* Quelle entstammt wie jede Gewißheit" (97 Anm. 3) ist wohl zuzustimmen, nicht jedoch seinem Verständnis und seiner Kritik an der katholischen Position hinsichtlich des natürlichen Erkenntnisvermögens (101f). Für das Wahrheitsbewusstsein des christlichen Glaubens ist weiterhin das Faktum bedeutsam, dass von Gott die wahre Menschheit Jesu angenommen wurde und infolgedessen im Ganzen der menschlichen Natur Jesu die Wahrheit der leibhaften Natur des Menschen erkannt werden kann. Die Betonung der Menschheit Jesu schlösse dann aber auch ein Verhältnis zur Mutterschaft Marias mit ein, was im Protestantismus nicht selbstverständlich sei – hier bietet sich ein ökumenischer Anknüpfungspunkt. Das Thema Ganzheit des Menschen kehrt in späteren Ausführungen über „Dogma" und „Dogmatik" wieder: In allen großen Themenbereichen der Dogmatik „geht es um die Erfahrung von Ganzheit als Geschick, um die Erfahrung einer Ganzheit, die der Person durch eben das Geschick, welches ihr Personsein konstituiert und bestimmt, zuteil wird." (185) H. versteht Dogmatik „als das Ganzwerden menschlicher Gewissheit und damit auch das Ganzwerden des Personseins selber" (XX). In einem weiteren Beitrag geht er auf das Verhältnis von Wahrheit und Freiheit ein: „*Freiheit* [...] ist fundiert und geformt durch das *Innesein von Wahrheit*, zu deutsch: durch *Gewißheit*." (149) Wahrheitsgewissheit fundiert aber nicht nur die Freiheit, sondern immer auch die Gemeinschaft, weshalb die evidente Wahrheit des Evangeliums auch die Einheit der Christen fundieren könnte, falls die kirchliche Überlieferung dieser Wahrheit nicht mit der Autorität der Wahrheit des Evangeliums gleichgesetzt würde. Was hier kritisch gegenüber der katholischen Kirche formuliert wird, trifft heute allerdings nicht mehr zu – das eigentliche Problem bildet wohl die reformatorische Idee von der Klarheit bzw. Selbstevidenz des Evangeliums.

Die nachfolgenden Beiträge entfalten das vorausgesetzte Wirklichkeitsverständnis des Menschen und seiner Welt, indem hauptsächlich das Thema Zeit einer eingehenden Reflexion unterzogen wird. U. a. wird das Psalmwort: „Meine Zeit in Gottes Händen" der Sache nach exegetisiert: Gottes Zeit bestimmt und umfängt die durch den Menschen bestimmte Zeit und das Erleben der Wahrheit des Evangeliums lässt erkennen, dass sich die Zeit Gottes in ihrer Eigenmacht, die jeden Menschen bestimmt, auf Schöpfung, Versöhnung und Vollendung menschlicher Zeit richtet. Auch wird dem Verhältnis von evolutionärem Weltprozess und Zeit, dem Erleben von Zeit in Form des „Diktats der Zeit" sowie dem „Verständnis des dynamischen Grundcharakters von Gegenwart als Werden des Guten" (XX) nachgespürt. Wirklich wird das Gute durch die Realisierung des Willens des Schöpfers, d. h. durch das Kommen des Reiches Gottes und eben dies ist die ontologische Grundlage der Ethik.

Sodann werden verschiedene Einzelthemen zur Dogmatik erörtert, wie etwa das Wahrnehmen, Verstehen und Gestalten jenes menschlichen Lebens, dessen Bedingungen des geschichtlichen Werdens durch Gott den Schöpfer vorgängig bestimmt sind. Außerdem seien das Böse und seine Macht „rein aus der geschaffenen conditio humana, ohne Rückgriff auf übermenschliche Wesen, Engel oder Teufel" (367) zu verstehen. Wenn H. indes den Ursprung des Bösen auf das menschliche Wählen zurückführt, so ist damit das Problem „unde malum?" nicht gelöst – der Ursprung des Bösen bleibt ein mysterium und die Theodizeefrage ungelöst. Schließlich wird das Verhältnis von Gesetz und Evangelium aus reformatorischer Sicht thematisiert, wobei Luthers komprehensives Evangeliumsverständnis herausgearbeitet wird, welches die katholische Kirche als ausreichenden Grund für die Verweigerung von Kirchengemeinschaft behandle (389), was so indes auf die katholische Position nicht zutrifft. Bei der Behandlung dogmatischer Einzelthemen wird H.' Dogmatikverständnis, das er im neunten Beitrag bereits ausgeführt hatte, nochmals deutlich: Dogmatik beschreibt „die dynamischen Konstitutionsbedingungen menschlicher Lebensgegenwart als des Werdens des Reiches Gottes, des Ursprungs dieses Werdens und seines Zieles", und das bedeutet nichts anderes als dass die Dogmatik diejenige Gewissheit expliziert, die „das christliche Ethos begründet: nämlich der Gewissheit über das heilszielstrebige Gewährtsein und Gewährtwerden unserer geschaffenen Persongegenwart aus der schöpferischen Persongegenwart des dreieinigen Gottes heraus." (XX)

Der erste Beitrag des Bdes wird nun thematisch erneut aufgegriffen, insofern das Verständnis des evangelischen Schriftprinzips anhand des Gebrauchs der Schrift als Kanon erläutert wird: Die Funktion der Schrift als Kanon bzw. Richtschnur und Regel aller christlichen Lehre gibt Aufschluss über ihr Wesen, betont H. entgegen der theologischen Schulmeinung, wonach „die Funktion der Heiligen Schrift aus ihrem Wesen begründet" wird (392). Die Schrift präsentiert die maßstäblichen Kommunikationsmuster der Offenbarungsgeschehnisse, näherhin die christliche Kommunikation des Alten Testamentes und insofern bezeugt die Schrift ihren eigenen kanonischen Gebrauch, der wiederum als Norm des Schriftgebrauchs anzusehen ist. Die Frage, wie es sich mit der Selbstevidenz der Schrift verhält, ist nicht Gegenstand der Reflexion.

Die anschließenden drei Texte nehmen sich des Verhältnisses von Theologie und Kulturwissenschaften, insbesondere der Geschichts- und Religionswissenschaft an. Denn wenn die Theologie als Phänomenologie des christlichen Glaubens bestimmt und in diesem Zusammenhang die christliche Tradition für bedeutsam erachtet wird, dann drängt sich sachlogisch die Frage nach dem Verhältnis der Theologie zu jenen Wissenschaften auf, die gleichfalls die Geschichtserkenntnis zum Gegenstand haben. In diesem Zusammenhang entfaltet H. u. a. die These, dass es „eine spezifisch christlich-theologische Sicht der Bedingungen möglicher Geschichte" (427) gibt, nämlich transzendentale Bedingungen, die unverwechselbare inhaltliche Konsequenzen für das Geschichtsverständnis und die -schreibung zeitigen. Eine christlich-theologische Geschichtswissenschaft greift auf die transzendentalen Bedingungen möglicher Geschichte kategorial vor; „[s]ie lebt von der konstitutiven Differenz zwischen historischer Erkenntnis aufgrund von Einsichten in die transzendentalen Bedingungen möglicher Geschichte und systematischer Erkenntnis eben dieser transzendentalen Bedingungen." (430f) Eine Theologie, die „die dynamischen Konstitutionsbedingungen menschlicher Lebensgegenwart als das Werden des Reiches Gottes" beschreibt, versteht sich verständlicherweise als eine Kulturwissenschaft, die, wie alle kulturwissenschaftlichen Aktivitäten an ein bestimmtes, kulturgeschichtlich gewachsenes, vorwissenschaftliches Wirklichkeitsverständnis gebunden ist – in diesem Fall an das des Glaubens. Im nachfolgenden Beitrag vertritt H. u. a. die These: „Theologie ist Religionswissenschaft, und zwar in exemplarischer Gestalt Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft." (459) Die These, Theologie sei die mit einem christlichen Vorverständnis betriebene Religionswissenschaft, welche hermeneutisch prinzipiell nicht neutral sein könne, ist durchaus diskussionswürdig.

Den Abschluss bildet eine Reflexion über die Formel: „Evangelisch aus gutem Grund", die das Evangelischsein aus sich selbst zu begründen versucht. Hierzu wird zunächst die Pointe des reformatorischen Verständnisses des christlichen Glaubens in der Wiederentdeckung der christlichen Freiheit allein Gott zu gehorchen festgemacht. Die Möglichkeit, dass sich Gott dem Menschen so zur Gewissheit bringt, dass er zu einem verantworteten Leben, das allein Gott gehorcht, Lust und Liebe verspürt, macht nach H. die Begeisterung des Evangelischseins aus. Ob allerdings allein die „Zeugnisinstitutionen der evangelischen Kirchen" zu der von der christlichen Freiheit bestimmten „vision of live" begeistern können (496), darüber kann durchaus diskutiert werden.

Der Bd umfasst äußerst tiefgründige und informative Beiträge, die sich nicht darauf beschränken, überlieferte Glaubenszeugnisse auszulegen, sondern den Glauben selbst und seine Daseinsgewissheit, und insofern wichtige fundamentaltheologische Arbeit leisten. Dabei entsteht eine Fundamentaltheologie, die sich als eine anthropologisch fundierte Wissenschaft von der Wirklichkeit im Ganzen versteht und sich in der Binnenperspektive des Christentums expliziert. Durch die Erschließung der Phänomene des christlichen Glaubens soll zum Sehen bzw. Glauben eingeladen werden. Ähnliche hermeneutisch orientierte Ansätze finden sich zwar auch in der katholischen Fundamentaltheologie, doch drückt sich das konfessionelle, d. h. evangelische Moment in der bewussten Anschließung an Schleiermacher sowie in der Ablehnung einer natürlichen Theologie aus. In diesem Zusammenhang stellt sich indes die grundsätzliche Frage, ob sich heute, da die Wirklichkeitsdeutung des christlichen Glaubens massiv angefragt wird, das Wahrheitsbewusstsein des christlichen Glaubens allein durch die Explikation der Phänomene des Glaubens einzustellen vermag und eine Fundamentaltheologie, die bei der rationalen Glaubensverantwortung ausschließlich hermeneutisch arbeitet, sich nicht in die Gefahr begibt, die gemeinsame Ebene für einen rationalen Diskurs mit Nichtglaubenden zu verlieren. Ist ein ausschließlich hermeneutischer bzw. immanentistischer Ansatz nicht ergänzungsbedürftig? Bedarf es nicht auch eines rationalen Zugangs zum Glaubensverstehen? Trotz dieser kritischen Anfragen verdient der mit einem Register ausgestattete Bd breite Aufmerksamkeit, bietet er doch einen aufschlussreichen Einblick in ein eigenständiges, innovatives und in sich geschlossenes fundamentaltheologisches Konzept, wenngleich der Sprachstil nicht immer einfach ist.

Eichstätt Christoph Böttigheimer

Hofmann, Peter: **Die Bibel ist die Erste Theologie**. Ein fundamentaltheologischer Ansatz, –Paderborn: Ferdinand Schöningh 2005. 462 S., kart € 59,00 ISBN: 3–506–71369–8

Einen fundamentaltheologischen Ansatz verspricht das Werk des Koblenzer Systematikers. Der in der Fundamentaltheologie allzu oft in Anspruch genommenen „reinen Vernunft" setzt er eine „theologische Vernunft" entgegen, die er auf der Basis des Schrift gewordenen Glaubens in Tradition, Liturgie und Lehramt als deren *loci* aufsucht und entfaltet. Im Ausgang von diesen originären Erkenntnisorten der christlichen Theologie will Hofmann eine weder rationalistische noch fideistische Theologie entwerfen, welche sich am derzeit vieldiskutierten *canonical approach* der Biblischen Theologie orientiert und ihre Theologizität an der „zwei-einen" Schrift ausweist.

H.s anspruchsvoller Ansatz, der „ein mehr oder weniger kohärentes Modell" (6) darstellen soll, präsentiert sich in zwei Teilen. Zunächst werden in Teil A Themen bzw. Problemfelder der Fundamentaltheologie angesprochen. Dieser Teil beinhaltet durchaus heterogene Texte: von knappen Skizzen etwa zur Frage, wie fundamental Theologie sein soll, über theologiegeschichtliche Erwägungen zur Trinitätsspekulation Richards von St. Victor, dessen Trinitätslehre als „tragende Struktur der Fundamentaltheologie verstanden und weitergedacht werden" (76) dürfe, bis hin zur ausgreifenden Betrachtung einer an Schabbat und Sonntag anknüpfenden Eschatologie *Coram Israel*. Im Beitrag „Gott – Anschauen – Üben" setzt sich H. von transzendentalphilosophischen bzw. -theologischen Letztbegründungsstrategien ab und insistiert darauf, von der Idee der Letztgültigkeit lasse sich nur konsistent sprechen, „wenn sie bereits real ist als Erfahrungswirklichkeit" (38), was mit dem Datum der Offenbarung gegeben sei, in der Gott mit den Augen des Glaubens in seinen Wirkungen anzuschauen sei. Mit dem methodischen Ausgang von der Selbstmitteilung Gottes vollziehe die Theologie eine Blickwende auf das „Licht dieser Offenbarung", das sie „als die konkrete geschichtliche Gestalt Jesu Christi selbst" (45) erkenne. Weil das Anschauen vor dem Begriff und allem formalen Zugriff stehe, plädiert H. mit von Balthasar für eine theologische Ästhetik. Eine „Korrelationsfalle" macht der Vf. nicht nur bei subjektphilosophischen Letztbegründungen, sondern gleichfalls bei der neuzeitlichen Religionsphilosophie sowie der Pluralistischen Religionstheologie aus, weil auch darin „mit der formalen philosophischen Mindestbestimmung von Religion schon hinreichend auch die ergangene Offenbarung bestimmt oder die mögliche Offenbarung vorherbestimmt sein sollte" (143). Der aufklärerische Begriff der Religion zwinge von Lessing bis Schmidt-Leukel die konkreten Religionen in ein metatheoretisches Korsett. Diesem konfrontiert H. die biblische Religion, die zudem weder zur Staats- noch zur Zivilreligion tauge. Ihm zufolge vertritt das II. Vatikanische Konzil eine „plurale Differenzkultur des Religiösen" (178). Bei seiner Anerkennung der nichtchristlichen Religionen vermeide es gerade, deren Gehalte und Bereiche begrifflich zu bestimmen. „Es sieht in den Religionen keine konkurrierenden oder parallelen Heilswege zu dem einzigartigen Heilsweg der Kirche" (179); das Konzil lasse die „interreligiöse ‚Leerstelle'" vielmehr „konsequent frei. Die eschatologische Spannung zwischen dem universalen Heilswillen Gottes und dessen partikularer Vermittlung in Christus und durch seine Kirche wird nicht allvermittelnd eingeebnet, sondern besteht weiter." (185) Eine Theologie, die diese Spannung bewusst aushalte, erwerbe sich eine ebenso konfessionelle wie konfessorische Identität. Der Vf. legt sodann eine fundamentaltheologische Definition von Religion vor. Sie besagt: „Religion ist Heiligung des Konkreten." (198) Diese Bestimmung sei weder exklusivistisch, noch pluralistisch, noch inklusivistisch; letzteres sei schon darum ausgeschlossen, „weil auf der höchsten und letzten Stufe der Religionstypen etwas Unableitbares hinzutritt: die freie Selbstmitteilung eines trans-immanenten Gottes" (200f).

H.s Beiträge nehmen immer wieder auf jüdisches Denken Bezug. Eine Abhandlung zur Theodizeefrage stellt der Phänomenologie Ph. Nemos die ethische Kritik E. Levinas' entgegen und schließt daran J. D. Levensons eigenwillige Lektüre des Bösen als Chaosmacht gegen Gott und seinen Knecht Ijob an, um sodann A. J. Heschels Sicht des Dramas vom göttlichen Pathos und menschlicher Sympathie und seine Zuordnung von Theodizee und Anthropodizee zu beleuchten. Für den biblischen Monotheismus ist Religion laut H. Heiligung der Zeit; insofern sei die Heiligkeit der Ethik vorgeordnet und in Gott begründet, der sich heilige, „indem er sich als heilig an Objekten erweist" (216). H. versteht die Liturgie als Zeit-Raum theologischer Erkenntnis und legt dar, wie der Schabbat in der jüdischen Bibel protologisch, bundestheologisch und eschatologisch begründet ist. Der christliche Sonntag stehe zum Schabbat in einem komplexen Verhältnis der Kontinuität und Diskontinuität, der zugleich mit diesem breche: „er usurpiert nicht, sondern transponiert den Sinn dieser Feier in eine eschatologische Dimension, nämlich in die eschatologische Zeit des angekommenen und wiederkehrenden Jesus Christus" (235). Die Spannung von Kontinuität und Diskontinuität gilt H. zufolge bereits für die Bibel. Im Kanon der zwei-einen Schrift beider Testamente erkennt er keinen bruchlosen Übergang, sondern zum einen eine Kontinuität, insofern der christliche Kanon die jüdische Bibel beibehält, und zum anderen einen Bruch, weil die christologische *relecture* mit denselben Texten einen neuen kanonischen Gesamttext schafft. Während das Prinzip des Tanach die Tora in ihrer eschatologischen Spannung von Weisung und Verheißung sei, sei das Prinzip der christlichen Bibel „das Evangelium Jesus Christus, der diese Spannung in seiner Person inkorporiert" (244). H. zufolge personalisiert Jesus die Tora und inkorporiert sie so. Die Tora gelte umso mehr, „als sie von Jesus dem Christus erfüllt und in Kraft gesetzt ist" (249). Mit Christus sei die Heiligung der Zeit in ihrem personalen und heilsgeschichtlichen Ziel angekommen. „Der Schabbat erfüllt sich in der Feier des Sonntags, dem *Dies Domini* der messianischen Auferstehung." (253)

Im als „Thesen" überschriebenen Teil B präsentiert H. seinen „fundamentaltheologischen Ansatz" in Anlehnung an die drei Traktate der klassischen Fundamentaltheologie, wobei er allerdings, statt mit der *demonstratio religiosa* zu beginnen, mit einer „Meditation über den Anfang" (260) einsetzt, welche ihn statt auf Erste Philosophie auf die Bibel als Erste Theologie verweist, in der jede weitere Theologie sowohl ihren Entdeckungszusammenhang als auch den Ort ihrer Erkenntnis habe, und der gegenüber sie als Zweite Theologie nachträglich sei. Die Fundamentaltheologie bildet laut Vf. „eine theologische Theorie der Theologizität (formal), indem sie die Erste Theologie der Schrift in ihrem Kontext entdeckt und reflektiert (material)" (159). Ist die Schrift in der kanonischen Gestalt der zwei-einen Bibel das *fundamentum perennis* aller Theologie, so kommt jene in den *loci* der Tradition als „kanonbildende und kanonlesende kirchliche Vernunft" (280), der Liturgie und des Lehramts zur Geltung. Der Kanon ist für H. zugleich schriftbildende und traditionsregulierende kirchliche Norm, welche in der liturgischen Praxis lebt und im Lehramt ihr Regulativ hat. Den durch den Kanon definierten „Spielraum der Erkenntnis" (287) versteht H. als definitiv und gleichzeitig unerschöpflich. Der intertextuellen Polyphonie des Kanons entspreche die Polyphonie der Übersetzungen des Wortes Gottes im Schrift-Kanon. Die Systematische Theologie reflektiere explizit auf die Erste Theologie. Von daher ist für H. Fundamentaltheologie „zugleich auch Biblische Theologie, weil sie die Erste Theologie der kanonischen Schrift mit systematischem Anspruch erschließt und dazu eigens in einer Zweiten Theologie expliziert, was an solchen systematischen Ansprüchen schon in der Schrift enthalten ist" (304). In seiner Skizze der Hermeneutik des *canonical approach* unterstreicht H. die Bedeutung des Endtextes, der *final form* der zwei-einen Bibel, welche gerade kein *final meaning* beinhalte, sondern vielmehr den „vielstimmigen Diskurs innerhalb der Einzeltexte, innerhalb der Texte jeweils eines Testaments und innerhalb des zwei-einen Ganzen" (314) festhalte. Insofern eröffne die Erste Theologie der Bibel „einen internen Interaktionsraum pluraler Sinndeutungen" (319).

An die den klassischen drei Traktaten vorgeschaltete theologische Erkenntnislehre, welche die formalen Konturen theologischer Erkenntnis nachzeichne qua Erste Theologie der Bibel im kirchlichen Kanon, schließen sich laut H. die drei *demonstrationes* als materiale Fundamentaltheologie an. Sie folgen dabei den Leserichtungen der Schrift zum einen auf Jesus Christus hin und zum anderen von ihm her. Die *demonstratio religiosa* entfaltet H. zufolge Gottes in der Schrift bezeugte „Einzigartigkeit im Wesen" (352), welche seine Personalität voraussetzt und ihn als *auctor* der Schöpfung, des Menschen und der Geschichte denkt. Demgegenüber bedenke die *demonstratio christiana* Gottes „Einzigartigkeit im Wort" (366), thematisiere das Wort Gottes als Verheißung seiner endgültigen Selbstmitteilung, als Tora, welche Ausweisung und Einweisung in das „verheißene Land" sei, und schließlich als namentliche Selbstidentifikation vor den Menschen und mit ihnen. Ist H. bisher der Leserichtung der Schrift auf Christus hin gefolgt, so kehrt sich diese im zweiten Durchgang der *demonstratio christiana* um, wenn er nun „Gottes Einzigartigkeit in Jesus Christus" (386) zur Sprache bringt. Dies geschieht mit Blick auf die Inkarnation des Wortes Gottes in Jesus Christus, Gottes erlösende Solidarität mit ihm und die Auferstehung des geliebten Sohnes, die H. mit der *akedat* Isaaks sowie der Akedat ganz Israels in Verbindung bringt. Denn beide Male gehe es um die „zur endgültigen ‚österlichen' Selbst-Identifizierung Gottes drängende Ambivalenz der bisherigen Gotteserfahrung und das soteriologische Grundmuster von Tod und Auferweckung des geliebten Sohnes" (405).

Die *demonstratio catholica* behandelt H. unter der Überschrift „Kirche: Gottes Einzigartigkeit in seinem erwählten Volk" (410). Diese *demonstratio* ist ihm zufolge unvermeidlich anstößig, da sie den universalen Anspruch Jesu Christi, nämlich das zwar mitteilbare, aber nicht teilbare Heil, „das der eine Gott durch seinen Sohn schenkt" (416), in der Katholizität der Kirche zur Geltung bringe. Das universale Heil habe eine konkrete Gestalt in der Kirche, die der Vf. als ebenso schriftgemäße wie im Geltungsbereich des einen Bundes, in welchem Israel und die Kirche koexistieren, neue heilsgeschichtliche Institution versteht. Das Amt habe darin die Aufgabe, Gottes „Autorschaft zu erinnern und zu reklamieren" (424). In der Eucharistie vollziehe sich die sakramentale Liturgie des Wortes; darin geschehe die Heiligung des Konkreten durch das Wort Gottes. „Die Mitte und Mittlerschaft dieser Heiligung, der Herr des Mahls (*signum*) und dessen Inhalt (*res*), ist Jesus Christus allein." (430) H. zufolge umkreisen alle Traktate den „Einschlagtrichter" (H. U. von Balthasar), welchen das Wort Gottes in dieser Welt hinterlasse. Der Weg führe von den ausgreifenden Rändern dieses Ereignisses, der personalen und namentlichen Verheißung Gottes, hin zu Jesus Christus. Und von hier aus führe „der Weg der Kirche in die alles bündelnde Mitte und damit dorthin, wo der Einschlagtrichter am tiefsten ist: in die Eucharistie" (432).

Der Autor hat ein imponierendes Werk vorgelegt, das die Bibel als das Fundament jeder Theologie ernst nimmt und dabei den von B. Childs angestoßenen, unterdessen in der deutschsprachigen Exegese insbesondere von Ch. Dohmen und G. Steins weitergeführten *canonical approach* fundamentaltheologisch fruchtbar macht. Der kanonische Ansatz betont gegenüber dem exegetischen Atomismus bzw. dem auf den Urtext fixierten Historismus nicht nur die Notwendigkeit einer Lektüre der Einzeltexte im Kontext des Gesamttextes und die vielfältigen intertextuellen Bezüge der Texte untereinander; er

unterstreicht zugleich den doppelten Ausgang der Schrift und damit die Komplementarität der mit dem Kanon gerade nicht stillgestellten, sondern durch ihn ermöglichten jüdischen und christlichen Bibelauslegung, in der die Polyphonie des Wortes Gottes im Diskurs der Interpretationen für die jeweilige Glaubensgemeinschaft lebendig erhalten wird und in Kommentar, Liturgie und Lehre zum Zuge kommt. Insofern könnte die Aufnahme eines kanonischen Ansatzes in die Fundamentaltheologie die abstrakte Sterilität des Systemdenkens in der Tat durch die Einbeziehung der konkreten Kontexte, Weisen und Vollzüge der Lektüre und *relecture* aufbrechen.

Allerdings steht die von H. betonte Offenheit des *canonical approach* im Widerspruch zu der von ihm vorgenommenen dogmatischen Schließung seines fundamentaltheologischen Konzepts, das sich ungeachtet des weit ausgreifenden biblischen Zugangs aus meiner Sicht als eine raffinierte Variante der Erfüllungschristologie erweist und in einer ekklesiozentrischen Engführung endet. Es ist durchaus verräterisch, dass im „Schema der zentrierenden Traktate in ihrem Zusammenhang" auf S. 433 die Kirche den innersten Kreis bildet.

Der Vf. hätte gut daran getan, die Fundamentaltheologie nicht nur „lernend" in das „notwendige Gespräch der Disziplinen" (440) einzubringen, sondern sich lernend auf den gegenwärtigen fundamentaltheologischen Diskurs einzulassen, statt (ohne Namen und Belege) die „teilweise extremen Ansprüche mancher transzendentaltheologischen, erstphilosophischen oder handlungstheoretischen Entwürfe" (438) abzukanzeln bzw. mit aufgestellten Korrelationsfallen und eingestreuten Metzzitaten abzuschmettern. Dass die Präsentation des fundamentalheologischen Ansatzes in Teil B „weitgehend auf den Ballast eines Apparats" verzichtet, ist womöglich weniger dem „Provisorium" (435) des vorgestellten Versuchs zu schulden, sondern Ausdruck der Weigerung, sich in das Gespräch gerade auch mit Ansätzen zu begeben, die eine biblische Fundierung der Fundamentaltheologie befürworten und vertreten. Auch wenn der Autor sich diesem Diskurs verweigert, fordert H.s Vorschlag einer ebenso kanonisch orientierten wie trinitarisch, christologisch, soteriologisch, ekklesiologisch sowie eucharistietheologisch aufgeladenen Fundamentaltheologie zur argumentativen Auseinandersetzung heraus.

Korrigenda: Auf S. 8 muss es „Levenson" statt „Levinson" heißen; auf S. 169 weist eine Dopplung im Text und in Anm. 76 auf. Frau Lenzen trägt den Vornamen „Verena" statt „Verona" (216, 455). Auf S. 304 ist an Stelle von „berstanden" „verstanden" zu setzen. Auf S. 319 findet sich ein mit „Die Erste Theologie der Bibel" beginnender, syntaktisch verunglückter Satz. Auf S. 366 muss es „ein ‚neues Jerusalem'" lauten. Auf S. 457 ist statt „Walter, Benjamin" „Benjamin, Walter" zu verzeichnen.

Luzern Edmund Arens

Kermani, Navid: **Der Schrecken Gottes.** Attar, Hiob und die metaphysische Revolte. – München: C. H. Beck 2005. 335 S., geb. € 24,90 ISBN: 3–406–53524–0

Das Theodizeeproblem stellt für alle großen monotheistischen Religionen eine der wichtigsten Herausforderungen der Gegenwart dar. Das große Verdienst dieses äußerst lesenswerten Buches von Navid Kermani besteht darin, auf einen bisher wenig beachteten Strang einer eher praktisch orientierten Theodizee in der islamischen Tradition hinzuweisen und diese in kompetenter Weise mit Herangehensweisen jüdischer und christlicher Provenienz zu verbinden. Den Hauptansatzpunkt K.s stellt *Das Buch der Leiden* des mittelalterlichen persischen Dichtertheologen Attar dar, das ganz anders als die verschiedenen Entwürfe spekulativer Theodizee von Al Ghazzali bis Leibniz die Leiden des Menschen nicht zu erklären sucht, sondern klagend-anklagend vor Gott bringt. Das Buch weist dabei zahlreiche Parallelen zu Denkfiguren aus dem Buch Ijob auf und radikalisiert die darin enthaltenen Elemente der Anklage Gottes. Zudem bietet es hervorragende Anknüpfungspunkte für das Gespräch mit der modernen christlichen Theologie und mit literarischen Ansätzen der Verarbeitung des Theodizeeproblems, wie sie etwa bei Heine oder Dostojewski greifbar sind.

K. gelingt es in überzeugender Weise, sonst wenig beachtete gemeinsame Denktraditionen der drei monotheistischen Weltreligionen aufzuweisen und so eine ungewohnte Betrachtung des Theodizeeproblems zu provozieren. Sein Ziel ist nicht eine theologische Durchdringung oder gar eine Lösung des Theodizeeproblems, sondern die Einführung in eine viel zu wenig beschrittene praktische Auseinandersetzung mit den Schrecken und Abgründen der Wirklichkeit Gottes. Auch wenn man bei seiner Art der Behandlung des Theodizeeproblems sicher viele Fragezeichen machen kann und machen muss, so ist doch beeindruckend, wie souverän er als muslimischer Orientalist und Schriftsteller sich in der modernen christlich-theologischen Diskussion bewegt und wie überzeugend er gemeinsame Stränge und wechselseitige Befruchtungen zwischen Judentum, Islam und Christentum herausarbeitet. Gerade im Blick auf die sonst greifbaren Entwürfe zur Theodizeefrage im Rahmen muslimischer Theologie stellt das Buch ein wohltuendes Korrektiv dar, das einen wichtigen Beitrag zur Verzahnung der muslimischen, jüdischen und christlichen Debatte zu diesem Problem leisten kann. Es ermutigt dazu, nicht länger die absurde Frage nach der typischen Theodizee des Islam im Unterschied zur Theodizee des Christentums zu stellen, sondern Denkbewegungen zu vollziehen, die Wege zu einer praktischen und authentischen Theodizee weisen, die sich aus den Traditionen aller monotheistischen Religionen speisen. Wünschenswert wäre, wenn auch die Debatte um eine argumentativ verfahrende Theodizee, in ähnlicher Weise im Dialog der monotheistischen Religionen entwickelt würde.

Köln Klaus von Stosch

Kirchengeschichte / Patrologie

Brockmann, Thomas: **Die Konzilsfrage in den Flug- und Streitschriften des deutschen Sprachraumes: 1518–1563**, – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1998. 762 S. (Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 57), kt € 89,00 ISBN: 3–525–36050–9

Die Bonner Diss. widmet sich einer der bedeutenden theologischen und politischen Kontroversthemen der Reformationszeit: der „Konzilsfrage". Hinter diesem Begriff verbirgt sich ein vielperspektivischer Themenkomplex. Denn mit der seit dem Spätmittelalter immer wieder vehement geforderten Abhaltung eines Konzils war die Hoffnung verbunden, dass eine Kirchenversammlung die im Bereich der Kirche empfundenen Missstände beiseitigen würde. Mit den Ereignissen der Reformationszeit kam ein Zweites hinzu, nämlich die Hoffnung, dass der seit 1517 zerbrochene Glaubenskonsens durch ein Konzil wieder hergestellt werden könnte.

Der Streit um das Konzil knüpfte theologisch zunächst noch an die ekklesiologische Debatte des 15. Jh.s an. Zunehmend jedoch diskutierten die Religionsparteien die Konzilsfrage im Kontext der aktuellen Kontroversen: der Frage nach den Quellen des Glaubens, dem Kirchenbegriff und der Rolle der Laien in der Kirche. Die Untersuchung von Thomas Brockmann zeigt vergleichend und auf der Basis eines breiten Quellenmaterials überzeugend auf, dass einerseits die reformatorischen Theologen einen eigenen, konfessionsspezifischen Konzilsbegriff entwickelten, andererseits auch die altgläubige Seite ihren Konzilsbegriff – in Aufnahme und Abgrenzung zu spätmittelalterlichen innerkirchlichen Frontstellungen – profilierte.

Die Diskussion um das Konzil war nicht nur theologisch brisant. Zentral war auch die politische Bedeutung. Denn nach der Verurteilung Luthers wurde die „Luthersache" und das Wormser Edikt als kirchenrechtlich und reichsrechtlich bis zu einem Konzil noch als offen betrachtet, was dazu führte, dass die evangelischen Territorialfürsten dies als Gelegenheit nahmen, durch die dissimulierende Formel (Kohnle) des Reichstages zu Speyer 1526 ermutigt, weitreichende Reformen in ihrem Territorium schon einmal in die Tat umzusetzen.

Wie B. nachweisen kann, war die Konzilsfrage Gegenstand einer breit geführten publizistischen Diskussion, deren Anfänge bis ins Jahr 1518/19 zurückverfolgt werden können und die bis zum Ende des Konzils von Trient 1563 und darüber hinaus geführt worden ist. Die von B. vorgelegte Studie lässt sich forschungsgeschichtlich in zwei Bereiche einzeichnen. Zum einen in den Bereich, der sich seit einigen Jahren mit den Fragen des Konfessionalsierungsprozesses befasst, zum anderen in die Forschungen zur Publizistik der Reformationszeit. Mit der hier in den Blick genommenen Quellengattung „Flug- und Streitschriften" wurde in jüngerer Zeit auch die Frage nach dem Charakter der „reformatorischen Öffentlichkeit" thematisiert und die Bedingungen und Wege der Ausbreitung der Reformation.

B. hat seine Untersuchung auf eine breite Quellengrundlage gestellt. Sie basiert auf einem Gesamtbestand von 562 im deutschen Sprachraum gedruckten oder wirksam gewordenen Flugschriften,

darunter 179 Konzilsschriften im engeren Sinne, wobei die reformatorischen Titel gegenüber den altgläubigen im Verhältnis zwei zu eins überwiegen.

Die Untersuchung ist in drei Hauptteile geteilt. Sie wendet sich zunächst den Anfängen der Konzilsdiskussion 1518/19 zu (49–70). Der zweite Hauptteil stellt das neue reformatorische Konzilsverständnis und das der altgläubigen Publizisten heraus (49–71). Während der erste Hauptteil chronologisch vorgeht, stellt der zweite Hauptteil im Vergleich anhand einer systematischer Gliederung, wie beispielsweise „Kirche und Konzil", „Schrift und Konzil", „Christ und Konzil", „Laien und Konzil", „Papst und Konzil", die unterschiedlichen Konzeptionen von reformatorischen und altgläubigen Publizisten heraus und stellt die einzelnen Voten in den Zusammenhang des sie jeweils bestimmenden theologischen und ekklesiologischen Hintergrundes. Der dritte Hauptteil (199–389) führt die chronologische Gliederung des ersten Hauptteils weiter und widmet sich der Zeitspanne 1520–1563. Der Vf. zeichnet am Beispiel von drei Perioden mit den Zäsuren 1532/33 und 1545/46 die Konzilsdiskussion in die historische Entwicklung ein. Dabei tritt die politische und die kirchenpolitische Dimension der Debatte stärker in den Vordergrund.

B. macht mit seiner Studie darauf aufmerksam, dass das Konzilsthema über einen Zeitraum von über vierzig Jahren in der Publizistik präsent war und im Zusammenhang mit den päpstlichen Konzilsinitiativen und den Trienter Konzilstagungen zeitweilig in den Vordergrund rückte. Er zeigt auf, dass sich bereits Anfang der 1520er Jahre in der evangelischen Publizistik ein genuin reformatorisches Konzilsverständnis herausbildete. Dies war allein schon dem Umstand geschuldet, dass Martin Luther sich im Konflikt mit den kirchlichen Autoritäten öffentlich auf das Konzil als oberste Lehrinstanz in der Kirche berufen hatte und damit der Autorität des Papstes die übergeordnete Autorität des allgemeinen Konzils entgegen gesetzt hatte. Gleichwohl hatte Luther die Autorität des Konzils auf der Leipziger Disputation in Frage gestellt. Diese Sicht wurde von der reformatorischen Publizistik der frühen 20er Jahre übernommen, woraufhin sich ein „eigenes vom papalen wie vom konziliaristischen Konzilsbegriff verschiedenes reformatorisches Konzilsverständnis herausbildete, das die ekklesiologisch-theologische Argumentation der Publizisten zur Konzilsfrage bis in die Zeit des Tridentinums hinein bestimmte und die Verabschiedung des Repräsentationsgedankens, der Lehre von der Inspiriertheit und die Vorstellung von der Infallibilität der Konzilien beinhaltete. Konzilien seien bloße Manifestationen des äußeren Kirchenwesens und Konzilsentscheide letztlich Menschenwerk" (401).

Die reformatorischen Publizisten sahen in der Heiligen Schrift allein den Prüfstein, an dem sich alle ergangenen Konzilsbeschlüsse messen lassen müssten. Damit wurde auch das spezifisch reformatorische Verständnis von der Rolle der einzelnen Christen herausgestellt und deren eigene Urteilskompetenz in Glaubensdingen akzentuiert.

Weiterhin – und gerade dies sollte politisch weitreichende Folgen haben – wurde in der reformatorischen Publizistik bestritten, dass nur der Papst berechtigt sei, ein ökumenisches Konzil auszuschreiben. Hervorgehoben wurde dagegen, dass die weltliche Obrigkeit im Bedarfsfalle dazu befugt sei.

Auch wenn es zu Beginn so ausgesehen hatte, dass das Gegeneinander von konziliaristischen und papalem Kirchendenken des Mittealters weitergeführt werden würde, stellte sich heraus, dass zunehmend der konfessionelle Gegensatz zwischen lutherisch-reformatorischer und katholischer Kirchenauffassung die Debatte dominierte und nicht mehr die alte Dichotomie von konziliarer Theorie und Papalismus.

Gegen die reformatorische Position betonte die altgläubige Publizistik, dass das allgemeine Konzil in enger Korrelation zur Universalkirche stehe und die Kirche gültig repräsentiere. Dem Konzil sei die Gegenwart des Heiligen Geistes zugesagt, Gott selbst lehre und wirke durch das Konzil. Viele Autoren bekannten sich ausdrücklich zur Unfehlbarkeit des Konzils. Konzilseinberufung sei Sache des Papstes. Auch wenn an dem spätmittelalterlichen konziliaren Gedanken festgehalten wurde, zeigt sich, dass man nicht von den antipapalen Impulsen Gebrauch machte. Dementsprechend war die Vorstellung der katholischen Publizisten von der Konzilsstruktur dem allgemein hierarchischen Verständnis von Kirche und Kirchenamt geprägt: Das allgemeine Konzil wurde als Versammlung der geistlichen Kirchenleitung, der Prälaten und Bischöfe, nicht als Zusammenkunft gleichberechtigter Vertreter des Laien- und des Klerikerstandes aufgefasst. Laien und weltliche Obrigkeiten sollten am Konzil allenfalls in untergeordneter Funktion partizipieren dürfen (403).

B. vermag es, die unterschiedliche Profilierung der reformatorischen und der katholischen Konzilsvorstellung im historischen Kontext überzeugend nachzuzeichnen.

Er zeigt auf, dass zunächst Konsens darüber bestand, dass eine Abhaltung eines christlichen Konzils notwendig sei. Der Dissens zeigt sich nach B. seit 1533. Seit dieser Zeit ist ein Konzilkonsens des Reiches und ein aller Ständen und dem Kaiser gemeinsamer Konzilsbegriff offenbar nicht mehr möglich. Mit dem Sieg des Kaisers im Schmalkaldischen Krieg waren die protestantischen Reichsstände zeitweilig zu einer kompromissbereiteren Haltung in der Konzilsfrage gezwungen und einige entsandten 1551/52 sogar Delegierte nach Trient.

Die Untersuchung B.s macht deutlich, dass sich am Beispiel der Konzilsfrage schon seit den 30er Jahren des 16. Jh.s ein Prozess vollzog, der tiefgreifende theologisch-konfessionelle und politische Veränderungen nach sich zog. Mit dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 setzte schließlich das Reichsrecht für die Protestanten einen unvereinbaren Gegensatz zum katholisch-kirchlichen Konzilsbegriff und zum Geltungsanspruch des Trienter Konzils. Der Augsburger Religionsfriede stellt damit das Ende einer jahrzehntelangen Entwicklung dar, deren Ansätze auf politischer Ebene bereits 1526 erstmals sichtbar wurden und in der Folge zu politischen Veränderungen geführt hatte: Schon 1526 hatte Philipp von Hessen mit der „Homberger Synode" eine Art „Nationalkonzil" in seinem Territorium einberufen, das den Auftakt zu weitreichenden Reformen bedeutete und die traditionell dafür zuständigen kirchlichen Instanzen außen vor ließ. Möglich war dies u. a. – und auch dazu liefert die Untersuchung B.s breites Anschauungsmaterial – weil die Konzilsvorstellungen in dieser Zeit in der breiten Öffentlichkeit äußerst kontrovers diskutiert wurden. So führt die Beschäftigung mit der Konzilsfrage in den Streit- und Flugschriften des 16. Jh.s den gegenseitigen Einfluss und die enge Verwobenheit von theologischen Überzeugungen und politischen Optionen deutlich vor Augen.

Neuendettelsau Gury Schneider-Ludorff

Engelbert, P. Pius: **Consuetudines Castellenses.** Hg. v. Petrus Maier. – Siegburg: Respublica 1996. XLIII, 433 S. (Corpus Consuetudinum Monasticarum, XIV, 1) geb. € 146,00 ISBN: 3–87710–172–0

Engelbert, P. Pius: **Consuetudines Castellenses.** Hg. v. Petrus Maier. – Siegburg: Respublica 1999. VIII, 297 S. (Corpus Consuetudinum Monasticarum, XIV, 2) geb. € 76,00 ISBN: 3–87710–193–3

Etwas verspätet ist die Edition der Consuetudines der Abtei Kastl in der Oberpfalz (Diözese Eichstätt) vorzustellen.

Gegründet wurde das Kloster 1098. Es war das älteste im bayerischen Nordgau. Besiedelt wurde es auf Veranlassung von Bischof Gebhard III. von Konstanz mit Hirsauer Reformmönchen aus dem Kloster Petershausen. Von Kastl als Hochburg der Gregorianischen Reform verbreiteten sich die Hirsauer Consuetudines in verschiedenen anderen Klöstern. Nach einer Periode des Niedergangs erlebte das Kloster im 14. Jh. unter Abt Hermann (1322–1356) einen wirtschaftlichen und geistigen Neuaufstieg und entwickelte sich zur ältesten der drei benediktinischen Reformbewegungen im deutschsprachigen Raum neben Melk und Bursfelde. Das blühende Geistesleben in Prag mit der 1348 gegründeten Universität bildete einen weiteren Faktor für die künftige Kastler Reform, und schließlich inspirierten die blühenden böhmischen Benediktinerklöster Brevnov und Kladrau sowie das Chorherrenstift Raudnitz das Kloster in der Oberpfalz. Aus diesen Wurzeln entstand seit ca. 1380 in Kastl eine Reformobservanz. Der äußere Anstoß zu der Reform ging vermutlich von Pfalzgraf Rupprecht III., dem späteren deutschen König, aus, während das geistige Konzept weitgehend dem aus Böhmen stammenden späteren Kastler Subprior Franz zu verdanken ist. Mithelfer am Reformwerk war auch der zunächst an der Universität Prag tätige und später als Kastler Prior wirkende Johannes.

Der eigentliche Kastler Reformer ist Abt Otto III. Nortweiner (1378–1399). Es kann mit Sicherheit angenommen werden, dass die Reform in Kastl um 1390 abgeschlossen war.

In der Folgezeit breitete sich die Kastler Reform in mehreren Klöstern aus. Im Jahre 1410 führte Abt Georg Sandauer in seinem Füssener Magnuskloster die Kastler Reform ein. Diese Textfassung der Consuetudines bildet die älteste erhaltene Redaktion der Kastler Consuetudines.

Ein zweiter Schritt in der Ausformung der Kastler Consuetudines erfolgte im Zusammenhang mit dem Konstanzer Konzil (1414–1418) und dem Äbtekapitel von Petershausen 1417. Bei beiden Veranstaltungen lässt sich der Einfluss der Kastler Reform nachweisen. Abzulesen ist die Weiterentwicklung der Consuetudines-Redaktion an dem Text, der 1418 bei der Einführung der Kastler Reform im Kloster Weihenstephan zugrunde gelegt wurde. Für die zweite Phase der Kastler Reformbewegung sind außerdem die Klöster Reichenbach und St. Ägidius in Nürnberg zu nennen. Beide wurden ihrerseits zu Reformzentren mit beachtenswerter Ausstrahlung.

Die Arbeiten auf dem Konzil von Basel (1431–1439) veranlassten die dritte Phase der Kastler Reformbewegung. Die Grundstruktur der Consuetudines blieb zwar erhalten, aber sie wurden gründlich überarbeitet. Lange kirchenrechtliche Zitate wurden gestrichen. Das ausführliche Kap. über die Abtswahl fiel vollständig weg. Diese gestraffte Redaktion wurde im Stift St. Gallen, in St. Magnus in Füssen und in St. Emmeram in Regensburg überliefert.

Seit den zwanziger Jahren des 15. Jh.s fertigte man Kurzfassungen der Kastler Consuetudines, welche die wichtigsten Grundsätze in knapper Form darboten.

Die Geschichte der Kastler Reformbewegung hatte der Editor, Peter Maier, bereits in zwei Beiträgen in den „Studien und Mitteilungen aus dem Benediktinerorden…" ausführlich dargestellt: „Ursprung und Ausbreitung der Kastler Reformbewegung: Stud.Mitt. OSB 102 (1991) 75–204; und: „Kastl – seine Consuetudines und der heile Mensch": Stud.Mitt. OSB 105 (1994) 97–106. Im zweiten Halbband der Edition wird der Benutzer überdies über den Charakter der Kastler Reformobservanz in dem Beitrag „Consuetudines und monastische Realienkunde. Eine Einführung" (128–151) eingeführt.

Die älteste Textfassung liegt, wie erwähnt, in dem Codex „Liber reformationis ac ordinationis Georgii abbatis monasterii Faucensis" vor. Es handelt sich hierbei um eine Adaptation des Kastler Textes an die Verhältnisse des Magnusklosters in Füssen. Die Entstehungszeit dieses Textes ist die Regierung des Abtes Georg Sandauer (1397–1410). Die Handschrift kam über das Kloster St. Ulrich und Afra in Augsburg in die dortige Staats- und Stadtbibliothek.

Abt Eberhard II. führte 1418 die Kastler Consuetudines in Weihenstephan ein. Die Consuetudines, heute in der Bayerischen Staatsbibliothek in München, stimmen mit dem älteren Text, der Füssener Handschrift, überein, sind jedoch eindeutig für Weihenstephan geschrieben und sind vom Lokalkolorit dieses Klosters geprägt. Ein weiterer früher Textzeuge stammt aus dem Kloster Reichenbach. Die Handschrift enthält Teile der zweiten und der dritten Redaktionsstufe der Kastler Consuetudines und entstand um die Mitte des 15. Jahrhunderts. Sie kam nach der Säkularisation in die Wiener Hofbibliothek. Die Consuetudines Castellenses des Klosters St. Gallen enthalten als einzige Quelle den Originalprolog des Abtes Otto Nortweiner von Kastl. Die Consuetudines wurden eigens für St. Gallen erstellt und dürften um 1440 entstanden sein. Die Donauwörther Rezension der Kastler Consuetudines verfasste im Jahre 1449 Kaspar Küssel, ein Konventuale von St. Mang in Füssen. Eine ganz auf die lokale Situation von St. Emmeram in Regensburg ausgerichtete Version der Kastler Brauchtexte stammt aus der Zeit um 1453. Und schließlich sind zwei Füssener Texte überliefert, die auf der Grundlage der Redaktion des P. Kaspar Küssel 1518 bzw. 1520 geschrieben wurden.

Die acht Fassungen der Kastler Consuetudines lassen sich nach dem Gesagten in drei Redaktionsgruppen gliedern. Die älteste erhaltene Textbearbeitung ist der Füssener Codex. Die ursprüngliche Kastler Vorlage ist nicht mehr vorhanden. Von allen erhaltenen Rezensionen bildet dieser Text die kürzeste Fassung. Die zweite Redaktionsstufe (bezeugt 1418) bildet eine grundlegende Neubearbeitung der ursprünglichen Texte. Für die dritte Redaktionsstufe (greifbar ab etwa 1440) bildet das Konzil von Basel den Hintergrund.

Als Grundlage der Edition wurde die dritte Redaktion gewählt. Sie ist, wie erwähnt, die längste Fassung. Durch Spaltensatz wurden die abweichenden Textzeugen sichtbar gemacht. Auf diese Weise wird der Benutzer über das Wachsen des Textes informiert. Der Edition werden die für das ganze Corpus Consuetudinum Monasticarum geltenden Grundsätze zugrunde gelegt.

Der Editor kann folgende Textvorlagen der Kastler Consuetudines nachweisen: Die wichtigste Grundlage bilden die Konstitutionen des Klosters Hirsau. Des Weiteren wurden ältere kluniazensische Texte verwendet, und als wichtige Vorlage erscheinen auch die Zisterziensergewohnheiten des Liber usuum, besonders für Fragen der Organisation, der Wirtschaft und der Beziehung zur Außenwelt. Schließlich wurde auch die päpstliche Reformgesetzgebung berücksichtigt.

Die Kastler Reformtexte weisen eine Reihe von Eigenständigkeiten auf. Als wichtigstes Charakteristicum nennt der Bearbeiter die Regeltreue, die Eigenverantwortung und die päpstlichen Reformgesetze. Die Kastler Reform legte Wert auf eine vernünftige Erneuerung der Liturgie. Gewisse Längen wurden reduziert, unnötiger Ballast der monastischen Tradition abgebaut. Eine Reihe von Eigenheiten bezog sich auf die personelle Struktur des Klosters. Die Bestimmungen über die Laienbrüder sind eine originale Kastler Schöpfung.

Ganz besonders hervorzuheben ist die überaus positive Einstellung der Kastler Consuetudines zu Wissenschaft und Universitätsstudien. Es gibt wohl keine Consuetudines, so kann der Editor feststellen, in denen akademische Grade wie Bakkalaureat, Magistertitel oder Doktorat eine derartige Bedeutung haben wie in jenen von Kastl. Auch müssen die Verfasser der Kastler Texte wahre Liebhaber von Büchern gewesen sein, denn das hohe Lob und die Wertschätzung der Bücher sind ebenfalls etwas Singuläres der Kastler Reform. Daher zieht der Editor den Schluss: „Es ist sicherlich keine Übertreibung, wenn den Kastler Consuetudines ein humanistischer Charakter zugeschrieben wird" (Bd 2, 150).

Umfangreiche Verzeichnisse erschließen die Texte und erleichtern so die Benutzung der Bde: Ein Verzeichnis der Handschriften und Publikationen; Verzeichnisse der Bibelzitate, der Zitate aus der Benediktsregel, der zitierten Consuetudines, der kirchenrechtlichen Zitate, der liturgischen Zitate, der Orte, der Personen, der deutschen und der lateinischen Sachbegriffe.

Die Edition ist mit großer Sorgfalt erarbeitet. Das zeigt schon der umfangreiche textkritische Apparat. Die Anordnung des Spaltensatzes ermöglicht es dem Benutzer, die verschiedenen Textzeugnisse und damit das Entstehen der verschiedenen Rezensionen leicht zu überblicken.

Dem Editor ist zu danken, dass er nach jahrzehntelangen vergeblichen Ansätzen verschiedener Bearbeiter die Edition übernommen und zu einem guten Ende geführt hat. Die beiden Bde der Kastler Consuetudines, die für die spätmittelalterliche monastische Reformbewegung im süddeutschen Raum von besonderer Bedeutung waren, reihen sich würdig ein in das großangelegte Unternehmen des Corpus Consuetudinum Monasticarum.

München Klaus Ganzer

Ibn Sab'în: Die Sizilianischen Fragen. Arabisch Deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Anna Akasoy. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 2005. 252 S. (HBPhM, 2), geb. € 34,00 ISBN: 3–451–28505–3

Kaiser Friedrich II. von Hohenstaufen, König von Sizilien, galt nicht nur wegen seiner Politik, sondern auch wegen seines großen wissenschaftlichen Interesses als Stupor mundi. Dieses Interesse umfasste über den Kreis der christlichen Kultur hinaus auch die jüdische und islamische Gelehrsamkeit. 1853 entdeckte man in der Bodleian Library in Oxford eine nur in arabischer Sprache überlieferte Schrift eines ansonsten nicht sehr bekannten spanisch-arabischen Philosophen namens Ibn Sab'în, dessen Lebenszeit zwischen etwa 1215 und etwa 1270 anzusetzen ist; seine Schrift kann man auf ca. 1240 datieren. Er behandelt vier philosophische Fragen, die ihm nach eigenem Bekunden Friedrich gestellt hatte. Von dessen Titel als König der Mittelmeerinsel trägt sie ihren Namen „Sizilianische Fragen"; ansonsten kann man keinen Bezug dazu sehen.

Erstmals erscheint sie nun zusammen mit dem Originaltext in einer deutschen Übersetzung, herausgegeben auf der Basis einer noch unveröffentlichten Diss. (Frankfurt / M), in der neuen Reihe „Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters" (= HBPhMA). Diese hat sich der verdienstvollen Aufgabe verschrieben, wichtige Texte lateinischer, islamischer und jüdischer Autoren vom 9. bis zum 14. Jh. zweisprachig zu edieren. Von den geplanten 20 Bden sind bis Ende 2005 fünf auf dem Markt; der vorliegende zählt als Nr. 2 in der Reihenzählung.

Dem andalusischen Moslem geht es auf der Grundlage der aristotelischen Philosophie und mit einem leichten Anklang an neoplatonisches Denken um die Antwort auf folgende Fragen des Fürsten: Ist die Welt ewig; was ist die göttliche Wissenschaft; was besagt die stagiritische Kategorienlehre, und schließlich: Was hat es mit der Unsterblichkeit der Seele auf sich? Bei Frage 1 handelt es sich um ein eminent wichtiges Zeitproblem: Rechtgläubigkeit oder Häretikertum schlechthin entschied sich an der Antwort. Der Kaiser wird vom Autor hier wie auch bei den anderen Fragekomplexen ziemlich harsch behandelt. Er muss sich erst einmal belehren lassen, wie man exakte Fragen stellt. Überdies brauche man genaue Definitionen über die Termini eines Problemfeldes. Der damals noch ziemlich junge Gelehrte lässt sich mit unerschrockenem Freimut über Pro und Contra der These aus, unterlässt es aber nach langen Argumentationsreihen, seinerseits klipp und klar Stellung zu beziehen. Unter der in Frage 2 angeschnittenen „göttlichen Wissenschaft" versteht er in einer anfangs gegebenen knappen Umschreibung den „Blick auf Unkörperliches und auf die äußersten Gründe" zwecks Erlangung menschlichen Glücks. Sprachphilosophische Erörterungen stehen hier im Vordergrund. Zugleich aber zeigt sich, dass Ibn Sab'în ein sufischer Mystiker ist. Eigentliches Ziel der göttlichen Wissenschaft ist die mystische Einigung mit der Gottheit, also nicht die philosophische Theorie, sondern die spirituelle Praxis. Frage 3 über die Kategorienlehre des Aristoteles ist vielleicht der Ort, an dem die Eigenständigkeit des Vf.s am klarsten sichtbar wird. Während er sonst eher kompilatorisch arbeitet, stellt er hier ein recht kohärentes Konzept vor. Einerseits sind die 10 Kategorien selbstverständlich, andererseits genau das, was den Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf signalisiert: Gott allein steht nicht in der Kategorientafel. Die letzte Frage über die Seelenfortdauer wird nicht unter eschatologischem, sondern unter anthropologischem Blickwinkel diskutiert. Auf der Grundlage des Averroes wird eine allgemeine Lehre von der Seele, genauer der anima rationalis entwickelt.

Dem Textteil geht eine ausführliche Einleitung der Hg.in voraus (7–56). Unter den hier verhandelten üblichen Fragen nach Herkunft, Quellen, Entstehungszeit und Einordnung des edierten Buches ist besonders interessant die Debatte, die sie über den „Realitätsgehalt" der Schrift eröffnet. Normalerweise gilt diese als Beispiel des interreligiösen Dialogs im nachaverroistischen Mittelalter. Anna Akasoy hingegen rechnet damit, dass der Staufer niemals solche Fragen an einen Twen aus dem fernen Andalusien gerichtet haben kann. Vielmehr handele es sich um eine damals beliebte literarische Fiktion. Denn, so ein eindrucksvolles Argument, niemand als der Autor selbst weiß um die gelehrte Korrespondenz. Sie stützt sich dabei insgesamt aber v. a. auf eine Analyse des Prologs, den ein unbekannter Anhänger den „Sizilianischen Fragen" vorangestellt hatte. Unverständlicherweise wird er nicht mit abgedruckt. Überhaupt kann man nicht wirklich glücklich mit der Arbeit Akasoys sein: Am Schluss der Einleitung erfährt man zwar, dass der Text als „Grundlage" die Oxforder Handschrift habe, dass aber Änderungen vorgenommen worden seien. Welche, wird so wenig gesagt wie ein Kriterium angegeben wird, aufgrund dessen die vielen Textauslassungen gerechtfertigt werden, die schlicht mit drei eingeklammerten Punkten registriert sind. Wichtige Begriffe und Anspielungen im Text bleiben anmerkungslos. Man muss sich wohl auf die Diss. vertrösten lassen; dort wird ein Kommentar versprochen. Man könnte sich vorstellen, dass es sinnvoller gewesen wäre, dort den Text zu edieren. Immerhin verfügen wir nun wenigstens über eine editorisch zwar defiziente Übersetzung; doch sie erschließt ein kultur- und philosophiehistorisch sehr aufschlussreiches Dokument.

Pentling Wolfgang Beinert

Ultramontanismus. Tendenzen der Forschung, hg. v. Gisela Fleckenstein / Joachim Schmiedl. – Paderborn: Bonifatius 2005. 179 S. (Einblicke. Ergebnisse – Berichte – Reflexionen aus Tagungen der Katholischen Akademie Schwerte, 8), kt € 15,90 ISBN: 3–89710–306–0

Der Bd dokumentiert die auf der Jahrestagung des Schwerter Arbeitskreises Katholizismusforschung im Jahre 2002 gehaltenen Referate, die „neue Ansätze zur Ultramontanismus-Forschung", gerade aus europäischer Perspektive, präsentieren wollen (7). Auf der Grundlage der Ausführungen von *Bernhard Schneider* haben die beiden Hg. den Versuch unternommen, „Ultramontanismus" systematisierend als Forschungsbegriff neu zu positionieren. Nach einem knappen Abriss der Begriffsgeschichte werden drei Forschungsansätze diskutiert: Abgelehnt werden H. U. Wehler (diffamatorisch: Entwicklung der Kirche zu einer Papstdiktatur) und Ch. Weber (Ultramontanismus als Fundamentalismus). Übernommen wird Th. Nipperdey (phänomenologisch-deskriptiv): Selbstbehauptung des Katholizismus in einer feindlich erfahrenen Zeit und Welt, was sich in den neueren Publikationen auch durchgesetzt habe. (12 f.). Nach einer kurzen Beschreibung wichtiger ultramontaner Phänomene wird dann überzeugend Ultramontanismus als Epochenbegriff abgelehnt, da er den in der Kirche stets vorhandenen Pluralismus zugunsten des Alleingeltungsanspruches der dominanten ultramontanen Gruppe marginalisieren würde (15 f.). Auch lassen sich verschiedene Phasen des Ultramontanismus unterscheiden. Wohl wegen des Fehlens eines befriedigenden systematischen Begriffs werden Positionen, die den Ultramontanismus auf das 19. Jh. und frühe 20. Jh. beschränken, nur additiv solchen gegenüber gestellt, die den Ultramontanismus als stets im Leben der Kirche gegenwärtige Tendenz konzipieren. Diese hinführenden Bemerkungen, die den Forschungsbegriff neu positionieren möchten, geben Anlass zum Weiterfragen: Müsste nicht die autoritative Umgestaltung der Kirche nach innen, also die mit der Zeit mehr und mehr einsetzende kirchenpolitische Instrumentalisierung der ultramontanen Bewegung mehr berücksichtigt werden, ebenso wie die konstitutive Funktion für Feindbilder zur Identitätsbildung (O. Blaschke u. a.)? Ebenso sollte die bereits von Nipperdey aufgegriffene Problematik der modernen Antimodernität vertieft diskutiert werden; dazu Zusammenhänge und wechselseitige Einflüsse zu anderen antiliberalen autoritären Bewegungen des 19. und 20. Jh.s.

In einem zweiten Abschnitt berichten zwei renommierte Forscher der Kirchengeschichte des 19. Jh.s über ihr Lebenswerk:

Victor Conzemius wurde über die Beschäftigung mit prominenten liberalen Katholiken auf den Ultramontanismus als Forschungsdesiderat gestoßen. Sein Ziel sei es gewesen, die Kirchengeschichtsforschung international zu verzahnen und so eine europäisch-vergleichende Geschichtsschreibung zu ermöglichen. Man hat den Endruck, der Ultramontanismus habe mehr und mehr auch das Verständnis von Conzemius gewonnen, der betont, derselbe sei als Bewegung von der Basis ausgegangen und von Rom erst später instrumentalisiert worden (42 f.). *Otto Weiß* beschreibt, wie sich seine Forschung vom bayerischen Ultramontanismus zunächst weg auf die Prägung und Wechselwirkung von nationalen Kulturen durch Stereotypen und nationale Mentalitäten hin verlagert habe, ihn das Thema aber bald wieder eingeholt habe. Der Begriff Ultramontanismus habe seit 1870, nicht zuletzt durch Franz Xaver Kraus, eine wichtige Bedeutungsverschiebung erfahren, da er sich immer mehr zu einem Gegenbegriff zum politischen Zentrumskatholizismus hin entwickelt habe, dem Kraus bekanntlich seinen religiösen Katholizismus entgegengestellt hatte. Selbstkritisch meint er, im Vergleich zu seinen Definitionsversuchen in den 70er Jahren inzwischen vieles über das differenziert zu sehende Phänomen Ultramontanismus gelernt zu haben, so dass er heute seine „Strukturanalyse des Ultramontanismus" (ZBLG 41 [1978] 821–878) „eigentlich [...] erneut schreiben" müsste (72).

In einem dritten Teil des Bandes sollen Schlaglichter auf den Ultramontanismus als europäisches Phänomen geworfen werden:

Nicole Priesching referierte wesentliche Teile ihrer kirchenhistorischen Diss., indem sie die ultramontane Frömmigkeit am Beispiel der Besucher der „stigmatisierten Jungfrau" Maria von Mörl (1812–1868) in Kaltern / Südtirol analysierte. Die nähere Betrachtung ihrer Besucher ergebe, dass es sich 1. fast ausschließlich um Ultramontane gehandelt habe, 2. diese aus verschiedenen Ländern gekommen seien (der Ultramontanismus als internationales Netzwerk) und 3. diese Besuche gegen die skeptisch-ablehnende Haltung der kirchlichen und staatlichen Obrigkeiten erst durchgesetzt werden mussten, wobei neben dem Franziskanischen Beichtvater der Mörl hierfür konservativ-katholische Adelskreise und die Mystikkonzeption des späten Joseph Görres (85 u. ö.) hier eine wichtige Rolle spielten. Eine Analyse der immer schon gedeuteten religiösen Erfahrung der Besucher anlässlich ihres Besuchserlebnisses lässt deren dualistisches Weltbild ebenso wie deren Prägung durch die moralischen Ideale der Kirche deutlich werden. Zur Vertiefung drängt sich dem Leser aufgrund des Aufsatzes die Frage auf, was an derartigen Frömmigkeitsphänomenen spezifisch für den Ultramontanismus des 19. Jh.s ist und was in einer längeren Traditionslinie steht. – *Siegfried Weichlein* untersucht den Zusammenhang zwischen Missionsbewegung und Ultramontanismus im frühen 19. Jh. Das Engagement für Mission sei ein Kennzeichen der ultramontanen Bewegung in Abgrenzung zum liberalen Katholizismus gewesen. Bereits die Gründung des Lyoner Missionsvereins 1822 sei nur in Abkehr von dem durch die katholischen Kolonialmächte praktizierten Staatskirchentum zu verstehen, dazu gefördert durch das globale papstzentrierte universalkirchliche Modell der Ultramontanen. Enthusiasmus der Laien und Propagierung durch die kirchliche Hierarchie bestärkten sich gegenseitig; eine allgemein verbreitete Kritik an den revolutionären Ideen von 1789 sei charakteristisch. Der bayerische Ludwig-Missions-Verein zur Auswanderermission sei hingegen anfangs weniger im Volk verwurzelt und stärker national geprägt gewesen; deshalb sei er von Ultramontanen wie Reisach auch nicht unterstützt worden. Am Anfang des 1849 gegründeten Bonifatius-Vereins stand hingegen die römisch-katholisch geprägte Ursprungserzählung der deutschen Nation. Die universale Organisation und Ausrichtung und die päpstliche Ablasserteilung banden die Missionsbewegung eng an die ultramontanen Kirchen- und Frömmigkeitsstrukturen. – *Vincent Viane* unterzieht die Eigenarten des belgischen Ultramontanismus einer systematischen Analyse. Ausgangspunkt sei der lebendige Volkskatholizismus gewesen, der für die Geschichte der Moderne also – gegen die Säkularisierungsthese – konstitutiv sei. Patriotismus und Katholizismus seien vor 1830 im Widerstand gegen die Regierung Wilhelms I. im belgischen *Reveil* eine enge Verbindung eingegangen. Rund 70% des Klerus waren Ordensgeistliche, Frauenorden erfüllten entscheidende soziale Aufgaben; die Orden waren für die ultramontanen Ideen lange Zeit viel empfänglicher als der Weltklerus. Bei allem modernitätskritischen Buß- und Sühnepathos sei die Frömmigkeit des *Reveil* immer eine sozial geprägte gewesen, da die Aufklärung hier ein Vakuum hinterlassen habe. Der demonstrativ-trotzige Charakter der ultramontanen Frömmigkeit und besonders deren Hang zu Irrationalismen flaute etwa mit der Gründung der Universität Löwen 1835 ab; neben der Wissenschaft wurde auch die Papstverehrung im Ultramontanismus nun immer wichtiger. Von der Peripherie ausgehend wurde die Bewegung erst allmählich von Rom aufgegriffen; die Papstzentrierung bildete aber wiederum die Grundlage für die später einsetzende politische Massenbewegung. – *Andreas Johannes Kotulla* beschreibt die Bedeutung des Lourdes-Kultes für die Katholiken im Kaiserreich. Zwischen 1850 und 1950 sei eine bemerkenswert homogene, demonstrative Frömmigkeitskultur im deutschen Katholizismus vorherrschend gewesen, in welcher antiaufklärerisch Marienwallfahrten und -erscheinungen eine wichtige Rolle spielten. So setzte um 1900 in Deutschland die Popularisierung der Verehrung Unserer Lieben Frau von Lourdes ein, durch deren Erscheinung von 1858 das 1854 vom Papst definierte Dogma scheinbar autoritativ vom Himmel bestätigt wurde. Moderne Technik (etwa 1868 Anschluss Lourdes' an die Eisenbahn), die kirchliche Anerkennung des Kultes (1891 bzw. dann 1908 gesamtkirchlich) und der Erscheinungen (1923) sowie religiöses Schrifttum führten zu einer bislang beispiellosen internationalen Verbreitung. Ein entscheidendes Motiv war der in den überprüften Wundern sinnenfällig zum Ausdruck kommende Triumph der Übernatur über den Rationalismus, der die ungläubige Wissenschaft beschäme. Während die Lourdesverehrung den Frömmigkeitsbedürfnissen der Landbevölkerung und des Adels entgegenkam, beschleunigte sie aber auch die Entfremdung des Bildungsbürgertums von der Kirche. – In einem letzten Beitrag unterzieht *Viktoria Pollmann* den polnischen Ultramontanismus einer kritischen Würdigung und betritt hierbei noch weitgehend Neuland. Im geteilten Polen habe sich im 19. Jh. keine emanzipatorisch-kirchliche

Bewegung ausbilden können: Aus historischen Gründen habe sich die enge Anbindung an das Papsttum mit der Wahrung der nationalen Identität (Sprache, Kultur, Traditionen) gegen die Teilungsmächte engstens verknüpft. Umgekehrt rührt noch aus dieser Zeit die politische Situierung des polnischen Klerus bei der nationalen Rechten. Das ultramontane Denken sei in Polen ohne Konkurrenz gewesen, habe aber auch die Tendenz zu intolerantem Integralismus in sich gehabt: Gerade in rechtsnationalen Kreisen sei eine Tendenz zur Vergöttlichung des Papstes, die Deutung der Gegenwart als Krankheit und ein aggressiver Antijudaismus beheimatet gewesen (167–169). Nach 1918 sei dieser integralistische und nationalistische polnische Katholizismus geradezu triumphalistisch und gegen die bolschewistische „Kultur des Todes" aufgetreten; in den Kreisen um Radio Maria sei dieselbe Haltung noch heute lebendig.

Die durchwegs präzisen und interessanten Beiträge des III. Teiles führen somit nicht nur zu einer Differenzierung des Ultramontanismus-Begriffes. Sie betonen weitgehend auch die Initiative der Laien und der Peripherie in der Ausbildung ultramontaner Anschauungen und Frömmigkeitshaltungen. Der Ultramontanismus muss also neben seiner herrschaftsinstrumentalistischen Rolle verstärkt auch als Ergebnis veränderter religiöser Bedürfnisse in den Blick genommen werden. Auch stellt sich die Frage nach einer vertieften Behandlung des Zusammenhangs von nationaler Identitätsbildung und Ultramontanismus in einer ländervergleichenden Perspektive.

Münster Klaus Unterburger

200 Jahre Reichsdeputationshauptschluß. Säkularisation, Mediatisierung und Modernisierung zwischen Altem Reich und neuer Staatlichkeit, hg. v. Harm Klueting, – Münster: Aschendorff 2005. 432 S. (Schriften der historischen Kommission für Westfalen, 19), geb. € 32 ISBN: 3–402–05616–X

Vorliegender Sammelband vereinigt im wesentlichen die Beiträge einer Fachtagung in Corvey an der Weser, die die Historische Kommission Westfalen aus Anlass der 200-jährigen Jubiläums des Reichsdeputationshauptschlusses (= RDHS) in Regensburg veranstaltet hat. Dieser Jahrestag hat allgemein eine erstaunlich breite öffentliche Resonanz gefunden und zu zahlreichen Ausstellungen, Vorträgen und Tagungen Anlass gegeben. Der von Harm Klueting redigierte Sammelband gehört zu den besten Neuerscheinungen zum Thema und greift thematisch explizit auch über den westfälischen Bereich hinaus.

Den Bedeutungswandel der Termini „Säkularisation" und „Säkularisierung" untersucht *Hartmut Lehmann* v.a. anhand deutschsprachiger Lexika des 18. -20. Jh.s. Die anfangs synonym gebrauchten Termini bezeichneten zunächst juristisch die gewaltsame Enteignung von Kirchengut. Im 19. Jh. wird die „Säkularisation" historisch breit und politisch entweder zustimmend oder ablehnend behandelt, wobei v. a. im 20. Jh. die Bewertung je nach konfessioneller Provenienz des Lexikons schwankt. Daneben taucht um 1870 der Begriff „Säkularismus" auf, der anfangs auf die atheistisch-innerweltliche Ethik Georg James Holoyakes bezogen wird. Signifikant ist, dass im 20. Jh. der Umfang und die beigemessene Bedeutung von „Säkularisation" immer mehr zurückgeht, während seit den 20er und 30er Jahren „Säkularisierung" immer ausführlicher und universaler gedeutet wird und in der zweiten Jahrhunderthälfte umfangreicher ist als „Säkularisation". In den 60er-80er Jahren bürgerte sich auch die heute weitgehend übliche terminologische Festlegung endgültig ein.

Die Ereignisse von 1803 deutet *Harm Klueting* vor dem Hintergrund des Verhältnisses von Kirche und Staat seit dem Spätmittelalter. In einer langen Entwicklungslinie seit der Bulle „Unam Sanctam" (1302) werden frühmoderne Staatsbildung und landesherrliches Kirchenregiment in den verschiedenen Konfessionen ebenso behandelt wie der Territorialismus der Aufklärungszeit. Der RDHS von 1803 wird als Höhepunkt und praktische Umsetzung des „rationalen Territorialismus" des 18. Jh.s (49) gedeutet, der königliche Summepiskopat bis 1848 als Gipfelpunkt des protestantischen Staatskirchentums. Für die katholische Kirche hätte man vielleicht die durch die Jh.e immer anachronistischer wirkenden massiven kirchlichen Ansprüche des kanonischen Rechts als Hintergrund für die Politik der Staaten prononcierter herausstellen können. Für beide Konfessionen wird die Entwicklung des Staat-Kirche-Verhältnisses in Deutschland bis zur Gegenwart fortgesetzt und mit den Modellen anderer Staaten verglichen. Während Klueting das Modell einer protestantischen Staatskirche als überholt betrachtet, müsse erst die Zukunft entscheiden, ob sich das französische, das amerikanische oder das deutsche Modell durchsetzen werde (66).

Winfried Müller thematisiert die Säkularisationen im Alten Reich vor den Beschlüssen vor 1803. Der ursprünglich den Übertritt eines Ordensklerikers in den Weltklerus bezeichnende Begriff wurde 1646 bei den Friedensverhandlungen erstmals auf die Verweltlichung von Kirchengut (ohne den kanonisch geforderten päpstliche Konsens!) bezogen und seither zu einem „katholischen Kampfbegriff" (69), der die neuzeitliche Entwicklung v. a. als „Verlustgeschichte" interpretierte. So wurde auch 1803 meist als Enteignung und Kulturbruch gewertet und selten nach den positiven Folgen gefragt, wie man es in der protestantischen Geschichtsschreibung tat. Von Seiten der säkularisierenden Staaten wurde dabei stets die Erfüllung des eigentlichen, gereinigt verstandenen Kirchenzwecks als Legitimationsgrund angeführt. Dabei wurden von den protestantischen (und teilweise auch den katholischen) Herrschern des 16. Jh.s. sowohl die später so bezeichnete Mediatisierung wie auch die Vermögenssäkularisation praktiziert; um den Geistlichen Vorbehalt auszuschalten, wurden die Hochstifte in protestantischen Territorien verstärkt als „Sekundo-Geniturен" benutzt, juristisch freilich erst durch die Normaljahrregelung von 1648 in die Landesterritorien eingegliedert. Hinter den zahlreichen Säkularisationsplänen des 18. Jh.s stand nicht nur die Absicht zur Beseitigung konkurrierender Herrschaftsträger, sondern auch das nun propagierte Ideal einer ganz auf das Spirituale konzentrierten Kirche.

Die Säkularisation in den 1794 von Frankreich besetzten linksrheinischen Gebieten (vier Departements nach der Ordnung von 1798: Saar, Roer, Rhein und Mosel) von 1802 behandelt, v. a. am Beispiel Kölns, *Joachim Oepen*. Besonders für Adel und Geistlichkeit waren die Maßnahmen der französischen Besatzer einschneidend: Früh wurde Klöstern die Aufnahme von Novizen untersagt; manche wurden beschlagnahmt und als Lazarette umfunktioniert. Nach dem Frieden von Lunéville billigte Papst Pius VII. im französischen Konkordat die Zerschlagung der alten rheinischen Bistümer; diese römische „Realpolitik" wirkte auch auf den RDHS legitimierend. Ein Konsularbeschluss vom 9. Juni 1802 ordnete die Aufhebung aller Klöster (etwa 450), soweit sie nicht in der Schule oder Krankenpflege tätig waren, (aus eindeutigem fiskalistischem Motiv) an. Dem folgte ein rascher und kompromißlos-effektiver Verwaltungsvollzug, der kaum auf Widerstand stieß. Zu den wichtigsten (z. T. modernisierenden) Folgen zählten die Verschleuderung der mittelalterlichen Kunstwerke, deren Wert man nicht erkannte und die bald etwa von den Brüdern S. und M. Boisserée und F. F. Walraff gesammelt wurden; die Klosterkirchen dienten nun oft als Pfarrkirchen, während die übrigen Konventsgebäude vielfach abgerissen wurden; Ordenspriester fanden meist in der Seelsorge Verwendung, der Adel zog sich ins Privatleben zurück, was zu einer Verbürgerlichung des Klerus führte. 1803–1813 wurden rund 14000 Immobilien, häufig über Makler, verkauft, meist an Kaufleute, Fabrikanten, Bankiers und Rentiers. Das Kirchenwesen wurde nach französischem Vorbild geordnet und bezweckte v. a. eine gereinigte – eng an die Pfarrgemeinde angebundene – Frömmigkeit.

Walter Demel befasst sich mit der Säkularisation in Bayern. Unter Kurfürst Karl Theodor waren bereits verschiedene Säkularisationsprojekte – durchaus mit Unterstützung des Papstes – betrieben worden, etwa der Einzug von 15 Millionen fl. vom Prälatenstand. Als die Geistlichen nach dem Regierungswechsel die Max IV. Joseph zunächst geleisteten 500000 fl. auf die Steuer anrechnen und abziehen wollten, griff der Kurfürst das 15 Millionen-Projekt wieder auf und erklärte dessen anfangs geleistete Bestandsgarantie für die Klöster für hinfällig. Ein Fehlbetrag von 3 Millionen im Haushalt ließ Finanzreferandar Utzschneider einen Staatskonkurs fürchten; in der Regierung plante man die Aufhebung der nichtständischen Klöster (Mendikantenklöster und die Stifte in der Oberpfalz). Ab 1801 betrieb Montgelas vehement diesen Plan 159, der ab dem Februar des folgenden Jahres umgesetzt wurde, und zwar durchaus primär aus ideologisch-ablehnenden Gründen gegenüber den Bettelorden. Das weiter bestehende Finanzloch ließ freilich schon seit 1801 auch auf die Säkularisation aller ständischen Klöster zielen; Artikel 35 des RDHS kam so v. a. auf bayerisches Drängen in den Abschied und wurde bei Napoleon als Ersatz für das Eichstätter Hochstift durchgesetzt. Für Montgelas bedeutete die Gesamtsäkularisation v. a. die Ausschaltung der Mitsprache der Stände und damit die erweiterten Möglichkeiten zur Modernisierung des Staates. Die Durchführung der Säkularisation wird heute als weniger brutal und willkürlich beurteilt als früher; die Zentralisierung der Kulturgüter in München führte freilich auch zu einer Verödung des ländlichen Raumes; an der Situation der Volkschulen und am bayerischen Staatsdefizit änderte sich jedoch kurzzeitig wenig.

Die politische und kirchliche Umgestaltung von 1803 in Oberschwaben beschreibt kenntnisreich *Konstantin Maier*. Die Staatsverschuldung Württembergs und Bayerns wirkte auch hier initial. Das langsame Eindringen der Aufklärung in die Reichsabteien hatte vereinzelt Klosteraustritte und Kritik, aber auch eine apologetische Verteidigung der reichsprälatlichen Rechte zur Folge.

Die Reichsdeputation in Regensburg richtete im Kloster Ochsenhausen eine provisorische Subdelegationskommission ein, die den Übergang der Klosterterritorien an die neuen weltlichen Herren durch genaue Berechnung der Klostererträge vorbereiten sollte. Um Pensionszahlungen zu vermeiden, wurden Ordenspriester möglichst in der Seelsorge eingesetzt; Schwierigkeiten bereitete hingegen die Anpassung der Klosterökonomie an die neuen Verhältnisse. Mit dem Ende der Reichs und der Rheinbundgründung verloren auch die Reichsgrafen ihre Souveränität; auch deren Klöster fielen nun an Württemberg und dienten häufig als Schule, Kaserne oder psychiatrische Anstalt. Der Vorschlag des Stuttgarter Hofprediger Wilhelm Mercys, einige Reichsabteien als Stätten der Priestererziehung über die Zeit zu retten und Klöster so als gelehrte Bildungsinstitutionen fortbestehen zu lassen, hatte gegen die Wirtschaftsinteressen der Staaten keine Chance. Die preußische Säkularisationspolitik gegenüber den Erbfürstentümern Münster und Paderborn beschreibt *Rudolfine Freiin von Oer*. Seit der Säkularisation des Deutschordensstaates 1525 betrieb Preußen immer wieder Säkularisationsprojekte; bereits seit 1795 hielt es als „Schutzmacht" weite Teile Westfalens in seiner Hand, 1802 wurden Teile der Fürstbistümer Paderborn und Münster faktisch okkupiert. Die Eingliederung in den preußischen Staat und seine Verwaltungsorganisation lag dabei in den Händen des Freiherrn von Stein, stieß freilich auf den vielfachen Widerstand der Bevölkerung, so dass man 1806 über den Einmarsch Louis Bonapartes jubelte. Die Erfahrung der französischen Kontributions- und Rekrutierungsforderungen ließ die Bevölkerung den erneuten Herrschaftswechsel 1814 freundlicher beurteilen, auch wenn eine wirkliche geistige Integration in die neue Herrschaft erst unter Wilhelm II. gelang. In das soziale Vakuum der Nachsäkularisationszeit stießen die Gründungen caritativer Frauengemeinschaften, so

der Clemensschwestern, der „Schwestern der christlichen Liebe" und der Kaiserswerther Diakonissen Theodor Fliedners. Als Forschungsdesiderate für die Säkularisation in Westfalen werden v. a. deren Folgen für die Klosterbeschäftigten sowie der Zusammenbruch geistlicher Institutionen als wichtiger Kreditgeber genannt.

Joachim Schmiedl nähert sich der Säkularisation in Westfalen mentalitätsgeschichtlich. Die aufgeklärte Reisepublizistik des 18. Jh.s sah in den 186 westfälischen Klöstern v. a. eine rückständige altväterliche Vetternwirtschaft am Werk; auch aufgeklärte Geistliche wie Franz Wilhelm von Spiegel charakterisierten das Mönchtum als eine irrationale ägyptische Pflanze mit wenig Nutzen; aus diesem Grunde wurden auch in den Klöstern, dort wo die Aufklärung rezipiert wurde, Reformkonzepte entwickelt, die diese v. a. auf die Erziehung der Jugend und der Geistlichen festlegen wollten. Auf klösterlichen Widerstand wie in Herzebrock stieß die Aufhebung selten. Mit den Bibliotheken und v. a. den Kunstschätzen der Klöster wurde nach der Aufhebung meist sorglos umgegangen; die neuen preußischen Herren hatten v. a. die ineffektive Klosterökonomie des 18. Jh.s kritisiert; in Westfalen wurde der Klosterbesitz anfangs aber nicht zerschlagen, sondern nach dem domänenpolitischen Modus als ganzer weitergeführt. Insgesamt wurde so die Zentralisierung von Legislative, Administration und Bildungspolitik vorangetrieben, was als negative Folge aber auch zu einer Verengung des bisherigen konkreten Kirchenverständnisses geführt habe.

Jutta Prieurs Beitrag widmet sich der Aufhebung der Männerklöster im Hochstift Paderborn. Diese erfolgte effizient und schnell nach der Generalinstruktion vom 18. Januar 1803; Proteste aus den Klöstern waren selten. Die Wirtschaftsführung in den fünf untersuchten Männerklöstern war unterschiedlich: Böddeken und Marienmünster waren heruntergekommen, Abdinghof, Hardehausen und Dalheim hingegen geordnet bewirtschaftet. Die effizientere preußische Verwaltung führte zu einer stärkeren Belastung der Untertanen und ließ die caritative Funktion der Klöster erst einmal zusammenbrechen; den Wert der klösterlichen Kulturgütern erkannte man nicht, auch wenn die Bevölkerung in den Hochstiften missmutig auf deren Zerstörung reagierte und einige Klöster als religiöse Zentren gern behalten hätte.

Edeltraud Klueting analysiert die Klosteraufhebungen in den napoleonischen „Modellstaaten", dem Großherzogtum Berg (1806–1813) und dem Königreich Westfalen (1807–1813). Preußen hatte vorher nur wenige Stifte aufgehoben; 1808 stellte der kaiserliche Kommissar J. C. Beugnot die Klöster unter die Aufsicht der Domänendirektion (Art. 35 RDHS hatte hier keine Gültigkeit); anfangs erfolgten nur wenige Säkularisationen, bis auf Wunsch Napoleons ab Ende 1810 in beiden Territorien eine effektivere zentralistische Aufhebungspolitik aus konfiskatorischem Interesse eingeleitet werden sollte.

Klaus Rob kann am Königreich Westfalen diesen Befund noch präzisieren: Der Modernisierung durch den Code Napoleon und das korrespondierende Verwaltungs- und Steuersystem standen als Hypotheken die kaiserlichen Kriegskontributionen und die Dotation kaiserlicher Familienmitglieder mit dem den Land und dem Code Napoleon somit entzogenen Domänenbesitz entgegen. Konnte so eine Modernisierung durch eine Vereinheitlichung und Funktionalisierung von Recht, Verwaltung und Justiz erzielt werden, so korrespondierte der soziale und gesellschaftspolitische Fortschritt nur unzureichend: Das französische Recht setzte eine Bürgergesellschaft bereits voraus, während in Westfalen und den Rheinbundstaaten weiter standesherrliche Privilegien und die Leibeigenschaft vorherrschten.

Die Veränderungen, die der Übergang zur Moderne längerfristig für die Landwirtschaft mit sich brachte, untersucht *Stefan Brakensiek*. Auch hier eingangs die Feststellung, dass die Beseitigung der Klöster als Grundherren – soweit bekannt – eher positive, die Eliminierung derselben als Heilsanstalten mitunter aber negative Reaktionen in der Bevölkerung auslöste. Alle Herrschaftsformen nach 1803 waren sich in der Beseitigung der Mediatgewalten einig; personale Pflichten (v. a. Leibeigenschaft) wurden aufgehoben, dingliche aber blieben. Diese wurden zwar kapitalisiert und ablösbar, was die Untertanen aber zumeist finanziell überforderte und so weiter unmündig hielt. Erst ab etwa 1850 war realistischerweise eine breitere Lastenablösung, auch durch großzügigere Möglichkeiten der Hypothekenaufnahme, möglich, während die Steuerlast für die Bevölkerung bereits nach 1803 anstieg. Breit setzte ab 1800 die Privatisierung dörflichen Allgemeinbesitzes ein, was nur in dichter besiedelten Gebieten von der Landbevölkerung begrüßt wurde. Insgesamt waren die Ereignisse von 1803 so für die Landbewohner in weitaus geringerem Maße der große Umbruch, der er für die sich publizistisch äußernden Adeligen und die Bürokratie gewesen ist. *Manfred Baldus* gibt einen Überblick über die 1773 nach der Aufhebung des Jesuitenvermögens gegründeten Studien- und Schulfonds und deren Bestand und Verwendung bis in die Gegenwart. Entscheidend für die Verwendung war zunächst ein Gutachten des Reichshofrats vom 16. November 1773, das neben Abfindung- und Unterhaltsleistungen eine Verwendung des Vermögens durch die Landesherren gemäß den Zielen des Ordens *ad pios usus* festsetzte. Die Durchführung gemäß dieser Rahmenrichtlinien in den einzelnen Staaten wird ebenso geschildert wie die Schicksale der Fonds 1803, für die Art. 65 und nicht, wie eigentlich vorgesehen, Art. 63 des RDHS angewendet wurde, der immerhin die Konservierung und Zielsetzung unter landesherrlicher Aufsicht weiter garantierte. Die Verwendung der Erträge für Bildungszwecke war so bis in die jüngste Gegenwart für die jesuitischen Fonds (Münster, Paderborn, Büren, Berg, Münstereifel) und den Beckum-Ahlen'schen Klosterfond gewährleistet. Erst in allerjüngster Zeit scheinen die Gelder vermehrt anderen Zwecken des Landeshaushalts zugeführt zu werden, wobei der Vf. überzeugend die Rechtmäßigkeit eines solchen Vorgehens anzuzweifeln vermag.

Die Reaktion des Freiherrn von Stein auf die Adelskirche skizziert sehr knapp *Heinz Duchhardt*: Auch wenn man kaum schriftliche Quellen besitzt, dürften die Ereignisse von 1802/03 für den Reichsritter dennoch an der Grenze des Zumutbaren gelegen haben, auch wenn er sich mit seinem Blick für die Notwendigkeiten der Staatsräson keiner Nostalgie hingab.

Dem Zustand der westfälischen Benediktinerklöster (Corvey [seit 1794 Bistum], Grafschaft, Liesborn, Marienmünster, Abdinghof und St. Mauritius und Simeon/Minden) vor der Säkularisation widmet *Marcel Albert* seinen Beitrag. Die Reformanstrengungen der Konvente lassen sich dabei durch die Beschlüsse der Bursfelder Generalkapitel nachzeichnen, als Studienort wählte man meist die als konservativ geltende Universität Köln. Meist konnte die Aufklärung nur sehr zögerlich in die Stifte der oft sehr ängstlichen Äbte eindringen; während das Bildungsniveau in Liesborn und Minden hoch war, lässt sich andernorts Stillstand und Stagnation konstatieren. Nuanciert wird das vielfältige soziale, wirtschaftliche, politische, zeremonielle und seelsorgerliche Beziehungsgeflecht der Konvente geschildert; die meisten Klöster hatten auch am Ende des Jh.s noch genügend Nachwuchs. Die vormoderne, durch Vielheit und Differenzierung gekennzeichnete Gesellschaftsordnung hatte vor 1803 also noch weitgehend funktioniert.

Edeltraud Klueting zeichnet die Säkularisation des Münsteraner Benediktinerinnenstiftes St. Marien Überwasser nach, dessen Vermögen Minister Franz von Fürstenberg zusammen mit den Jesuitenfond zur Universitätsgründung heranzog. Schon Jahre vorher hatte sich der wegen der Adelsbeschränkung kleine Konvent gegen Aufhebungspläne von Bischof, Domkapitel und Ritterschaft zu wehren gesucht, freilich vergeblich.

Den informativen Bd beschließen Überlegungen des Hg.s. Eine Tatsache, die in vielen Beiträgen deutlich wurde, konstatiert auch er: Wurde von der katholischen Bevölkerung die Ablösung der alten Grundherren zunächst nicht bedauert, so wurde bald ein spirituelles und auch sozial-caritatives Vakuum empfunden, das im 19. Jh. neue Klöster entstehen ließ.

Münster Klaus Unterburger

Uthemann, Karl-Heinz: **Christus, Kosmos, Diatribe.** Themen der frühen Kirche als Beiträge zu einer historischen Theologie. – Berlin / New York: de Gruyter 2005. XIII, 665 S. (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 93), Ln € 148,00 ISBN: 3–11–018428–1

Es handelt sich bei der hier vorzustellenden Arbeit – mit Ausnahme des letzten Beitrags – um den Wiederabdruck bereits erschienener Aufsätze, deren Ersterscheinungsort nicht eigens angegeben ist, aber aus der zum Schluss aufgeführten Liste der Veröffentlichungen des Autors (563–567) erschlossen werden kann. Bei den Beiträgen Nr. 7 u. 9 handelt es sich um Rückübersetzungen von auf ausländischen Kongressen vorgetragenen Referaten. Da anderslautende Angaben fehlen, muss davon ausgegangen werden, dass darüber hinaus keine Ergänzungen oder Korrekturen an den Erstabdrucken erfolgt sind (vgl. die verschiedene Schreibweise von H(h)ypostatischer Union im 3. und 4. Beitrag oder den Wechsel von Eunomius von Cyzicus zu Eunomios von Kyzikos in Nr. 10 und 11). Das ist schade, denn oft machen Überarbeitungen, in denen die zustimmende oder kritische Rezeption der schon vor längerer Zeit abgeschlossenen Untersuchungen sowie evtl. in der Zwischenzeit bekannt gewordene einschlägige Literatur nachgetragen wird, Aufsatzsammlungen besonders wertvoll. Doch auch ohne solche Verbesserungen werden Dogmenhistoriker und Kirchengeschichtler für den in der bewährten Qualität der „Arbeiten zur Kirchengeschichte" erschienenen Bd, der nur einen kleinen Teil der Veröffentlichungen des Autors umfasst, dankbar sein. Zumal der Vf. im Untertitel sowie im Vorwort einen Hinweis zur Verdeutlichung seiner Absichten gibt, wie er die ausgewählten Aufsätze verstehen will: nicht nur als Vermehrung dogmengeschichtlicher Forschungsergebnisse, sondern als Beiträge zu einer historischen Theologie. D. h. die für den Prozess des Entstehens und der Rezeption dogmatischer Formeln bestimmenden Argumente von Befürwortern und Gegnern sollen erfasst und auf ihre Überzeugungskraft hin befragt werden. Warum konnte z. B. die Bekenntnisformel von Chalkedon „als innere Konsequenz der Aussagen der Bibel, der Väter und der Symbola, insbesondere jenes von Nikaia", aufgefasst werden (VIII)? An Nikaia als Scheidepunkt wollen Uthemanns Beiträge – insbesondere die zur Christologie – ansetzen und zeigen, wie sich aus der antiarianischen Position der Befürworter Nikaias die Formel von Chalkedon und ihre Wirkungsgeschichte entwickelt haben.

Zu den wegen ihrer kirchen- und theologiegeschichtlichen Ausrichtung wiederabgedruckten Aufsätzen gibt U. – anders als im Inhaltsverzeichnis – an Ort und Stelle häufig noch Untertitel an, die deren argumentative Stoßrichtung andeuten. Zu ihnen zählen: 1. *Zur Rezeption des Tomus Leonis in und nach Chalkedon. Wider den dogmenhistorischen Begriff ‚strenger Chalkedonismus'*

(1–36); 2. *Definitionen und Paradigmen in der Rezeption des Dogmas von Chalkedon bis in die Zeit Kaiser Justinians* (37–102); 3. *Das anthropologische Modell der hypostatischen Union. Ein Beitrag zu den philosophischen Voraussetzungen und zur innerchalkedonischen Transformation eines Paradigmas.* Analysiert werden die Apologeten des Konzils Johannes Grammatikos, Leontios von Byzanz sowie Leontios von Jerusalem (103–196); 4. *Das anthropologische Modell der Hypostatischen Union bei Maximus Confessor. Zur innerchalkedonischen Transformation eines Paradigmas* (197–206); 5. *Der Neuchalkedonismus als Vorbereitung des Monotheletismus. Ein Beitrag zum eigentlichen Anliegen des Neuchalkedonismus* (207–255). Alle fünf Aufsätze umkreisen ein bevorzugtes Forschungsgebiet des Vf.s: Chalkedon und der Paradigmenwechsel von der chalkedonensischen Formel zu den sogenannten neuchalkedonischen Lösungen in der Christologie, die kyrillische oder leoninische Interpretation der Einigungsformel des Konzils und ihre monergetische und monotheletische Ausdeutung. Neben der sorgfältigen Analyse der Quellentexte besticht bei U.s Darstellung die souveräne Diskussion der umfangreichen dogmengeschichtlichen Forschungsliteratur.

Die beiden folgenden Aufsätze, die auf ein mehr kirchenpolitisches bzw. ikonographisches Interesse hinzuweisen scheinen, verlassen im Grunde die chalkedonensische Thematik nicht. Der 6. Beitrag: *Kaiser Justinian als Kirchenpolitiker und Theologe* (257–331) schildert Justinians Weg von den ersten kirchenpolitischen Schritten über den endgültigen Bruch mit den Monophysiten bis zur Etablierung der chalkedonischen Reichskirche im Zeichen der *restauratio imperii*. Und auch der im Inhaltsverzeichnis als *Christusbild versus Christologie* angegebene 7. Beitrag erweist sich durch den im Schriftenverzeichnis ergänzten Untertitel: *Gedanken zur Justinianischen Ära als Epochenschwelle* (333–366) als Variante der dogmengeschichtlichen Hauptthematik des Vf.s sowie des Problems des Paradigmenwandels im Neuchalkedonismus (333–366). Es geht um den Zusammenhang zwischen Bild und Theologie, näherhin um die Frage, ob das byzantinische Christusbild die Ergebnisse des vierten und fünften ökumenischen Konzils wiedergeben kann. Lassen sich Sprache, insbesondere sprachlich gefasste Definitionen überhaupt in Kunst umsetzen (336–339)? U. kritisiert zu Recht eine positive Antwort, die bei gleicher Fragestellung schon einmal bei der Unterscheidung von arianischen und nizänischen Christusbildern versucht worden ist (354–356; Anm. 72.78.81). U. bespricht die Entwicklung von Christus als Logos und Nomos zum Pantokratorbild, Christus im Rahmen von Prophetenvisionen sowie in Verbindung mit der Gottesmutter Maria; er setzt sich mit A. Grillmeier über den Logos am Kreuz als toten Christus mit offenen Augen auseinander und kommt am Ende zu dem Ergebnis, dass der Beschauer auf Grund seiner inneren Anschauung und seines Christusbekenntnisses die jeweilige Christusikone interpretiert (362).

Die folgenden Aufsätze verlassen die Christologie und befassen sich unter dem Buchtitelstichwort *Diatribe* mit Sprachproblemen und Verkündigungstheologie. Der 8. Beitrag behandelt *Sprache und Sein bei Anastasios Sinaites. Eine Semantik im Dienst der Kontroverstheologie* (367–379); ihm folgen 9. *Formen der Kommunikation in den Homilien Severians von Gabala. Ein Beitrag zur Rezeption der Diatribe als Darstellungsmethode* (381–419); 10. *Die Sprache der Theologie nach Eunomius von Cyzicus* (421–456); 11. *Die Sprachtheorie des Eunomios von Kyzikos und Severianos von Gabala. Theologie im Reflex kirchlicher Predigt* (457–466) sowie abschließend: 12. *Bemerkungen zu Augustins Auffassung der Predigt. Signal einer kulturellen Wende* (467–496). In dieser Studie geht es um die Frage, ob H. I. Marrous These vom Ende der antiken Kultur, das sich in Augustins *De doctrina christiana* ankündige, oder die von Hagendahl bis Schäublin vertretene Meinung der rhetorischen Kontinuität von Cicero bis Augustinus die größere Plausibilität für sich hat. Mit originellen Überlegungen zur Unterscheidung und Mischung der Predigtstile, zu Augustins Reserven gegenüber Cyprians „afrikanischem Barock" und seiner Hinwendung von rhetorischer Ästhetik zur inneren Wahrheit favorisiert U. die Auffassung von Augustins Bruch mit den ciceronianischen und spätantiken Rhetorikregeln. Die alleinige und eindeutige Berufung auf die Heilige Schrift habe in ihrer Konsequenz das Ende der antiken rhetorischen Kultur bedeutet (496).

Es folgt noch ein Beitrag, der die verkürzte Wiedergabe einer bisher unveröffentlichten Abhandlung über *Kosmas Indikopleustes, Leben und Werk* darstellt, in der „eine möglichst umfassende, doch kurz gehaltene Einführung" in die *Christliche Topographie* geboten werden soll (497–561). In Diskussion vor allem mit W. Wolska-Conus werden die äußerst schwierigen „Einleitungsfragen" nach Verfasser, Zusammensetzung und Datierung des Werkes erneut aufgerollt und mit gut begründeten Argumenten beantwortet, anschließend das der Grundschrift der *Christlichen Topographie* des Kosmas zugrundeliegende biblische Weltbild und in Auseinandersetzung mit C. Scholten Kosmas' Verhältnis zu Johannes Philoponos erläutert.

Ein breit angelegter Registerteil erschließt den Bd. Er enthält ein griechisches und lateinisches Wortregister (571–595), ein vierfach aufgeteiltes Namensregister antiker, frühchristlicher, mittelalterlicher und moderner Personen und Autoren, ein Sachregister sowie ein Quellenregister zur Bibel, zu Konzilien, Inschriften und christlichen Autoren. Der Bd ist sorgfältig ausgestattet und redigiert; nicht nur der Text, auch die – manchmal umfangreichen und den Haupttext kommentierenden – Anmerkungen sind gut lesbar. U.s Arbeiten sind in der einschlägigen Forschungsliteratur bereits rezipiert und gewertet worden. Deswegen mag es genügen, wenn sich diese Rezension darauf beschränkt, Inhalt und einige wichtige Ergebnisse der in diesem Sammelband zusammengefassten Aufsätze in Erinnerung zu rufen. Dem Dank des Vf.s an die Hg. der renommierten Reihe der „Arbeiten zur Kirchengeschichte" kann sich der Rez. nur anschließen.

Bonn Ernst Dassmann

Praktische Theologie

Aigner, Maria Elisabeth / **Findl-Ludescher,** Anna / **Prüller-Jagenteufel,** Veronika: **Grundbegriffe der Pastoraltheologie.** – München: Don Bosco 2005. 232 S. (99 Wörter Theologie konkret), kt € 18,00 ISBN: 3–7698–1509–2

Der Bd der drei österreichischen Pastoraltheologinnen gehört zur Reihe „99 Wörter Theologie konkret", die von der Theologischen Kommission des Katholischen Deutschen Frauenbundes herausgegeben wird. Nach den „Grundbegriffen zum Alten und Neuen Testament" sowie den „Grundbegriffen Dogmatik" ist dies der dritte Bd der Reihe, der theologische Disziplinen im Überblick und verstehbar darstellen will. In jedem der alphabetisch sortierten Stichworte wird auf zwei bis drei, selten auch vier Seiten Grundwissen des jeweiligen Faches vermittelt, ohne dass bestimmte Kenntnisse vorausgesetzt würden. Die Zahl 99 im Reihentitel wird dabei ausdrücklich als Zahl der Vorläufigkeit gekennzeichnet, die den Verzicht auf enzyklopädische Vollständigkeit ausdrücken soll. Vielmehr wird so eine Leerstelle markiert, die die unausweichliche Fragmentarität menschlichen Wissens verdeutlichen, aber auch zum eigenen Ausschauen, Weiterdenken und Theologietreiben anregen will (8f).

Gerade für ein Fach wie die Pastoraltheologie, das erst eine relativ kurze Geschichte hinter sich hat und daher, aber v. a. auch wegen seines immanenten Gegenwartsbezugs weniger als andere theologische Disziplinen auf einen fixen Themenkanon festgelegt werden kann, ist eine Stichwortauswahl von 99 Wörtern eine schwierige Aufgabe. Die Vf.innen haben diese Aufgabe eindrücklich und auf nachvollziehbare Weise gelöst.

Eröffnend gehen sie aus von der Bestimmung des Faches Pastoraltheologie als dem „Nachdenken über die gegenwärtige und zukünftige Praxis des Volkes Gottes" und dem „Deuten der Zeichen der Zeit im Licht des Evangeliums" (10). Da zu diesem Volk Gottes nicht nur die offiziellen Kirchenmitglieder gehören, sondern alle, die Gott zum Heil berufen hat (vgl. LG 13), ist prinzipiell jedes Thema, das die persönliche und gesellschaftliche Situation heutiger Menschen berührt, von Relevanz für eine so verstandene Pastoraltheologie. Dies drückt sich in dem umfänglichen Themenspektrum aus, das die ausgewählten Stichworte aufspannen und das sowohl klassische Bereiche kirchlicher Praxis umfasst wie z. B. „Amt / Ämter", „Diakonie", „Firmung", „Gemeindeleitung", „Grundvollzüge der Kirche", „Pfarrgemeinderat", „Predigt", „Seelsorgegespräch" oder „Weltkirche" wie auch Themen, die direkter mit den konkreten Hoffnungen und Freuden, Sorgen und Ängsten der Menschen heutzutage (vgl. GS 1) in Verbindung stehen, wie etwa „Arbeit / Muße", „Autorität / Mentoring", „Geld", „Genießen / Glück / Wellness", „Grenze", „Inkulturation", „Konflikt", „Lust", „Schönheit" oder „Suizid". Die Autorinnen veranschaulichen auf diese Weise die im Laufe der vergangenen Jahrzehnte vollzogene Ausweitung des Reflexionsgegenstands der Pastoraltheologie bzw. der praktischen Theologie von der Praxis des Seelsorgers hin zur kirchlichen, zur christlichen und schließlich zur religiös relevanten Praxis der Menschen überhaupt und konkretisieren diesen Prozess durch ihre innovative Stichwortauswahl. Deutlich wird auch die Kontextualität jedes Theologietreibens daran, dass an einigen Stellen die spezifisch österreichische Situation durchscheint, ohne dass aber die Lage im übrigen deutschen Sprachraum dadurch aus dem Blick geriete. V. a. aber zeigt sich an speziellen Stichworten wie „Frauenkirche / Frauensynode", „Frauenliturgien", „Gebären", „Geschlecht / Frauen / Männer", „Gewalt gegen Frauen" oder „Mädchen", jedoch auch im Rahmen der sonstigen Artikel der gender-aufmerksame Blick der Autorinnen, was der traditionell immer noch recht stark männlich geprägten Disziplin Pastoraltheologie gut tut.

Der Bd vermittelt in hervorragender Weise einen Überblick über aktuelle Themen der Pastoraltheologie und macht ihre Arbeitsweise anschaulich. Die knappen und lesbaren Artikel machen Lust darauf, mehr zu erfahren, wozu die weiterführenden Literaturhinweise am Schluss (230–232) einladen. Durch Verweise am Ende eines jeden Stichworts entstehen weitere Bezüge zwischen den Themen, und eine Stichwortsuchliste (224–229) hilft beim Auffinden von mitbearbeiteten Themen, die kein eigenes Stichwort erhalten haben. Der Bd eignet sich für alle, die an praktischer Theologie interessiert sind; besonders lohnend ist er auch für Theologiestudierende im Grundstudium, die einen Einstieg in die Pastoraltheologie / praktische Theologie suchen. Gerade angesichts der gegenwärtigen Studienreformen, die zu Beginn des Studiums eine stärkere Vermittlung von Überblickswissen über die theologischen Sektionen vorsehen, können die „Grundbegriffe" hilfreich sein.

Münster Tobias Kläden

Glania, Beate: **Zuhören verwandelt.** Ein pastoralpsychologischer Beitrag zur Telefonseelsorge auf bibeltheologischer und personzentrierter Grundlage. – Frankfurt am Main: Lang 2005. 349 S. (Pastoralpsychologie und Spiritualität, 8), pb € 56,50 ISBN: 3–631–53480–9

Dieser Bd ist die in St. Georgen bei Karl Frielingsdorf SJ erstellte Diss. der Vf.in. Ihr kommt das Verdienst zu, die Arbeit der Telefonseelsorge als niederschwelliges Beratungsangebot in kirchlicher Trägerschaft erstmalig in ausführlicher Form dezidiert pastoralpsychologisch zu reflektieren. Sie leistet, ausgehend vom Phänomen des Zuhörens, eine theologische Begründung des Dienstes der Telefonseelsorge auf biblischer Grundlage und in Auseinandersetzung mit dem personzentrierten Ansatz nach Carl R. Rogers. Glania war selbst Mitarbeiterin in der Telefonseelsorge Bad Kreuznach und kann auf Erfahrungen aus erster Hand in Gesprächen mit Anrufenden und in der Begleitung und Beratung von Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern der Telefonseelsorge zurückgreifen.

Der Titel fasst die These der Arbeit in Kurzform zusammen, und der Untertitel spiegelt präzise ihren Aufbau wider: Nach einer kurzen Einleitung stellt die Vf.in in einer wissenschaftstheoretischen Vorklärung ihr Verständnis von Pastoralpsychologie als Grenz- oder Dialogwissenschaft zwischen Theologie und Psychologie dar, bevor sie einen Überblick über die Praxis der Institution der Telefonseelsorge gibt. Dann werden die zwei Säulen ihrer Studie, für die das Hören zentral wichtig ist, präsentiert: Das Hören in der heiligen Schrift und das Hören in der person- oder klientenzentrierten Psychotherapie nach Rogers. Im Schlusskapitel werden diese beiden Säulen miteinander in Beziehung gebracht und im Hinblick auf eine grundsätzliche Fundierung, aber auch auf praktische Konsequenzen in der Arbeit der Telefonseelsorge ausgewertet.

In einer Einleitung (19–28) nähert sich G. dem Phänomen des Hörens als einem im Vergleich zum Sehen eher unscheinbaren und wenig beachteten Sinn; sie bespricht biophysische und begriffliche Aspekte und fokussiert auf das Zuhören als „die hörende Aufmerksamkeit des ganzen Menschen auf einen anderen, [...] eine eigenständige Leistung des psychischen Systems" (23). Es geht in dieser Studie um die therapeutische Dimension des Zuhörens (im Gegensatz etwa zu kritischem oder ästhetischem Zuhören) und damit um den Aufbau einer wechselseitigen Beziehung, die über die akustischen Möglichkeiten hinausgeht, ohne von ihnen unabhängig zu sein. Bereits zu Beginn wird deutlich, dass Zuhören eine für menschliche Begegnungen notwendige, dennoch aber oft vernachlässigte Fähigkeit ist und eine enge Beziehung zwischen Glaube und Hören besteht (vgl. Röm 10,17).

Im ersten, wissenschaftstheoretisch orientierten Kap. (29–50) ordnet sich die Vf.in in die aktuelle Diskussion um die Pastoralpsychologie ein. Diese junge interdisziplinäre Wissenschaft bewegt sich im Grenz- und Spannungsfeld zwischen Pastoral als dem gesamten Feld kirchlichen Handelns (und der dahinter stehenden Wissenschaft der Theologie) und der Psychologie als Wissenschaft vom Verhalten und Erleben des Menschen bzw. hier einem ihrer Praxisfelder, der Psychotherapie. Somit entsteht die Pastoralpsychologie als Wissenschaft erst durch das Aufeinander-Hören der beiden Wissenschaften Theologie und Psychologie, die in der Pastoralpsychologie nicht miteinander verschmelzen, sondern ihre jeweilige eigene Perspektive und Methodik bewahren. Die Bereitschaft zum Hören auf die andere Wissenschaft ist für die Theologie jedoch notwendig: „Wenn es der Theologie nun, weil es Gott um den Menschen geht, auch um den Menschen geht, muss sie die Wissenschaften, die sich ebenfalls mit dem Menschen und seinen Fragen beschäftigen, in ihre Überlegungen einbeziehen" (33). Auch wenn auf Seiten der Psychologie keine ebensolche Notwendigkeit zu konstatieren ist, so übt doch die Theologie eine Entlastungsfunktion für die Psychologie bzw. Psychotherapie aus, nicht selbst zur Religion werden zu müssen (vgl. D. Funke).

Die konkrete pastoralpsychologische Tätigkeit in kirchlichen Beratungseinrichtungen kann mit Kardinal Lehmann als Seismograph am Schnittpunkt von Kirche und Gesellschaft verstanden werden. Im zweiten Kap. (51–88) stellt G. das im Detail aufgrund der strikten Schweigepflicht und Anonymität wenig bekannte Praxisfeld der Telefonseelsorge im Überblick dar. Jährlich gehen über zwei Millionen Anrufe bei den gut einhundert, rund um die Uhr und 365 Tage im Jahr mit einer (seit 1997) kostenlosen Telefonnummer erreichbaren Telefonseelsorgestellen in Deutschland ein. Selbstverständlich ist die Bezeichnung „Telefon*seelsorge*" nicht unumstritten, da explizite Verkündigung oder religiöse Fragestellungen kaum eine Rolle in den Gesprächen spielen. Sachgemäßer wäre es eigentlich, von ‚Beratung' zu sprechen. Da sich ‚Telefonseelsorge' aber mittlerweile eingebürgert hat und der Begriff ‚Seelsorge' im alltäglichen Sprachgebrauch fast säkularisiert ist (vgl. I. Habenicht), wird trotzdem an ihm festgehalten. Jedoch scheint der Begriff auch vor dem Hintergrund des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen nicht unangemessen oder für professionelle und explizite Seelsorgesituationen reserviert werden zu müssen, selbst wenn die Motivation der Mitarbeitenden nicht unbedingt immer aus explizit religiösen Gründen erfolgt. Weiterhin werden das Setting der Gesprächssituation, Themen der Anrufenden sowie Ausbildung und Supervision der Mitarbeitenden vorgestellt, bevor auf das über Krisenintervention und Suizidprophylaxe hinausgehende Selbstverständnis der Telefonseelsorge, die der Arbeit zugrunde liegenden psychologischen Konzepte (am häufigsten: Klientenzentrierte Beratung, Gruppendynamische Verfahren, Themenzentrierte Interaktion) und die (quantitativ bislang allerdings eher dürftige) theologische Reflexion der Telefonseelsorge eingegangen wird.

Das dritte Kap. (89–189) liefert die bibeltheologische Grundlegung der Studie, indem sie das Hören Gottes als empathisches Hören und in einem zweiten Schritt das Hören der Menschen aufeinander untersucht – sowohl im Alten (hier liegt quantitativ der Schwerpunkt) als auch im Neuen Testament. Dabei kommt die Thematik des Hörens in vielen biblischen Geschichten vor, auch ohne dass dies immer explizit durch die Vokabel ‚hören' angezeigt wäre. Zunächst wird ein Überblick über die Wortstämme ‚hören' im Alten Testament (neben שמע auch קשב und (אזן gegeben, bevor Gott als Hörender in der Heilgeschichte des Alten Testaments anhand ausgewählter Stellen thematisiert wird (hier kann freilich keine vollständige Exegese der betreffenden Perikopen gegeben werden, sondern es werden ausgewählte Informationen präsentiert, die zum Verständnis der Texte hilfreich sind): In Ex 3,7, quasi der Ouvertüre zum Exodus-Geschehen, spricht Gott davon, dass er das Elend seines Volkes gesehen und seine laute Klage gehört hat; in den Perikopen von Hagar und Ismael (Gen 16) und von Lea und Simeon (Gen 29,31–33) wird Gott in den Namen der Kinder als Hörender bezeichnet, der in aussichtslosen und demütigenden Situationen zum Heil der Betroffenen handelt; auch in den Psalmen wird Gott als Hörender gepriesen (z.B. Ps 22,25; 65,3; 69,34); seltener gibt es aber auch die Erfahrung, dass Gott das Hören verweigert (Jes 1,15; Klgl 3,8). Bei der Analyse des Hörens der Menschen ist v.a. der Begriff des „hörenden Herzens" wichtig, um das König Salomo in 1 Kön 3 bittet und das schon in der altägyptischen Literatur zu finden ist; auch in weisheitlichem Kontext wird zu aufmerksamem Hören aufgerufen (z.B. Sir 5,11; Spr 18,13). Das Neue Testament steht in Kontinuität zum Alten, auch wenn das Hören Gottes nicht so häufig und stark hervorgehoben wird. Gerade in den diversen Heilungsgeschichten zeigt Jesus, dass Gott „sensibel und Beziehung suchend wahrnehmen will, was Menschen fühlen und leiden" (170); in der johanneischen Perikope von der Auferweckung des Lazarus (Joh 11,1–16) hört Jesus bewusst verzögert, was nach G. die Souveränität des Hörens Gottes, aber auch seine über die Grenze des Todes hinausgehende Liebe deutlich macht. Zusammenfassend kann ‚Hören' als Kürzel für die Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen und als Auftrag an den Menschen verstanden werden.

Die zweite Säule der Arbeit, das Hören in der Gesprächspsychotherapie nach Rogers, wird im vierten Kap. (191–243) bearbeitet. In Rogers' Ansatz wird die Bedeutung des aufmerksamen und möglichst wertfreien Hinhörens für jeden therapeutischen Prozess besonders deutlich. Grundgedanke seines Ansatzes ist die anthropologische These, dass der Mensch im Kern gut ist; eine Aktualisierungstendenz lässt den Menschen wachsen im Sinne der Entfaltung seiner Möglichkeiten. Notwendig für das Gelingen des Zuhörens im therapeutischen oder beraterischen Kontext ist grundsätzlich das Aufgeben der Expertenrolle auf Seiten des Therapeuten; wichtig sind die drei so genannten Basisvariablen Echtheit / Selbstkongruenz, Akzeptanz / Wertschätzung und Empathie / einfühlendes Verstehen. Das Hören im Sinne dieser Bedingungen erfüllt ein grundsätzliches Bedürfnis jedes Menschen und hilft dabei, Inkongruenzen zu bearbeiten und positive Entwicklungsschritte zu machen. Voraussetzungen für ein gutes Hören (Selbsterfahrung, Selbstkontrolle, Wahrnehmung von Gesprächsstörern und adäquater Umgang mit Übertragungen und Abwehr) werden ebenso thematisiert wie Anfragen und Weiterentwicklungen an Rogers' Konzept, bevor seine Verwendbarkeit für die Telefonseelsorge – zunächst unter beraterischem Aspekt – demonstriert wird.

Das abschließende fünfte Kap. (245–325) führt das biblische Verständnis von hörender Seelsorge und den personzentrierten Beratungsansatz zusammen auf der Folie der Arbeit der Telefonseelsorge. Zuerst werden Konvergenzen und Unterschiede zwischen biblisch-christlichem und personzentriertem Ansatz herausgearbeitet: Sie können mit Gewinn aufeinander bezogen werden, ohne dass sie vermischt oder Unterschiede (z.B. in der Frage nach der Verantwortung und der Schuldfähigkeit des Menschen) vernachlässigt werden sollten. Sodann wird die Telefonseelsorge auf dem Hintergrund der beiden vorangegangen Kap. pastoralpsychologisch begründet: Weil Gott uns hört und weil der Mensch das Bedürfnis hat, gehört zu werden, entspricht die Telefonseelsorge in besonderer Weise dem Vorbild und dem Auftrag Gottes, hörend anderen Menschen zur Seite zu stehen. Dieses Hören kann heilsame Wirkungen entfalten, muss sich aber auch seiner Grenzen bewusst sein. In jedem Gespräch innerhalb der Telefonseelsorge ereignet sich Zuhören im Sinn von Theologie *und* Psychologie, ein diakonischer „Hör-Dienst" (263) der Kirche. Auch ohne explizite Verkündigung wird Gott im Da-sein am Telefon für andere Menschen in Not erfahrbar, so dass die Transparenz auf Gott hin kein Anhängsel oder ideologischer Überbau, sondern in den Gesprächen der Telefonseelsorge zutiefst enthalten ist (vgl. 274). G. bedenkt auch die Konsequenzen für eine pastoralpsychologische Ausbildung der Telefonseelsorger/innen, die das Hören auf das Gesagte und das Ungesagte, das Unerhörte und das Schweigen schulen soll. Abschließend fasst die Vf.in ihre These („Zuhören verwandelt") zusammen im Blick auf die heilsamen Wirkungen für die Anrufenden, die Bereicherungen für die Seelsorger/innen selbst und die Veränderungen, die die Kirche als ganze betreffen: Sie ist herausgefordert zu einer hörenden Grundhaltung, die im Vergleich zum anderen Pol des Redens, des Verkündigens und Predigens oft viel zu wenig beachtet wird.

G.s Studie liefert einen wichtigen pastoralpsychologischen Beitrag zu einem bislang im öffentlichen Diskurs wenig wahrgenommenen und mit hoher Diskretion behafteten Feld diakonischen Handelns der Kirche. Sie ist durchgängig informativ, gut lesbar und erfah-

rungsgesättigt. Von der Architektur der Arbeit her scheinen die beiden Pfeiler der biblischen und der personzentrierten Aspekte des Hörens zunächst sehr für sich zu stehen und werden erst im letzten Kap. korreliert. Hier wäre ggf. eine noch stärkere Verzahnung und Zusammenführung der beiden Stränge im Sinne einer innertheologischen Interdisziplinarität wünschenswert (vielleicht aber auch den Rahmen der Arbeit sprengend) gewesen. Sehr positiv hervorzuheben ist G.s Verfechtung einer hörenden Grundhaltung und damit auch ihre Ermutigung und Ermahnung zu einer hörenden Kirche, die die Realität, die Fragen und Leiden der Menschen ernst nimmt. Dies stünde der Kirche im Sinne ihres Auftrags zum Dienst an den Notleidenden gut an.

Münster Tobias Kläden

Kürzeder, Christoph: **Als die Dinge heilig waren.** Gelebte Frömmigkeit im Zeitalter des Barock. – Regensburg: Schnell & Steiner 2005. 208 S., 174 farb. Abb., geb. € 66,00 ISBN: 3 – 7954 – 1769 – 4

Den Glauben verkündigen heißt zum einen: ihn ‚lehrend' weitersagen. Den Glauben verkündigen heißt zum anderen: in sein faszinierendes Geheimnis *so* einführen, dass sich die Angesprochenen ganzheitlich, d. h. innerlich wie äußerlich der christlichen Glaubenswahrheit fest verbunden fühlen. Die Forderung, den Glauben der Vorfahren unverkürzt und Lebenswelt bezogen weiterzugeben – und das meint ‚mit Herz und Hirn' –, ist fester Bestandteil der alttestamentlichen und neutestamentlichen Schriften. Unbestritten war dies auch die Magna Charta der Kirche(n) während ihrer nunmehrigen 2000-jährigen Wegstrecke.

Dabei sind die Glaubensboten bei der Vermittlung des Glaubensgutes stets nach dem Beispiel Jesu verfahren, wonach der stärkste Impuls zur Glaubensannahme vom einladenden „Kommt und seht!" (Joh 1,39) ausgeht.

So wie Jesus einst zu den Zeitgenossen in Bildern und Gleichnissen vom Reich Gottes gesprochen hatte, so wie er in deren Häuser eingekehrt und ihnen auf den Straßen und Plätzen des Lebens begegnet war, so war es in seiner Nachfolge auch für die (allermeisten) Jünger das analoge Bestreben. Gleichwohl darf nicht verschwiegen werden, dass immer wieder einmal das berühmte Pendel aus der Mitte geriet und – in praxi – zum einen mehr in Richtung rationaler Aufklärung oder zum anderen mehr in Richtung sinnenhaft-gefühlsmäßiger Frömmigkeit ausgeschlagen ist. Wie auch immer. Jedenfalls muss das gegenwärtig boomende Phänomen der Esoterik-Welle als ein echtes Menetekel für die kirchliche Verkündigung begriffen werden, dass wieder einmal das ausgewogene ‚Sowohl als Auch' bei der Glaubensweitergabe nicht zu stimmen scheint.

Christoph Kürzeder, der Vf. der hier angezeigten und von der Kath.-Theol. Fak. der LMU im SoSe 2004 angenommenen Diss.-schrift, war für die Bearbeitung vorliegender Thematik biographisch gewissermaßen prädestiniert: zwei abgeschlossene Studiengänge – sowohl in Volkskunde als auch in Theologie – qualifizierten ihn, jenes gleichermaßen der Volkskunde zugehörige und der Seelsorge zuzuordnende wichtige Phänomen „Gelebte Frömmigkeit in Vergangenheit und Gegenwart" aufzugreifen. Näherhin geht es K. in seiner Untersuchung religiöser Brauchformen – konkret: um die einstmals prägende Kraft von Sachsakramentalien und Devotionalien im Barock – um die Frage, ob es sich dabei um Relikte überholter Frömmigkeitsformen handelt oder um einen „Schatz, den es nicht nur zu bewahren, sondern für die Pastoral der Gegenwart neu zu heben und zu entdecken gilt" (9). Der Rez. begab sich eingestimmt auf eine spannende Lektüre.

Lässt man Einleitung (7–11) und Aufbau der Untersuchung (11–12) sowie die Schlussbetrachtung (151–152) mit dem Literaturverzeichnis (153–160) und dem den Text vertiefenden Abbildungspart (161–207) außer Betracht, dann bewältigt der Vf. seine Aufgabe didaktisch in fünf in sich wiederum subtil untergliederten Kap.n. Das *erste* Kap. (13–19) – überschrieben mit „Die ‚Einäugigkeit' von Theologie und Volkskunde als Problemansatz" – skizziert eröffnend zwei Phänomene: Zunächst beschreibt es das sachsakramentale Untersuchungsobjekt „Wettersegen" und „Breve" als Vielfalt heiliger Dinge in der bäuerlichen Alltagskultur des Spätbarock in Bayern. Sodann stellt es die defizitäre Einäugigkeit dieser beiden Disziplinen als die Erkenntnis leitenden interdisziplinären Forschungsansatz heraus. Das *zweite* Kap. (21–38) situiert die „heiligen Dinge von „Wettersegen" und „Breve" im ungesicherten Lebenskontext der Menschen jener Zeitepoche, was sich in deren elementarem Bedürfnis nach Schutz im Alltag (gegenüber Krankheit, Unwetter, Missernten) und in der Sehnsucht nach ewigem (Seelen-)Heil artikuliert. Die „Heiligkeit der Sachsakramentalien" resultiert dabei aus zwei Momenten: zum einen aus der Benediktion (als liturgischem Akt der Heiligung) und zum anderen aus der ‚praxis pietatis' der Menschen (Rosenkranzgebet). Das *dritte* Kap. (39–56) stellt die Frage nach den Merkmalen, Qualitäten und typischen Eigenschaften der Sachsakramentalien. Durchwegs behaftet mit einer durch den Segen vermittelten „Aura der Faktizität" bilden v. a. Vielfalt und Anpassungsfähigkeit die entscheidenden Grundparameter. Die schöpfungstheologische Begründung liegt im Anliegen der „consecratio mundi". Das *vierte* Kap. (57–107) – vom Umfang wie von der theologisch-systematischen Aufarbeitung her eindeutig das Herzstück der Diss. – erschließt im Anschluss an Hugo von St. Viktor († 1141) und an Jakob Gretser († 1615) die Theologie der Sakramentalien als „sacramenta minora" (noch einmal untergliedert in: „res", „facta", „dicta"). Während die Sakramente von Jesus Christus gestiftete Gnadenmittel sind und dementsprechend „ex opere operato" wirken, sind die Sakramentalien von der Kirche eingesetzt. Sie erhalten ihre Kraft von der Fürbitte der Kirche und von der inneren Beteiligung der Gläubigen her. Die Theologie qualifiziert deren Wirkweise als „ex opere operantis". Deswegen sind die Sakramentalien so geschätzt, weil sie einerseits keine ethisch-moralischen Vorleistungen postulieren und andererseits den Menschen in allen biographischen Stationen Sicherheit und Orientierung aus dem Glauben zusprechen. Das *fünfte* Kap. (109–150) richtet abschließend noch einmal den Blick auf die Volkskunde. Anders als die Theologie, die die „Heiligkeit bzw. die Heiligungsdimension der Sakramentalien" thematisiert, spricht die Volkskunde als kulturwissenschaftliche Disziplin korrekt von der „Bedeutsamkeit [jener] heiliger Dinge im Leben der Menschen." Wenn sie jedoch heutzutage, wie zunehmend der Fall, den religiösen Phänomenen das Etikett „kurios bis exotisch" anheftet, dann offenbart sie damit einen fatalen Niveauverlust als „innere Selbstsäkularisierung", weil sie nichts mehr weiß von der ursprünglichen Prägekraft der Sachsakramentalien (ob als „Wettersegen-" oder als „Breverl"-Frömmigkeit) im einst bäuerlichen Milieu des Barock. Eingedenk dieser Kritik muss jedoch auch die Pastoral der zurückliegenden 40 Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil sich den Vorwurf gefallen lassen, dass sie aufgrund einer einseitig kopfbetonten rationalen Theologie das elementare Bedürfnis der Menschen nach zeichenhaften Sachbenediktionen sträflich vernachlässigt hat. Eine Revitalisierung der vielfältigen Formen des heilbringenden Segens Gottes unter selbstverständlicher Beibehaltung der rationalen Theologie würde jedoch den Zeitgenossen eine große Hilfe sein, „die Dinge des Lebens [...] im Horizont der Erlösungsbotschaft Christi zu deuten und für das Leben [...] fruchtbar zu machen" (152).

Gilt es ein Fazit zu ziehen, dann sei uneingeschränkt konstatiert: Christoph Kürzeders pastoralgeschichtliche Studie besitzt aufgrund ihrer detailgenauen Kundigkeit und sensiblen analytischen Präzision höchste pastoraltheologische Gegenwartsrelevanz. Überzeugend wird dem Leser erschlossen, dass auch in säkularisierter Zeit und Umgebung der Glaube für die Menschen ein kostbarer Lebensschatz sein kann, wenn nur dessen Vermittlung mit ‚Herz und Hirn' erfolgt.

München Ehrenfried Schulz

Ökumene

Berger, Klaus: **Glaubensspaltung ist Gottesverrat.** Wege aus der zerrissenen Christenheit, – München: Pattloch 2006. 319 S., geb. € 19,90 ISBN: 3–629–02135–2

V. a. durch seine Artikel zur Ökumene in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung im Sommer und Herbst 2005 hat Klaus Berger Staub aufgewirbelt, hohe kirchliche Kreise bis hin zum Vorsitzenden des Rates der EKD, Bischof Wolfgang Huber (Berlin), und dem Präsidenten des Päpstlichen Einheitsrates, Kardinal Walter Kasper, sahen sich veranlasst, die Vorschläge B.s für eine Überwindung der Glaubens- und Kirchenspaltung zurückzuweisen. Schon auf Grund dieser Kontroversen ist es zu begrüßen, dass B. nun seine Vorstellungen von der Ökumene als der Bemühung um die Einigung der christlichen Kirchen nicht nur in der essayistischen Form von Zeitungsaufsätzen vorlegt, sondern in der Ausführlichkeit einer Monographie, die besser geeignet ist, pointierte Einseitigkeiten zu vermeiden und ein umfassendes Bild von B.s ökumenischen Visionen zu umreißen.

Bereits der Titel verrät es: B. sieht in der Spaltung der Kirche nicht einen marginalen Schönheitsfehler, an den man sich gewöhnen könnte, sondern einen fundamentalen Verstoß gegen die Botschaft Jesu. Die ökumenische Verpflichtung wird hier mit den stärksten Begriffen unterstrichen, die der Theologie zu Gebote stehen. „Eine getrennte Christenheit [ist] ein tief greifender Verstoß gegen die Einheit Gottes selbst" (37). „Wer die Gemeinde spaltet, tötet Gott" (38), „Wer die Kirche spaltet, liebt Gott nicht" (39), „Der Streit um die Spaltung ist [...] die schwerste Schuld der Christen" (308). B. kann aus seiner Kompetenz als Exeget und seiner reichen Kenntnis der Rezeption biblischer Aussagen in der Geschichte der Kirche eindrucksvolle Mahnungen für die Einheit der Christenheit darstellen. Er zeigt, dass diese Einheit als sichtbare und erfahrbare Einheit verstanden werden muss und sich nicht in der Ungreifbarkeit einer unsichtbaren civitas platonica erschöpfen darf, die hinter den konkreten Kontroversen ungreifbar bleibt.

Mit den bisherigen ökumenischen Bemühungen setzt sich B. kritisch auseinander. Er wirft ihnen v. a. vor, angesichts einer diffusen Religiosität einem unverbindlichen Pluralismus zu verfallen. Das Leitmotiv einer „versöhnten Verschiedenheit" sieht er „eindeutig einem deistischen Gottesbild" verpflich-

tet (41), dem gegenüber er ein trinitarisches Gottes- und Einheitsverständnis entwirft. Er kritisiert eine „Theologenphalanx" (56), die eine „Einheit der Oberflächlichkeit" (57) und eine „Wohlfühl-Ökumene" (60) anstrebt und lediglich den Status quo legitimieren will. Andererseits wendet er sich auch dagegen, „beide Konfessionen einfach zusammenzuwerfen". Ein „‚Zusammenschmeißen' der beiden Christentümer" (91) könne nur zu Frustrationen führen. Als Neutestamentler lässt B. den Heiligen Paulus heute formulieren: „Garniert euch nicht schick mit Ökumene", sagt „Nein zu Schnellschüssen aus Profilierungssucht" (294).

Die Zielvorstellung, die B. entwirft, ist „eine sichtbare Einheit unter größtmöglicher Bewahrung der Individualität nicht nur des Einzelnen sondern auch der verschiedenen Gruppen" (133). Diese Beschreibung entspricht weithin dem, was in der ökumenischen Diskussion unter dem Begriff „versöhnte Verschiedenheit" abgehandelt wird. Diese Einigung will B. erreichen durch den Versuch, fremdes Denken zu verstehen. Hier formuliert er Hinweise aus der hermeneutischen Diskussion, die Ökumene als „Vermittlungsprozess zwischen Kulturen" (89) begreift und sie so aus der Einzelkontroverse und der Fixierung auf Detailprobleme befreien könnte. Diesen Versuch des Begreifens konkretisiert B. vor allem in der Bemühung, katholische Positionen auch für Protestanten verständlich zu machen. Eine Überwindung der Kirchenspaltung erscheint ihm nur möglich in christlicher Radikalität, weil biblisch „das Martyrium die Messlatte ist" (262). Diese Radikalität wird dann unversehens identifiziert mit einem Katholizismus, der bestimmt ist durch das „Prinzip der Überfülle" (95) und von neuzeitlichen Aufweichungen und Anpassungsversuchen nicht angekränkelt ist.

Von diesem Standpunkt her werden in dem Buch Positionen verteidigt und auch für evangelische Christen angepriesen, die in ihrer Schärfe und Isoliertheit auch innerhalb der katholischen Theologie nur von Minderheiten vertreten werden. Dies gilt v. a. für die hier vorgelegte Theologie des Amtes, die in einen schroffen Gegensatz zum angeblich protestantischen Amtsverständnis gestellt wird. Während nach B.s Darstellung die katholische Priesterweihe einen dauerhaften, heiligen Stand im Gegenüber zur Gemeinde verleiht, der Priester also in apostolischer Sukzession Christus repräsentiert, delegiert demnach zufolge dem evangelischem Verständnis die souveräne Gemeinde „Prediger zur Verkündigung des Wortes und zur Spendung der Sakramente" (212).

Spätestens an dieser Darstellung muss die Kritik an B.s Arbeit einsetzen. Dabei sei nicht bezweifelt, dass in den evangelischen Kirchen derartige Vorstellungen vom kirchlichen Amt bestehen mögen, in den ökumenischen Texten werden sie jedoch zu mindest seit dem Text „Das geistliche Amt in der Kirche" (1981) und dem „Lima-Papier" des ÖRK (1982) eindeutig zurückgewiesen. Ob aus der Idee der Repräsentation, von dem her B. seine Amtstheologie entwickelt, nun wirklich so eindeutig folgt, dass nur ein Mann Christus repräsentieren kann und darum die Vorstellung, auch eine Frau könne „an Christi statt" handeln, als „Heidentum" (205) abqualifiziert werden muss, das kann mit Fug und Recht bezweifelt werden.

Gerade auch in innerkatholisch umstrittenen Fragestellungen zur Ökumene, wie der einer Eucharistiegemeinschaft in Sonderfällen, nach dem Umfang hierarchischer Autorität und einem verbindlichen Lehramt, nach einer mariologischen Ausrichtung der Frömmigkeit entscheidet sich B. durchwegs im Sinne einer dezidiert konservativen Richtung und begründet das mit der biblischen Forderung nach Radikalität der Nachfolge. Abgelehnt werden neben den bisherigen Bemühungen ökumenischer Theologie Initiativen wie ökumenische Kirchentage, die Einheitsübersetzung der Schrift sowie Bemühungen um Eucharistiegemeinschaft über Konfessionsgrenzen hinweg (302).

Als konkreten Vorschlag für die Einigung der Kirchen wiederholt B., was er schon in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung gefordert hatte, das „wechselseitige Sich-Unterwerfen der streitenden Parteien" (266). Konkret: „Die nicht-katholischen Bischöfe unterwerfen sich dem Papst – und der Papst unterwirft sich ihnen" (278). An dieser Forderung hatte sich im Herbst 2005 die Kontroverse entzündet. B. beklagt nun in dem Buch, dass von seiner Unterwerfungsforderung nur der erste Teil gehört wurde, nicht aber, dass der Papst sich den „nicht-katholischen Bischöfen" unterwerfen müsse. Doch auch im vorliegenden Buch bleibt der zweite Teil dieser Forderung blass. Sie wird begründet mit der Sklaven-Metaphorik der Bibel, dem Gehorsam Jesu, der Benediktus-Regel, der Liturgie der Priesterweihe, überhaupt dem Verhältnis von Gott und Mensch. Die Tatsache, dass bei einer Unterwerfung unter den Papst die gesamte Wucht des Kirchenrechts und des Anspruchs lehramtlicher Vollmacht impliziert ist, und die wechselseitige Unterwerfung höchst ungleichgewichtige Konsequenzen zeitigen würde, arbeitet B. nicht auf. Das Problem besteht ja gerade darin, dass die nicht-katholischen Kirchen im Papst und seinem Anspruch nicht oder jedenfalls nicht immer die Unterwerfung unter den Willen Gottes zu erkennen vermögen und dass sie deshalb überzeugt sind, sich um des Glaubens willen nicht unterwerfen zu dürfen. Dass ein konservativ agierender Katholizismus für manchen evangelischen Christen, der in seiner Kirche v. a. Auflösung und Verfall zu erkennen glaubt und diese Erscheinungen beklagt, durchaus attraktiv sein kann, wird niemand bezweifeln. Dass er als Modell für eine Einigung der Christenheit zu dienen vermag, erscheint jedoch als ausgeschlossen.

B.s Ökumenebuch ist in vielen Einzelfragen weiterführend und anregend, als Gesamtentwurf bleibt es in weiten Passagen hinter dem derzeit erreichten Standard der ökumenischen Diskussion zurück. Wer mit solch pauschalen Angriffen auf die Theologenzunft um sich wirft, wie sie B. spielerisch leicht aus der Feder fließen, hat sicher viele Lacher auf seiner Seite. Doch gerade angesichts solcher Polemik stellt sich die Frage, was oder wen er mit dieser Kritik trifft. Die ökumenische Theologie in ihrer Gesamtheit vertritt jedenfalls nicht den blanken „Pluralismus", der ihr von B. angelastet wird, und sie will auch nicht die Konfessionen in Deutschland einfach „zusammenschmeißen". In der Methodik der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre formuliert kann gesagt werden, dass diese Kritik „nicht trifft". Man kann sich bei der Lektüre des Buches verschiedentlich kaum des Eindrucks erwehren, dass B. die einschlägige Literatur nicht kennt, oder dass er sie bewusst nicht zur Kenntnis nimmt, weil er sie für die Kirchen in ihrer Ganzheit als irrelevant erachtet.

V. a. aber will B. provozieren, und das ist ihm gelungen. Ob seine Existenz zwischen den Konfessionen und seine abwechselnden Beteuerungen, der evangelischen bzw. der katholischen Kirche anzugehören, ihn dazu prädestinieren, die ökumenische Sache zu befördern, soll dahingestellt bleiben. Im vorliegenden Buch zeigt er sich jedenfalls als dezidiert konservativer Katholik, der protestantische Christen von der Legitimität dieser Position überzeugen, diese eventuell gar zum Modell für eine geeinte Kirche machen will. Der mehrmals vorgetragenen Forderung nach einer „ehrlichen Ökumene" (11, 60f) vermochte der Autor, jedenfalls so, wie er sich der Öffentlichkeit präsentierte, bisher nur sehr begrenzt zu entsprechen.

Eine Richtigstellung verlangen jedenfalls die autobiographischen Vorbemerkungen B.s, die seine Stellung zwischen der katholischen Kirche, in der er aufgewachsen ist und als deren Glied er zum Dr. theol. promoviert wurde, und der Evang. Fak. in Heidelberg, in der er als Professor lehrte, klären sollen. Er wirft der Kath.-Theol. Fak. der Uni. München vor, sie hätte die Rechtgläubigkeit seiner Diss. bezweifelt und über ihn „kaum Geringeres als ein Berufsverbot" (15) verhängt. Um seiner Leidenschaft für die Heilige Schrift treubleiben zu können, habe er konvertieren und in das evangelische Exil auswandern müssen, ohne dass er aus der katholischen Kirche ausgetreten wäre. Dagegen ist festzuhalten, dass er von der Kath.-Theol. Fak. der Uni. München zum Dr. theol. promoviert wurde, und das mit dem höchsten Prädikat „summa cum laude". Auflagen für die Publikation, die ihm gemacht wurden, bezogen sich vorwiegend auf eine Kürzung der weit über 1000 S. umfassenden Diss., nicht auf Probleme der Rechtgläubigkeit. Offensichtlich hat sich B. bei der Erfüllung dieser Vorgaben mit seinem Lehrer Otto Kuss überworfen. Keine Frage: Otto Kuss war eine höchst komplizierte Persönlichkeit, der Streit mit Klaus Berger war nicht der einzige, den er vom Zaun brach. Ob die Schuld damals allein bei ihm lag, oder ob auch B. das Seine dazu beigetragen hat, dass die Kontroverse eskalierte – und dabei dann wohl auch bedauerliche Worte gefallen sind – lässt sich heute nicht mehr klären. Aber die Aussage B.s, dass er Priester werden wollte, es aber aufgrund eines Einspruchs der Münchener Fakultät nicht werden durfte, weil er in seiner Diss. „wissenschaftliche Positionen vertreten habe, die die katholische Kirche nicht hören wollte" (15), kann so nicht unwidersprochen bleiben.[1]

Letztlich liegt eine Tragik über dem Buch, das B.s Existenz oder seine Heimatlosigkeit zwischen den Konfessionen widerspiegelt[2]. Es führt plastisch vor Augen, zu welchen Konsequenzen die Trennung der Christenheit führen kann. Insofern macht es nicht nur von seinem theoretischen Ausgangspunkt her, sondern auch vom biographischen Hintergrund des Autors her deutlich, dass die Ökumene vordringliche Pflicht der Kirchen und der Theologie ist, und dass ihre Missachtung zum Menschen- und Gottesverrat werden kann.

München Peter Neuner

[1] Zu Einzelheiten siehe hier meine Stellungnahmen zu Bergers Artikel in der FAZ: Gegen eine Legendenbildung im „Fall Berger", in: Stimmen der Zeit 224 (2006) S. 57–60; Abschließende Stellungnahme zur Debatte mit Klaus Berger, in: Stimmen der Zeit 224 (2006) S. 281–282.

[2] Nach dem Erscheinen des Buches ist B. wieder in die katholische Kirche eingetreten (Meldung KNA 28. 11. 2006).

„Bonhoeffer weiterdenken …" Zur theologischen Relevanz Dietrich Bonhoeffers (1906–1945) für die Gegenwart, hg. v. Andreas Klein / Matthias Geist, – Wien: LIT 2006. 187 S. (Theologie: Forschung und Wissenschaft, 21), pb € 19,90 ISBN: 3–8258–9279–4

Die Hg. des hier zu besprechenden kleinen Bdes sind Mitarbeiter am Institut für Systematische Theologie (Prof. Dr. Ulrich H. J. Körtner) in Wien. Der Bd geht zurück auf ein im Frühjahr 2005 ins Leben gerufenes Projekt, mit dem jüngere Theologen und Theologinnen der deutschsprachigen theologischen Fakultäten und darüber hinaus eingeladen wurden, „die vielschichtigen Herausforderungen des Denkens Bonhoeffers aufzunehmen und in verschiedene Richtungen kritisch und produktiv fortzuführen" (V). An dem Projekt beteiligten sich neun jüngere TheologInnen, von denen vier in Wien bzw. in Österreich arbeiten, während die übrigen fünf Beiträge aus Deutschland (Heidelberg, Kiel, Saarbrücken), aus der Schweiz (Zürich) bzw. aus Dänemark (Aarhus) kommen. Ulrich Körtner hat selbst einen Essay beigesteuert, mit dem der Bd eröffnet wird.

Da die Hg. darauf verzichteten, einen thematischen Rahmen vorzugeben, bietet der Bd in der Tat ein sehr vielgestaltiges Spektrum von Versuchen, Bonhoeffers Gedanken weiterzudenken.

Ulrich Körtners einleitender Essay steckt in gewisser Weise das Feld ab, in dem sich die verschiedenen Beiträge bewegen, d. h. die Grundfrage nach der Möglichkeit eines nichtreligiösen Redens von Gott, die Suche nach einer Ethik christlicher Verantwortung, und schließlich die Erfahrung des fragmentarischen Lebens. Die systematisch-theologische Frage nach der Gestalt eines „religionslosen Christentums" wird v. a. von Andreas Klein aufgenommen in seinem Beitrag „Etsi deus non daretur. Zum Ende einer Arbeitshypothese" (67–95), der in sehr konzentrierter Weise versucht, Bonhoeffer weiterzudenken. Drei Aufsätze nehmen die ethischen Impulse Bonhoeffers auf und führen sie in unterschiedliche Richtungen weiter. Die übrigen Beiträge sind geschrieben auf dem Hintergrund von spezifischen Praxiskontexten und setzen sich mit Bonhoeffers Gedanken und Erfahrungen zum Lebensvollzug des Glaubens auseinander.

Der wichtigste Bezugspunkt für die AutorInnen dieses Bdes sind die Briefe und Aufzeichnungen Bonhoeffers aus der Haft (veröffentlicht als „Widerstand und Ergebung"), die mit ihren fragmentarischen Reflexionen über ein „religionsloses Christentum" auch für die nachgerückte TheologInnengeneration ihre Anziehungskraft nicht verloren haben. Ulrich *Körtner* eröffnet das Gespräch in seinem Essay „‚… Auf die Anfänge des Verstehens zurückgeworfen' Was ich von Bonhoeffer gelernt habe" (1–16) mit der rückblickenden Einordnung Bonhoeffers in die theologische Landschaft seiner Zeit, wie sie durch Karl Barth und Rudolf Bultmann geprägt war und vergleicht dann Bonhoeffers Kritik an der Wort-Gottes-Theologie mit späteren Neuansätzen etwa bei Pannenberg, Moltmann und Rendtorff. Er sieht Bonhoeffers Kritik an einem Christentum, das als Erlösungsreligion interpretiert wird, in Parallele zu Franz C. Overbecks „Christentum und Kultur" (1919), dessen christentumskritische Gedanken bereits einen starken Einfluss auf Karl Barth ausgeübt hatten. Aber wo Overbeck resigniert hatte, „fragt Bonhoeffer, ob es möglicherweise jenseits alles bisher Bekannten eine neue Gestalt von Christentum geben könne" (8). Bonhoeffer thematisiert zwar schonungslos die Sprachnot, die sich im Misslingen christlicher Rede von Gott äußert, aber Körtner stellt fest, dass „das Sprachproblem der Theologie, welches mit der Krise ihrer traditionellen metaphysischen Denkmodelle verbunden ist, auch bei Bonhoeffer keine befriedigende Lösung gefunden hat". Dennoch konzediert er: „Was aber von Bonhoeffer zu lernen ist, das ist die Bereitschaft zur Redlichkeit, die uns dazu führt, unsere Lage vor Gott wahrhaftiger zu erkennen" (10).

Diesem Anspruch der Redlichkeit sucht Andreas *Klein* zu entsprechen, wenn er in seinem Beitrag über das von Körtner konstatierte fundamentale Sprachproblem hinaus weiterdenkt. Er beginnt mit einer zusammenfassenden Interpretation der Äußerungen Bonhoeffers in „Widerstand und Ergebung" zur mündig gewordenen Welt, in der die Arbeitshypothese Gott sich erledigt hat. Er weist die These von einer Rückkehr der Religion mit Bonhoeffer als „unredlich" zurück und will stattdessen Bonhoeffers Forderung ernst nehmen, dass der Mensch „mitten im Leben […] mit Gott konfrontiert werden [müsse], nicht an seinen Grenzen oder Schwächen" (71). Über Bonhoeffer hinaus stellt er fest, dass „die ehemalige Säkularisierungsdebatte [inzwischen] in eine Pluralisierungsdebatte übergegangen" ist (73). Damit stellt sich zwar neu die Frage nach übergreifenden Sinnzusammenhängen, aber auch hier ist „der christliche Glaube nur eine Stimme im Konzert der Möglichkeiten und diese Pluralisierungsschübe treffen darüber hinaus tief in das christliche und kirchliche Leben hinein" (73). Bonhoeffers Konsequenz für das christliche Reden von Gott war der Verweis auf das Kreuzesgeschehen: „Gott lässt sich aus der Welt herausdrängen ans Kreuz" (W/E 191). Aber was heißt das für den Glauben, wenn die Arbeitshypothese Gott und mit ihr die großen Worte der christlichen Tradition unverständlich geworden sind?

Bonhoeffers eigene Versuche einer Antwort auf diese Frage kreisten um die Stichworte „nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe" und „religionsloses Christentum". Klein verortet zunächst Bonhoeffers Ansätze in der Auseinandersetzung mit Barth und Bultmann. Religion ist für Bonhoeffer durch die Formeln „Metaphysik" und „Innerlichkeit" charakterisiert. „Christlicher Glaube unterscheidet sich in der Perspektive Bonhoeffers von Religion zentral dadurch – und hier durchaus im Unterschied zu Barth –, als der Mensch in seiner Not nicht aus der Welt hinausgeführt wird, sondern das Leiden Gottes in der Welt mitleidet […] Insofern ist für Bonhoeffer der christliche Glaube eben keine ‚Erlösungsreligion', sondern das Zurückfinden und Zurückgewiesenwerden in die Welt, in der Gott als Leidender präsent ist" (78). Der christliche Glaube ist für Bonhoeffer ein „Lebensganzes"; er wird verstanden als „Teilnahme am Leiden und an der Ohnmacht Gottes und als Weltlich-sein-Dürfen gegenüber der Religiosität, die Gott als deus ex machina funktionalisiert" (79). Diese Hinweise behalten für Klein ihre Gültigkeit, auch wenn die radikale Diastase zwischen Religion und Glaube inzwischen einer neuen, übergreifenden Verwendung des Religionsbegriffs Platz gemacht hat. Nach wie vor lässt sich von Bonhoeffer (und Barth) lernen, dass jede Religion immer zweideutig oder mehrdeutig ist; aber „es war jedenfalls äußerst unproduktiv, Religionen generell als Unglaube und Werkgerechtigkeit von der einen Offenbarung abzusetzen. Das wird schlicht und einfach dem Phänomen und dem Selbstverständnis auch der anderen Religionen nicht gerecht" (80).

Klein geht dann auf unterschiedliche Wege des Weiterdenkens in der neueren Bonhoefferinterpretation ein. Zentral ist bis heute die christologische, bzw. soteriologische Deutung, die insbesondere im Kreuzesgeschehen ihren Fluchtpunkt findet. Diesen Ansatz verfolgt im vorliegenden Bd besonders der Beitrag von Ulrik B. *Nissen* „Dietrich Bonhoeffers Ethik in einer säkularen Welt des Terrors. Auf dem Weg zu einer Ethik der Fülle" (17–32). Andere Interpretationen gehen Bonhoeffers Betonung der „Diesseitigkeit" und seinem zunehmenden Interesse am Alten Testament nach. Hier knüpft Rebekka A. *Klein* an mit ihrem Beitrag „Der Andere und der Liebende. Bonhoeffers Hermeneutik des christlichen Lebens als Welt-Verständnis" (55–65), aber sie verbindet damit zugleich die soziale Interpretationslinie, die das „Dasein-für-andere", die menschliche Sozialität als den Ort der „Transzendenzerfahrung" kennzeichnet. Schließlich weist Andreas Klein auf die Bemühungen um neue Wege christlicher Verkündigung angesichts des von Bonhoeffer konstatierten Sprachproblems hin. Er stellt freilich die Frage, ob es sich wirklich um ein Problem der Sprache und nicht viel mehr um die Suche nach Formen authentischen und gelebten Glaubens handelt (85).

Im letzten Teil seines Aufsatzes versucht Klein, das Thema des religionslosen Christentums auf eine eigene, neue Weise weiterzuführen. Er setzt sich zunächst mit F. Wagners Kritik der protestantischen Wort-Gottes-Theologie auseinander und sieht sie trotz aller Nähe zu Bonhoeffers „religionsloser Interpretation" letztlich in „steriler Religionsphilosophie" enden. Gegenüber der beiden gemeinsamen Metaphysikkritik greift Klein an dieser Stelle auf die Positionen des philosophischen Konstruktivismus zurück, wonach es eine voraussetzungslose Erkenntnis der Wirklichkeit nicht geben kann. Jede Wirklichkeitserkenntnis ist perspektivisch geprägt; ein externer Beobachterstandpunkt steht uns nicht zur Verfügung. Wird diese kritische Einsicht auf die Theologie und ihre Rede von Gott angewandt, so heißt das, dass wir *„hier auf Erden* keine Möglichkeit [haben], unsere Gottes*gedanken* an der *Wirklichkeit* Gottes zu messen, sondern nur die, unsere Interpretationskonstrukte auf der Grundlage bestimmter Kriterien mit anderen Interpretationskonstrukten zu vergleichen und diejenigen vorzuziehen, die bestimmten Kriterien am besten genügen" (92). Dem steht freilich die Alltagsebene gegenüber mit ihrem „naiven Realismus", für den die Konstruktionalität latent bleibt.

Mit Johannes Fischer folgert Klein, dass sich „Gottes Wirklichkeit allein in dem […] Kommunikationszusammenhang des Glaubens erschließt und der Vernunft entzogen bleibt – auch der theologischen Vernunft" (93; s. J. Fischer, Pluralismus, Wahrheit und die Krise der Dogmatik, ZThK 91 (1994), 522). Christliche Theologie hat „dann allerdings die Aufgabe, kohärente und konsistente Gottes*gedanken* zu erarbeiten und damit eine eigene Orientierungsleistung zu erbringen, nämlich ein normatives Bezugssystem für die verantwortliche Rede von Gott" (93). Auf diesem Hintergrund versucht Klein Bonhoeffer weiterzudenken: „Wir müssen insofern ‚ohne Gott' leben, weil uns kein externer Gottesstandpunkt zugänglich ist, der uns helfen könnte, sich über unsere Konstruktbildungsprozesse zu erheben und einen letztgültigen Standpunkt zu beziehen […] Die steile Berufung auf Offenbarung hebt uns jedenfalls nicht schon als solche aus der Problematik heraus, da Offenbarung selbst schon eine (konstruktionale) Deutungskategorie ist, und erst recht die Deutungen dieser Deutung" (93f). Dennoch gibt es für den christlichen Glauben bestimmte Deutungen, die einen privilegierten Status einnehmen. Das gilt insbesondere für „die Deutung des Lebens und Geschicks Jesu als Offenbarung Gottes respektive als Offenbarung der heilsamen und heilsstiftenden Liebe Gottes" (94).

Ist damit der zentrale theologische Beitrag dieses Bdes vorgestellt, so sollen nun noch kurz die übrigen, noch nicht erwähnten Aufsätze charakterisiert werden. Karl-Reinhart *Trauner* geht in seinem Beitrag über „Moderne Militärethik in der Nachfolge Dietrich Bonhoeffers" (33–53) als Militärpfarrer Bonhoeffers Ansätzen zu einer Friedensethik nach und führt sie kritisch weiter angesichts der inzwischen eingetretenen Veränderungen im Blick auf die friedenserhaltenden Aufgaben militärischer Verbände heute. Patrick *Fries* („… etwas ganz Fremdes, Neues, Unbegreifliches", 97–111) versucht angesichts postmoderner Medienreligion Bonhoeffers Schrift „Gemeinsames Lebens" neu zu lesen als Wegweisung zu glaubwürdiger Spiritualität. Irmelin *Felde* („Zur Gültigkeit und Aktualität der Finkenwalder Vorlesungen über Seelsorge, 113–124) vergleicht Bonhoeffers Seelsorgelehre kritisch mit heutigen kirchlichen Leitlinien und bekräftigt seine Unterscheidung zwischen diakonischer und kerygmatischer Seelsorge. Matthias *Geist* (Zur Entzauberung hoher Theologie im Praxisfeld des Strafvollzugs. Religionsloses Hören und Reden im Gefängnis, 125–137) nimmt Bonhoeffers theologisch reflektierten Lebensvollzug in der Haft zum Ausgangspunkt für eine Praxis „religionsloser" Gefängnisseelsorge. Dagmar *Kreitzscheck* (Bonhoeffer und der Umgang mit dem angekündigten Tod, 139–156) liest aufgrund eigener, langjähriger Erfahrungen als Klinikseel-

sorgerin Bonhoeffers Ringen um Widerstand und Ergebung angesichts des drohenden gewaltsamen Todes neu als Impuls für die Begegnung mit Menschen, die ihrem kommenden Sterben entgegensehen. Martin *Fischer* schließlich („Dass der Mann innerhalb der Ehe der Herr ist". Überlegungen zu Dietrich Bonhoeffers Männerbild, 157–178) zeigt auf dem Hintergrund heutiger Genderforschung, dass Bonhoeffer aufgrund zeitgeschichtlicher und biographischer Einflüsse auf weite Strecken ein „hegemoniales Männlichkeitsverständnis" repräsentierte, das sich erst durch seine Begegnung und Verlobung mit Maria v. Wedemeyer veränderte.

Wie dieser Überblick zeigt, bietet der Bd vielfältige Anregungen und Impulse zum Weiterdenken. Die Beiträge sind für das weitergehende wissenschaftliche und auch praktisch-theologische Gespräch geschrieben und verlangen einige Konzentration bei der Lektüre. Ein wenig störend ist zudem eine Vielzahl von typographischen Fehlern. Das Projekt „Bonhoeffer weiterdenken ..." selbst und sein Niederschlag in diesem Bd verdienen jedoch sehr positive Würdigung. Das Projekt ist außerdem verbunden mit einer Bonhoeffer-Wanderausstellung „Dem Rad in die Speichen fallen", die von dem nach Dietrich Bonhoeffer benannten Evangelischen Studentenheim in Linz zusammengestellt worden ist und bereits an über 30 Orten im In-und Ausland gezeigt worden ist.

Berlin Konrad Raiser

Turunen, Maija: **Faith in the Heart of Russia.** The Religiosity of Post-Soviet University Students. – Saarijärvi: Kikimora Publications 2005. 279 S., kt € 25,00 ISBN: 952–10–2276–0

Maija Turunen will mit dieser Studie in die Religiosität der postsowjetischen Generation in Russland einzuführen und wählt als Bezugspunkt ihrer Untersuchung die Religiosität der heutigen russischen Studierenden. Dabei nimmt sie für sich in Anspruch, die erste religionssoziologische Untersuchung auf diesem Feld verfasst zu haben, in der auch versucht wird, den Einfluss von nicht-christlichen Religionen zu berücksichtigen – ein Anspruch, der nicht an allen relevanten Stellen eingehalten werden kann. Gemäß ihrem eigenen Anspruch, den Schwerpunkt der Untersuchung auf die soziale Veränderung zu legen und Geschichte als einen wichtigen Kontext für die Gegenwartssituation zu verstehen, gestaltet die finnische Autorin den Aufbau ihrer Studie:

Nach einem einführenden Rückblick auf die religiöse Situation Jugendlicher in der sowjetischen und der frühen nach-sowjetischen Zeit (Kap. 1) gibt sie Rechenschaft über ihren theoretischen Ansatz, ihre Ziele und Arbeitsmethoden sowie über die Konstruktion von Religion in den Bereichen Familie, Gesellschaft und Individuum (Kap. 2 bis 4), bevor sie in drei Schritten die Ergebnisse ihrer Felduntersuchung anhand der Kriterien religiöse Organisation, Glauben und Religion im Alltagsleben darstellt (Kap. 5 bis 7) und ihre Untersuchung mit der Formulierung eines Endergebnisses und einer kritischen Betrachtung abschließt (Kap. 8). Im Sinne der Transparenz ihrer Ergebnisse fügt die Autorin eine Auflistung und ein Schema der von ihr geführten Interviews an, die sie in den Jahren 2001 und 2002 in verschiedenen russischen Universitätsstädten führte. Das Vorgehen der Vf.in, über jedes Stadium ihrer Forschung Rechenschaft abzulegen, ist ausdrücklich zu würdigen, bietet sie doch auf diese Weise nicht nur eine Diskussion ihrer Untersuchungsergebnisse, sondern auch ihres theoretischen Ansatzes und ihres Vorgehens in der Feldforschung an. Zudem ist sie sich bewusst, dass die von ihr formulierten Ergebnisse nicht mehr als einen ersten Zugriff auf die Thematik einer post-sowjetischen Religiosität bieten und nur einen sehr begrenzten Teil der jüngeren Bevölkerung Russlands erfassen. Dies ist zu bedenken, wenn T. etwa einen Zusammenhang zwischen akademischer Bildung und Ausübung von Religiosität formuliert oder wenn sie die – von ihr selbst als bisher gängig bezeichnete – These verwirft, nach der russische Männer weniger religiös seien als die russischen Frauen, und dahingehend abändert, dass die russischen Männer bislang nicht als religiös erfasst werden konnten, weil man allein die konventionellen Wege der Religiosität erfragte – die Männer ihrer Meinung nach aber gerade nach eigenen und neuen Wegen der religiösen Praxis suchen. So besteht ein weiteres Verdienst T.s darin, nicht nur auf das Problem hinzuweisen, dass Religiosität schwer zu erfassen ist, da nicht alle Gesprächspartner und Gesprächspernarinnen in einer bestimmten Definition von Religion übereinstimmen; sie versucht mit diesem Problem produktiv umzugehen, indem sie versucht, verschiedene Typen religiöser Identifikation auszuarbeiten und zu erfassen. Eine grundsätzliche Anfrage drängt sich allerdings auf: An Hand der von T. beigefügten Übersicht über die interviewten Studierenden wird deutlich, dass sie zum einen nicht in allen Städten Studierende derselben Fakultäten interviewte und zum zweiten nicht in allen Städten männliche und weibliche Studierende befragte. Hier stellt sich also die Frage nach der Vergleichbarkeit ihrer Interviewergebnisse. Allerdings bleibt festzuhalten, dass T. ihr Ziel erreicht hat, eine Studie zu verfassen, die sowohl hinsichtlich der theoretischen wie der inhaltlichen Ergebnisse einen Ansatz- und Vergleichspunkt für weitere Diskussionen und Forschungen darstellen kann.

Münster Heiko Overmeyer

Philosophie

Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation. Nord- und Ostmitteleuropa, hg. v. Helmut Holzhey und Wilhelm Schmidt-Biggemann unter Mitarbeit v. Vilem Mudroch. – Basel 2001. Erster und Zweiter Halbband, XVIII, 1507 S. (Grundriß der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts. Band 4,1–2.), geb. € 203,00 ISBN: 3–7965–1035–3

Als exakte Beschreibung des gegenwärtigen Forschungsstandes kann der erste Satz der Einleitung zu Leibniz dienen, der vom Hauptherausgeber Helmut Holzhey stammt: „Es kann nicht bloß als zufällig betrachtet werden, daß sich für das Leibniz-Kap. niemand fand, der es allein verfassen wollte, so daß an seiner vorliegenden Gestalt neun Autoren mitgewirkt haben" (995). Die inzwischen erreichte Differenziertheit der Forschung lässt es immer weniger zu, auch nur einen freilich herausragenden Autor noch überblicken zu können, geschweige denn ganze Epochen.

Umso mehr ist zu begrüßen, dass nun als Abschluss der Bde über das 17. Jh. mit diesen beiden Halbbänden neben der nordischen und ostmitteleuropäischen (1221–1394) auch die deutsche Philosophie dieses Jh.s erschienen ist, die die zwischen 1570 und 1670 geborenen Autoren umfasst. Es hat mich gereizt, zu diesen Bden Stellung zu nehmen, nachdem ich die zwischen Philosophie und Theologie oszillierende Geschichte des Religionsbegriffs dieser Zeit verfolgt habe. Der Einblick in diese beiden Halbbände zeigt eine für niemanden mehr im Detail überschaubare, bislang aber weithin übersehene Fülle von Autoren, die nach dem Vergehen der Philosophie des Mittelalters und der Renaissance und der Reduktion durch Reformation und Gegenreformation nunmehr vielfältige neue Wege suchen. Demnach genügt es nicht, für dieses Jh. nur einige Autoren wie Comenius und Böhme, Spener und die Pietisten, Althusius, Pufendorf, Thomasius und einige Juristen sowie vor allen anderen noch Leibniz zur Kenntnis zu nehmen.

Der erste Halbband beginnt etwas unverhofft mit einem Kap. „Spiritualität und Mystik" (3–142) und hier zunächst mit einem Abschnitt zur „Hermetisch-platonischen Naturphilosophie" (7–60). Vorgestellt wird die Rezeption etwa von Paracelsus oder V. Weigel, ehe dann Autoren wie J. A. Comenius als Physiker (wobei man einen Hinweis auf eine spätere ausführliche Würdigung gewünscht hätte) oder Chr. Knorr von Rosenroth behandelt werden. Der zweite Abschnitt gilt, zeitlich wieder in der Zeit vor Knorr, J. Böhme mit seinen primär theologischen Themen sowie seinen Nachfolgern etwa A. Frankenberg und v. a. J. G. Gichtel und dessen Wirkung auf den Pietismus besonders in seiner radikalen Ausprägung (61–102). Der letzte Abschnitt bringt aufschlussreiche Einblicke in die Barockmystik und hier v. a. zu Fr. Spee sowie zu dem zum Katholizismus konvertierten, wenig ökumenischen J. Angelus Silesius (103–122).

Im zweiten Kap. geht es um „Erneuerungsbewegungen" (143–233) (wobei sich die Problematik einer Gliederung zeigt, hätte doch Böhme eher hierher gehört und wohl auch Gichtel mit seiner Nähe zum Pietismus, vgl. 207). Im Abschnitt „Die Utopie einer christlichen Gesellschaft" (147–199) finden sich Ausführungen v. a. zu J. V. Andreae und nun ausführlich zu J. A. Comenius sowie den Rosenkreuzern. Es folgt die (eher zu kurze) Behandlung des Pietismus (200–218) mit J. Arndt und Ph. Spener, dem Ehepaar Petersen und G. Arnold. Hier wird kurz auf Straßburg hingewiesen (wozu die Erwähnung von J. Schmidt [1594–1658] wünschenswert gewesen wäre).

Das dritten Kap. stellt den „Lullismus" vor (235–285), der katholische wie protestantische Anhänger fand, und hier J. H. Alsted (der später, 427, noch einmal und hier als Ramist vorkommt) sowie v. a. A. Kircher. Gerade er zeigt exemplarisch die umfassende Rezeption der Tradition nicht nur Lulls, sondern auch des platonischen Humanismus von Nikolaus von Kues oder M. Ficino, gebündelt in dem Bestreben, eine Gott und Natur umfassende Universalwissenschaft zu formulieren. (Man fragt sich dann, ob es nicht auch eine eigene Darstellung zum Ramismus hätte geben sollen, der jeweils in der „Schultheologie" und der „Politischen Philosophie" genannt wird.)

Um diese beiden geht es in den folgenden beiden Kap.n, die die umfangreichsten und gewichtigsten dieses Halbbandes sind (und ihn deswegen wohl hätten eröffnen können). Dem ersten zur „Schulphilosophie" (291–606) ist ein instruktiver Abschnitt über die Universitäten vorangestellt (294–301) (deren mehr als nur 10 im 17. Jh. gegründet wurden, gegen 295, so etwa Altdorf). Gegliedert ist das Kap. dann nach katholischen, reformierten und lutherischen

Territorien (wobei auch hier die Reihenfolge am besten umgekehrt gewesen wäre). Der erste Abschnitt (302–391) beginnt mit einer allgemeinen Charakterisierung katholischer Schulphilosophie mitsamt der herausragenden Stellung der Jesuiten, die sehr wohl bereit waren, neue Erkenntnisse aufzunehmen (so die frühe Rezeption der Thesen Galileis, 309), ohne daraus Schlüsse für die Lehre zu ziehen. Besonders zu notieren ist die langsame Lösung von der Dominanz des Aristotelismus (und Thomismus) zugunsten des Cartesianismus (311). Nach Ausweis der Biogramme der Lehrenden besteht angesichts des häufigen Wechsels zwischen Philosophie und Theologie eine sehr enge Verbindung zwischen beiden. Im Anschluss daran werden die einzelnen Orden dargestellt, zuerst und am ausführlichsten die Jesuiten v. a. mit ihrer Tätigkeit in Prag besonders mit R. de Arriaga (wobei auch Mitglieder anderer Orden genannt werden, so H. Hirnhaim OPraem, 357 ff); es folgen die Benediktiner mit L. Babenstuber, sodann u. a. die Franziskaner mit B. Sannig und die Kapuziner mit V. Magni.

Es schließt sich an die Behandlung der reformierten Schultheologie (392–474) (deren Anordnung vor der lutherischen sich vielleicht damit begründen lässt, dass in letzterer eine weit problematischere Relation von Philosophie und Theologie bestand, 475–479). Sie war mindestens zunächst bestimmt durch eine vom Ramismus geprägte Enzyklopädistik, ehe sich nachhaltiger cartesianischer Einfluss bemerkbar machte (395). Gegliedert ist dieser und der nächste Abschnitt nach Universitäten mit jeweils zahlreichen Lehrenden, so etwa für Marburg R. Goclenius, für Heidelberg R Keckermann (der bei der Politischen Philosophie noch einmal behandelt ist), für Herborn J. H. Alsted. Interessant ist der gelegentliche Konfessionswechsel, so von Marburg, das lutherisch (399) und später gemischt wurde (400), oder die zeitweilige Schließung und Rekatholisierung von Heidelberg (409). Erwähnt werden auch weithin in Vergessenheit geratene Universitäten etwa in Steinfurt oder Duisburg. Vorgestellt werden schließlich die schweizerischen und sämtliche reformierten Universitäten, die freilich keine überregional bedeutenden Lehrenden hatten.

Von besonderem Interesse ist sodann die Schulphilosophie in den lutherischen Territorien (475–587). Zu Beginn findet sich eine aufschlussreiche Darstellung ihrer Eigenart mit ihren vielfältigen Spannungen aufgrund der Bemühungen um eine Etablierung der Metaphysik in Ablösung von Melanchthon und vom Ramismus, aber auch aufgrund einer neuen Wertschätzung der Erfahrung wie einer noch mehr im Hintergrund bleibenden Wirkung der Frömmigkeitsbewegungen. Genannt werden die verschiedenen Disziplinen wie Enzyklopädie, Logik, Metaphysik, Physik und Ethik. Sodann folgt die Vorstellung der einzelnen Universitäten (an denen es noch nirgends „religionsphilosophische Entwürfe" gegeben hat, gegen 503) mit jeweils an ihnen Lehrenden (wobei für den Straßburger J. K. Dannhauer die besonders Bedeutung für Spener hätte genannt werden sollen, 544, vgl. 207). Es fällt auf, dass insgesamt nur wenige bekannte Namen vorkommen, so etwa A. Calov (der als Philosoph Königsberg zugeordnet ist, nicht aber Wittenberg, wo er als Theologe fungierte). (Der Grund dafür liegt wohl darin, dass die Schultheologen bekannter und wirkungsvoller gewesen sind.) Schließlich werden die Akademischen Gymnasien behandelt. (Redaktionell fällt auf, dass die Biogramme hier mit den Werken petit vorangestellt sind.)

Der erste Halbband schließt mit einem nicht minder aufschlussreichen Kap. über „Die Politische Philosophie" 607–748). Im ersten Abschnitt werden die „Monarchomachen" behandelt (623–638), unter denen J. Althusius hervorragt (wobei für ihn wie für andere mit der Überschrift nur ein Teilaspekt genannt wird, geht es doch eher um die Konstitution der Gemeinwesen, um Souveränität und die Rechte der Magistrate und Fürsten bzw. der Bürger und hier auch um deren Widerstandsrecht). Es folgt die Erörterung der politischen Philosophie im Gefolge v. a. von Aristoteles (639–672), wozu besonders H. Arnisäus, B. Keckermann und H. Conring beitrugen; gerade diese Richtung führte Konzepte der Renaissance weiter zur Aufklärung (656). Verzeichnet zu werden verdient die allgemein angenommene grundsätzliche Bedeutung der „Religion" für das Gemeinwesen bei gleichzeitiger Ablehnung ihrer Instrumentalisierung; für eine solch ablehnende Haltung steht v. a. D. Clasen (711, vgl. 642). Wie der nächste Abschnitt über „Das christliche Gemeinwesen" (673–693) zeigt, spielten Kirche und Christentum eine herausragende Rolle für eine „Politica christiana" (680) (wobei zu Recht „Gemeinwesen" gesagt ist, während zuvor eher zu undifferenziert schon für das 17. Jh. von „Staat" die Rede ist); v. a. hier zeigt sich das der „Religion" zugemessene Gewicht (so dass die Differenz zwischen den verschiedenen Konfessionen und dem weithin auch als politisch unzuverlässig geltenden Atheismus hätte deutlich gemacht werden müssen, 678). Daher wurde zugleich die „Toleranz" dringendes Desiderat (etwa 679 f, 686). Unter den Autoren sind speziell zu nennen D. (Th.) Reinking(k) und L. von Seckendorff (die auf S. 684 ff nur sehr kurz behandelt sind). Hervorgehoben sind A. Contzen SJ und J. A. von Werdenhagen. Ein nunmehr kurzer Abschnitt handelt über die Rezeption von Stoa und Tacitus sowie über „Staatsräson" (694–714), wobei gerade die letztere besondere Beachtung verdient (freilich verbunden mit der kritischen Anfrage, ob man die ursprünglichen Bezeichnungen „ragion di stato", 707, oder „ratio status", so besonders in Buchtiteln, 697 f, mit „Staatsräson" wiedergeben darf, da die „Vieldeutigkeit des Begriffes ‚Status'", 714, später definiert als das, „wodurch eine Substanz besteht und sich erhält", 846, damit eliminiert ist – inwiefern kann „ragion" bzw. „ratio" schon „-räson" bedeuten? –; vgl. auch die durchaus mögliche Doppelung „ratio status publica" und „privata", 712, ferner „Status ratio tam imperantium quam parentum", 697; es fehlt die Frage nach der Entwicklung des Begriffs im 17. Jh. bis hin zu einem absolutistischen Verständnis). Zu Recht werden hier auch die „arcana imperii" betont (die inhaltlich des näheren hätten erläutert werden können). Beschlossen wird das Kap. mit einem wiederum knappen Abschnitt über „Theorien göttlichen Rechts der Monarchie" (715–724), der sich eng an den Abschnitt über das „christliche Gemeinwesen" anschließt.

Der zweite Halbband beginnt im Anschluss an das voraufgegangene mit einem wiederum wichtigen und umfangreichen Kap. zum „Naturrecht" (749–866), von dem selbstverständlich schon zuvor vielfach die Rede war. Neben dem speziellen Abschnitt zu S. Pufendorf (757–812) folgen die beiden weiteren zum „Christlichen Naturrecht" (813–835) und zum „Naturrecht als politische Philosophie" (836–848) mit vielen Autoren, von denen hier nur H. und S. von Cocceji und J. Chr. Becmann genannt seien. Beschlossen wird das Kap. mit einem eigenen Abschnitt über U. Huber (849–853) (der wohl zuvor hätte eingeordnet werden können). (Hier heißt es erläuternd „Staat (civitas, respublica)", 788, dann zu Recht „Gemeinwesen", 837; ungenau ist hingegen „fromme Beziehung zu Gott (pietas)", 820; bei S. Stephani hätte man sich einen Hinweis auf die juristische Formel ‚cuius regio eius religio? gewünscht, 842.) In diesen Zusammenhang gehört auch der hier vielfach genannte, aber erst nach G. W. Leibniz in einem eigenen Kap. behandelte Chr. Thomasius und seine Schule (1161–1220, zu Thomasius 1165–1202) v. a. mit F. Budde (diese Texte sind wohl wegen der näheren Zuordnung zur Aufklärung nachgestellt, zu der aber wohl auch z. B. Pufendorf schon in Beziehung gestanden sein dürfte, 1164). In wünschenswerter Deutlichkeit wird man auf die Konzeptionen des Naturrechts verwiesen, das von seinem Ursprung her nicht abgetrennt ist vom göttlichen Gesetz und folglich etwa bei Pufendorf nicht als Säkularisierung verstanden werden darf (797, vgl. f. Thomasius 1194, dann aber anders 1195). Korrekt wird für Thomasius festgestellt, er habe keine „Schule (secta)" gründen wollen (1187, vgl. schon 476) (wobei allerdings der etymologische Hinweis auf die Differenz zur neuzeitlichen ‚Sekte' angebracht gewesen sein dürfte). Auffällig und unzutreffend ist für diese Zeit die Charakterisierung der wahren Religion, sie bestehe in der „innerlichen Gottesliebe" (1201).

Im Anschluss an das Kap. über das „Naturrecht" folgt dasjenige über „Religion und Vernunft" (867–898). Hier geht es zunächst um den „Sozinianismus" (871–881), der dann ausführlicher im zweiten Teil bei der Philosophie Polens zur Sprache kommt, wo er entstanden ist (1265–1287) (und wohin man wegen des ständigen Austauschs zwischen den verschiedenen Ländern auch die Ausführungen für Deutschland hätte einordnen sollen). Das besondere Anliegen dieser von F. (und vorher von L.) Sozzini (1273 f) geprägten Antitrinitarier war ihr Rationalismus, wie er speziell von A. Wiszowaty in seiner „Religio rationalis" (seit 1670) formuliert ist (1278, 1280ff); durch ihre heterodoxen und erst recht durch ihre gesellschaftlichen Konzepte, etwa ihre Ablehnung des Kriegs (1284), galten sie als höchst verdächtig und hatten dementsprechende Sanktionen, so schließlich die Verbannung aus Polen, hinzunehmen (1272, 1284). Es schließt sich an der Abschnitt über „Philosophische Clandestina und Religionskritik" mit Autoren wie M. Knutzen, J. G. Wachter oder Th. L. Lau (890–894), die zu Unrecht bislang so unbekannt geblieben sind (wobei es eine „deistische, die Offenbarungsreligion zugunsten einer Vernunftreligion verwerfende Religionsphilosophie" erst recht zu Bodins Zeit noch nicht gegeben haben dürfte, gegen 886). Hier wird ein „Atheismus" im strikten Sinn vorgestellt (885 f, 889 ff), der dann Geschichte gemacht hat.

Das nächste Kap. handelt über „Das neue naturphilosophische Denken und seine Methode" (899–994) und hier über „Astronomie" (903–919) und „Physik" (920–947) sowie über die Autoren E. Weigel (948–957), E. W. von Tschirnhaus (958–966) und Jakob und Johann Bernoulli (967–979). Hier werden die mathematischen und naturwissenschaftlichen sowie die philosophischen Aspekte v. a. in der zweiten Hälfte des Jh.s vorgestellt.

Es schließt sich an das vorletzte (und hier als letztes für den deutschen Sprachraum zu besprechende) Kap. „G. W. Leibniz" (995–1139). Aufgeführt werden ebenso die Bemühungen, die Leibniz für Universalwissenschaft, Logik und Metaphysik aufgewandt hat, wie jene für die Einzelwissenschaften (wobei die Reihenfolge der Abschnitte nicht diskutiert wird, etwa, warum Mathematik auf Physik / Technik und Biologie / Medizin folgt). Interessanterweise werden die Themen „Gott", „Schöpfung, Individuen, Monaden" bereits im Rahmen der „Metaphysik" behandelt, während innerhalb der „Theologie" dann „Ekklesiologie", „Soteriologie", „Lehre von Gott" (!) sowie „Vernunft und Glaube" zur Sprache kommen. Innerhalb der „Naturrechtslehre" werden neben den zwei allgemeinen Prinzipien „jus strictum" und „aequitas" als drittes „pietas", „Frömmigkeit" genannt wird (ohne Hinweis, dass und warum es nicht ‚religio' heißt). (Bei der Erörterung der Werke wird für die „Theodizee" von „religionsphilosophischen […] Hauptgedanken" gesprochen, während es eine ‚Religionsphilosophie' noch keineswegs gab.)

Der zu Recht sehr kurze, eigentlich nur als Anhang fungierende zweite Teil behandelt zunächst „Skandinavien" (1223–1258), „Polen" (1259–1346) und das „Königreich Ungarn" (1347–1388). Aus diesen Kap.n ragt der schon genannte „Sozinianismus" heraus wegen seiner überregionalen Bedeutung besonders für Deutschland und wohl noch mehr für die Niederlande.

Im Rückblick auf diese beiden Halbbände verdient zunächst die Durchführung hervorgehoben zu werden. Die einzelnen Abschnitte beginnen durchweg mit der Auflistung der Primärliteratur, einem Biogramm sowie vielfach mit der Vorstellung wichtiger Werke der jeweiligen Autoren und dann der thematischen Darstellung ihrer Positionen. Die Sekundärliteratur ist, gegliedert nach den voraufgegangenen Abschnitten, jeweils am Ende des Kap.s angegeben. Schon hierdurch, v. a. aber durch den Materialreichtum und die Differenzierung der Darstellung, erweist sich dieses Werk als unerlässlich und unersetzlich für die Beschäftigung mit dem 17. Jh., das über philosophi-

sche Interessenten hinaus alle zu Rate ziehen sollten (und müssten), die sich über ihren eigenen Standpunkt vergewissern wollen und dazu einen Rückgriff auf die Geschichte – zu Recht – für unerlässlich halten. Alles in allem erweist sich dieser Teil des neuen „Überweg" als herausragende Leistung.

Über die Gliederung und Aufteilung kann man ggfs. anderer Meinung sein, wie verschiedentlich vermerkt ist. Die übersichtliche Präsentation ermöglicht, die jeweils interessierenden Abschnitte aufzufinden. Das Namenregister sowie das Sachregister (dieses für die Bde 1–4) (und das man sich ausführlicher gewünscht hätte) unterstützen die Suche nach bestimmten Personen und Themen (leider nicht nach Orten, da das Ortsregister fehlt).

Kritisch vermerken möchte ich drei Punkte: Einmal ist die Überschrift des siebten Kap.s „Religion und Vernunft" (867) falsch; denn hier werden Heterodoxie und Atheismus vorgestellt, während das Verhältnis von „Religion" bzw., wie es genauer heißen müsste, von „Glaube" und „Vernunft" sich an vielen Stellen findet (und daher eine zusammenhängende Erörterung verdient hätte).

Zum anderen aber überzeugt – trotz der einleitenden Begründung (XIX) – die Subsumtion der Darstellung unter den Titel „Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation" nicht. Gelegentlich schimmert die geringe oder gar fehlende Bedeutung des „Reichs" durch, so etwa in der Feststellung, das „Reichsrecht" werde „an den katholischen Universitäten [...] kaum gepflegt" (682), oder in der Bemerkung zu Leibniz, das „Reich" sei ihm „lediglich als Gemeinschaft (societas) selbständiger Gliedstaaten (civitates)" erschienen (1135). Nicht von ungefähr gibt es im Register kein Stichwort zu diesem Terminus und auch nicht zu einem seiner Komposita.

Schließlich hätte man sich gewünscht, die jeweiligen Termini strikter im Sprachgebrauch der Zeit und des Autors zu belassen, um jede „retrospektive Anwendung eines später entstandenen Klassifikationssystems" zu vermeiden (so 1202). Seit wann und in welchem Sinn lässt sich von „Religionsphilosophie" oder von „Staat" sprechen?

Gilching bei München Ernst Feil

Pieper, Josef: **Über die Tugenden.** Klugheit – Gerechtigkeit – Tapferkeit – Maß, – München: Kösel 2004. 255 S., geb. € 19,95 ISBN: 3–466–40172–0

Im Sinne der klassischen Tradition versteht Pieper Ethik in erster Linie nicht als eine Lehre über das Handeln, sondern über den Menschen selbst: Was ist ein guter Mensch? Wie werde ich glücklich? „Natürlich handelt sie auch vom Tun, von Pflichten, Geboten und Sünden", räumt er ein. „Aber ihr primärer, alles andere begründender Eigengegenstand ist: das richtige Sein des Menschen, das Bild des guten Menschen." In seiner bekannten, im vorliegenden Bd neu, unter Verzicht auf die Anmerkungen aufgelegten Darstellung der vier Kardinaltugenden erarbeitet er einen ebenso gründlichen wie umfassenden Einblick sowohl in die Fundamente als auch in die subtilen Einzelheiten und Vernetzungen der abendländisch-christlichen Lebenslehre. „Jedermann weiß – ausdrücklich oder nicht –, daß das wesenseigentümliche Gut des Menschen ‚das Sein gemäß der Vernunft' ist", lehrt er. Oder etwa, dass Tapferkeit nicht deshalb die höchste Tugend sei, weil sie schwer ist. „Nicht das Schwere und nicht die Anstrengung machen die Tugend, sondern einzig das Gute." Die insbesondere von I. Kant verbreitete Überbewertung des Schweren und der Anstrengung bezeichnet P. als Bazillus, der bis in die Liebe hinein wirksam ist. Dass Tugend die innere, auf allen Seinsstufen durchdringende Harmonie im Menschen darstellt, verdeutlicht sich beispielsweise an P.s Lehre, dass Tugend, ja sogar die Tugend der Maßhaltung, zur Erhöhung des sinnlichen Genusses und der Freude an sinnlicher Schönheit beiträgt.

Über P. schreibt der ehemalige Bundespräsident Johannes Rau im Vorwort: „Wenn Hörerzahl und Auflagenhöhe ein Ausweis von Erfolg sind, dann ist Josef Pieper einer der erfolgreichsten philosophischen Lehrer und Autoren überhaupt. Es gehört zu den besonders schätzenswerten Eigenarten von Josef Piepers Stil, daß er alle Umwege, alle Abschweifungen, alles Wortgeklingel, alles Unwesentliche beiseite lässt. Er kommt zum unmittelbaren Kern der Sache und er bleibt bei der Sache. Sein klarer Stil ist Ergebnis intensiver Lektüre und intensiven Denkens."

Die vier Kardinaltugenden – Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Maß – sind nicht Elemente, sondern Strukturen der menschlichen Person, d. h. grundsätzliche Haltungen des Bewusstseins. Zudem repräsentieren sie nicht einfach vier wichtige Tugenden, sondern vereinigen in sich alle moralischen Tugenden. Sie bringen die Gesamtstruktur von Moralität überhaupt zum Ausdruck, das nämlich, was einen Menschen zu einem guten Menschen macht.

Da das einschlägige Vokabular eine Umdeutung erfahren hat, setzt P. provokativ gerade dort an. Dass der Tugendbegriff heute kaum positiv verwendbar ist, veranlasst ihn zu einer Neuentdeckung der ursprünglichen Idee, insbesondere so wie sie bei Aristoteles und Thomas von Aquin verstanden wurde. „Tugend bedeutet nicht die ‚Bravheit' und ‚Ordentlichkeit' eines isolierten Tuns oder Lassens", hebt er somit hervor. „Sondern Tugend bedeutet: daß der Mensch richtig ‚*ist*', und zwar im übernatürlichen wie im natürlichen Sinne."

Eine aktuelle Gefahr sieht P. beispielsweise in einem „Moralismus", der eine Verselbständigung der Handlung bedeutet, d. h., wenn diese so gesehen wird, als könne man sie von den innerlichen Zusammenhängen innerhalb der menschlichen Person selbst trennen und zum Wesen der Moral machen. Die umgekehrte Gefahr, die für das Christentum eine besondere Bedrohung darstellt, nennt er den „Supranaturalismus", der darin besteht, ganz natürliche, „niedere" Bereiche zu entwerten und von den „höheren", geistigen Bereichen zu trennen. Tugend ist das Äußerste dessen, was ein Mensch *sein* kann, ist die Erfüllung menschlichen Seinkönnens. Sie ist also nicht etwas anderes als das Natürliche, das Triebhafte, das Instinkthafte, sondern: dessen Erfüllung.

Als verbale Bezeichnung für diese Tugendstruktur wählt P. das traditionelle Wort *Klugheit*, wohlwissend, dass dieses Wort heute ungefähr das Gegenteil von dem meint, was er sagen will. Im heutigen Bewusstsein hat es negative Bedeutungen angenommen wie etwa Verschlagenheit, Schalkheit, Bauernschläue, die Schlauheit des gewieften Taktikers angenommen. Das Wort wird in der Umgangssprache behalten, wird aber geradezu als Waffe gegen den klassischen Begriff benutzt, wie er etwa von Aristoteles und Thomas von Aquin definiert wurde. Dies bietet also einen Kristallisationspunkt für eine gezielte Auseinandersetzung. In den Worten P.s: „Unser Sprachgebrauch, der, wie immer, auch Denkgebrauch ist, hat sich ziemlich weit von diesen Sachverhalten entfernt. Das Kluge scheint uns eher eine Umgehung als eine Voraussetzung des Guten zu sein. Es fällt uns sehr schwer, zu denken, daß es immer und wesensnotwendig ‚klug' sein soll, gerecht und wahrhaftig zu sein. Und gar Klugheit und Tapferkeit scheinen geradezu unvereinbare Dinge zu sein: tapfer zu sein, ist meistens ‚unklug'."

Klugheit, d. h. Sein gemäß der Vernunft, bedeutet, der Auffassung P.s zufolge, Wirklichkeitsgemäßheit. Sie wird deshalb als erste Kardinaltugend angeführt, weil sie alle Tugenden umfasst. Sie legt die tugendhafte Haltung insgesamt fest. Die Kardinaltugenden stellen eigentlich nicht ein Viergespann, d. h. ein Nebeneinander, dar, zumal sie auf verschiedenen Ebenen vorkommen. Klugheit ist die in allen herrschende Dimension. Moralische Erziehung ist somit im Grunde „Erziehung und Selbsterziehung zur Tugend der Klugheit, das heißt, zu der Fähigkeit, die Wirklichkeiten, die unser Tun umstehen, sachlich zu sehen und sie, je nach Art und Gewicht, maßgebend werden zu lassen für die Tat".

Die Erfahrung eines Sollens lässt sich demnach begründen: Jedes (moralische) Sollen ergibt sich aus dem Sein. „Der Kern und das eigentliche Anliegen der Lehre von der Klugheit liegt", nach P.s Überzeugung, „gerade darin: den Zusammenhang des Sollens mit dem Sein als notwendig zu erweisen; im Akt der Klugheit wird ja das Sollen bestimmt durch das Sein. Der Moralismus sagt: das Gute ist das Gesollte, weil es gesollt ist. Die Lehre von der Klugheit sagt: das Gute ist das Wirklichkeitsgemäße; es ist gesollt, weil es so der Wirklichkeit entspricht." Die Natur bildet die Grundlage der Moral: „Alles sittlich Gute ist ja nichts anderes als eine Art ‚Verlängerung' naturhafter Seinsneigungen."

Die Gerechtigkeitsauffassung, die P. im Sinne hat, ist zwar durch die Besonderheit gekennzeichnet, dass sie gerade das Andere betrachtet, aber die Betrachtung selbst ist dabei das Wesentliche. P. übernimmt die subjektbezogene Definition des Thomas von Aquin: „Gerechtigkeit ist die Haltung [*habitus*], kraft deren einer standhaften und beständigen Willens einem Jeden sein Recht zuerkennt." Gerechtigkeit ergänzt gewissermaßen die Klugheit dadurch, dass sie das konkrete Feld, in dem die Handlung des guten Menschen wirklich stattfindet, berücksichtigt. P. erklärt die Rolle der Gerechtigkeit in der moralischen Struktur wie folgt: „Die Klugheit begründet die reale Möglichkeit, gut zu sein; nur der Kluge hat die Voraussetzung dafür, gut sein zu können; darin gründet der hohe Rang der Klugheit. Der Rang der Gerechtigkeit aber liegt darin, daß sie die höchste und eigentlichste Form dieses Gutseins selbst ist. Man muß das mit Nachdruck betonen, nachdem das ‚christliche' Bürgertum seit einigen Menschenaltern ganz andere Dinge, nämlich die sogenannte ‚Sittlichkeit', als das eigentliche und erste Kennzeichen eines guten Menschen, hingestellt hat. Der gute Mensch ist primär gerecht."

Um die Tapferkeit in die Struktur der Kardinaltugenden einzuordnen, muss man anders als bei Klugheit und Gerechtigkeit ansetzen. Tapferkeit, wie auch Maß, bezieht sich nicht direkt auf das Gute, sondern auf Hindernisse, die bei der Verwirklichung des Guten auftreten. Zusammenfassend stellt er fest: „Im Befehl der Klugheit wird das Gut des Menschen verbindlich sichtbar. Die Gerechtigkeit verwirklicht es erstlich und eigentlich in die reale Existenz hinein. Tapferkeit also ist in sich selbst *nicht* erstliche Verwirklichung des Guten. Sondern: Tapferkeit schützt diese Verwirklichung oder macht den Weg für sie frei."

Ferner darf Tapferkeit nicht mit Masochismus verwechselt werden. Der Tapfere sucht nicht Leid um des Leidens willen. Der Tapfere verachtet nicht das Leben bzw. das, worauf er zu verzichten bereit ist. Er bewertet andere Werte höher. Man kann einen Märtyrer nicht verstehen, wenn man annimmt, er schätze das Leben gering. Wenn er sein Leben nicht liebte, gäbe es keinen Grund für Tapferkeit. „Und das ist nicht wie eine Entschuldigung gesagt", erklärt P. „Gemeint ist nicht, daß der Mensch sein natürliches Leben liebe, weil er eben ‚nur ein Mensch' sei; sondern: daß er es liebe, just weil und sofern er ein *guter* Mensch sei."

Vor diesem Hintergrund hebt P. nun kritisch hervor, dass die klassische Tugendlehre gerade den Charakterzug des Privaten als Grund ansah, die Tugend des Maßes an die *letzte* Stelle unter den Kardinaltugenden zu setzen. P. prägt

eine schöne Charakterisierung der Bedeutung der Mäßigung in der Gesamtstruktur der Person: selbstlose Selbstbewahrung. „Aus verschiedenartigen Teilen ein einiges geordnetes Ganzes fügen – das ist der erste und eigentliche Sinn von *temperare*; und erst auf dem Untergrunde dieser umfassenderen Bedeutung kann *temperare* – negativ – ‚zügeln' und ‚Einhalt-tun' besagen."

„Schwer begreiflich", bemerkt P., „ist v.a., dass wirklich das innerste menschliche Selbst es ist, das sich selber bis zur Selbstzerstörung in Unordnung zu bringen vermag." Die Ironie offenbart sich allerdings nur, wenn man eine grundsätzlich positive Bewertung der menschlichen Triebe nachvollzieht: „Gerade diejenigen Kräfte des menschlichen Wesens, die am ehesten als die eigentlichsten Kräfte der Selbstbewahrung, Selbstbehauptung, Selbsterfüllung zu bezeichnen wären, sind zugleich die ersten, das Entgegengesetzte zu bewirken: die Selbstzerstörung der sittlichen Person."

Um diese Negation zu verstehen, muss man unbedingt das Positive dabei begreifen. Das thomistisch christliche Prinzip lautet: Alle sinnlichen Neigungen sind an sich gut. Das ist für P. ein Grundsatz des Menschenbildes, wobei Christen mit ihrer Schöpfungslehre es relativ leicht haben, ihn einzusehen. Es ist für P., wie für Thomas von Aquin, „eine bare Selbstverständlichkeit", „daß die Geschlechtskraft nicht ein notwendiges Übel ist, sondern ein Gut". P. folgt Thomas sogar in der Überzeugung, dass sinnliche Empfindungslosigkeit lasterhaft sein kann. Thomas hält die Logik seiner Position durch, indem er etwa lehrt, dass es Sünde sei, wenn ein Mann durch zu strenges Fasten seine Geschlechtskraft schwächt.

„Ziel und Norm der Zucht ist die Glückseligkeit", lehrt Thomas von Aquin. Glückseligkeit ist überhaupt das Ziel der Moral ganz allgemein. Die vier Kardinaltugenden bestimmen die Moral insgesamt, aber sie bestimmen nicht das menschliche Leben insgesamt. Der Mensch besitzt von Natur aus die Fähigkeit, eine Harmonie in seiner Person herbeizuführen, indem er eine Harmonie mit der Wirklichkeit anstrebt. Die Frage, wozu Moral gut ist, erzwingt die Frage nach Religion. Dem thomistischen Axiom zufolge wird die Natur nicht nur von der Gnade vorausgesetzt, sondern auch vollendet. Das Vermögen des Menschen reicht zwar im Prinzip, um ein guter Mensch zu werden, nicht aber um glücklich zu sein. Es genügt, um die Sehnsucht nach Glück, nicht aber um das Glück selbst zu verwirklichen.

Münster William J. Hoye

Schupp, Franz: **Geschichte der Philosophie im Überblick.** Bd 1: **Antike,** Bd 2: **Christliche Antike, Mittelalter** und Bd 3: **Neuzeit.** – Hamburg: Meiner 2003. 444, 548 und 584 S., Ln € 124,00 ISBN: 3–7873–1653–1

Mit der Frage „Wozu brauchen wir noch heute die Geisteswissenschaften?" müssen sich in unserer Gegenwart nicht allein die Klassischen Philologen, sondern v.a. auch die Philosophen auseinandersetzen. Die Legitimationskrise, in die die geisteswissenschaftlichen Disziplinen in den letzten Jahrzehnten geraten sind, ist folglich auch eine Krise des Faches Philosophie. Denn während die technisch, industriell und medizinisch nutzbaren Resultate der naturwissenschaftlichen Disziplinen im gesamtgesellschaftlichen Bewusstsein kaum um Anerkennung zu kämpfen haben, steht die Forschung der Geisteswissenschaften unter dem generellen Verdacht einer betriebsamen Sinnlosigkeit. Dieser Mangel an öffentlicher Anerkennung und Geltung deutet zweifelsohne seinerseits auf eine Krise der (post-)modernen Gesellschaft hin, in der jedes Wissen, das nicht technisch verwertbar oder multimedial konsumierbar ist, seine Daseinsberechtigung einzubüßen scheint; aber es darf ebenfalls nicht verschwiegen werden, dass der etwas ameisenhaft anmutende Forschungsbetrieb zahlreicher Geisteswissenschaftler, die ein solitäres Spezialistentum von überaus zweifelhafter Bedeutsamkeit betreiben, zu den wichtigsten Auslösern der besagten Legitimationskrise gezählt werden darf. Folglich ist der Rückzug der Geisteswissenschaftler – und somit auch der Philosophen – in das Schneckenhaus ihrer Spezialforschungen sicherlich keine besonders wirksame Reaktion auf die kaum noch vorauszusetzende soziale Akzeptanz.

Ein möglicher Ausweg aus dieser Legitimationskrise liegt in der Vermittlerrolle der geisteswissenschaftlichen Disziplinen, die den Brückenschlag zwischen der geistig-kulturellen Überlieferung der Vergangenheit und den aktuellen Gegebenheiten der Gegenwart im Sinne einer historischen Bildung unternehmen, und somit in einem zugegebenermaßen gewagten Spagat den Expertendiskurs an das soziale Bedürfnis nach historischer Bildung anbinden.[1] Ein solcher Spagat ist dem an der Universität Paderborn lehrenden Philosophen Franz Schupp mit der vorliegenden Philosophiegeschichte bestens gelungen! Sch. vermag es, seinen Leser in klarer, aber dennoch gepflegter sprachlicher Form auf einem anspruchsvollen Niveau in zentrale Problemstellungen und Argumentationsfiguren der abendländischen Philosophie von Thales von Milet bis Ludwig Wittgenstein einzuführen. Bedingt durch den didaktisch sinnvollen Einsatz von Schaubildern, die Verwendung phantasiereicher Beispiele und die immer wieder eingeschobenen Querverweise zwischen zeitlich fernliegenden Gedankensystemen wird die Lektüre der drei voluminösen Bde auch für den philosophisch interessierten Leser zu einem überaus tiefsinnigen und im besten Sinne des Wortes belehrenden Unternehmen.

Diese Einschätzung deckt sich auch mit der Intention des Autors, der an keiner Stelle seines Werkes seinen Leser aus den Augen verlieren möchte. Ihre Bewährung hat diese Philosophiegeschichte im Hörsaal erfahren, denn Sch. hat in seinen philosophiehistorischen Vorlesungen von 1979 bis 2002 seiner Studentenschaft immer wieder in zyklischer Form die großen Denker des Abendlandes präsentiert. „Am Beginn dieser Vorlesungen stand eine – von beiden Seiten wohlwollend geführte – Diskussion mit Studenten für das Lehramt der Philosophie. Sie erklärten mir, in der Schule werde später von ihnen erwartet, daß sie einen Überblick über die Geschichte der Philosophie hätten, aber keiner ihrer Dozenten an der Universität traue sich zu, ihnen diesen Überblick zu bieten. Die Studenten schlossen daraus, daß die Dozenten selbst keinen solchen Überblick hätten – eine Ansicht, die ich ihnen nicht verübeln konnte." (Bd 1, XI) Bereits dieses Zitat deutet auf die oben erwähnte Vermittlungsfunktion geisteswissenschaftlicher Bildung hin, die sich ebenfalls in der explizit formulierten Intention des Werkes wiederfinden lässt: „Das Hauptziel dieser Vorlesungen war es, einem Publikum, das sich bisher noch nicht mit Philosophie beschäftigt hatte, Grundlinien von Problemstellungen und Argumentationsformen vorzulegen, es ging nicht um Präsentation von Forschungsergebnissen." (Bd 1, XII) Der Vf. beabsichtigt dabei keine objektive Darstellung der philosophiehistorischen Gedankengebäude, er spart nicht mit „Sympathie-Bekenntnissen" gegenüber einzelnen Denkern – die sich im Übrigen in den meisten Fällen *nicht* mit den Wertschätzungen des Rez.en decken: „Bei der Auseinandersetzung etwa zwischen Aristoteles und Platon wußten meine Hörer genau, daß ich auf der Seite des Aristoteles stand. Und damit war schon die Linie vorgezeichnet, die mich auf die Seite von Abaelard, Ockham, Leibniz und Wittgenstein stellten, während ich etwa Bonaventura, Spinoza oder Hegel ziemlich reserviert gegenüberstand." (Bd 1, XI) Ohne Sch. in seinen Werturteilen, die v.a. durch sein Verständnis von Philosophie vorgeprägt sind, folgen zu müssen, wird man zugestehen, dass diese Form engagierten Philosophierens einer protokollarischen Bestandsaufnahme vergangener Philosopheme ohne weiteres vorzuziehen ist.

Der Aufbau des Gesamtwerkes folgt dem schlichten Chronologieprinzip: Der erste Bd ist der antiken Philosophie von Thales bis zum spätantiken Neuplatonismus gewidmet, der zweite Bd umfasst die christliche Philosophie von der antiken Patristik bis zu Nikolaus von Kues, und der dritte – umfangreichste – Bd enthält die neuzeitliche Philosophie von den Humanisten der Italienischen Renaissance bis zur Sprachphilosophie des frühen Wittgenstein. Ein schmerzlicher Mangel des Werkes liegt in der ein wenig willkürlich gesetzten Zeitgrenze im frühen 20. Jh.! Wichtige Philosophen des letzten Säkulums wie etwa Edmund Husserl, Martin Heidegger, Karl Jaspers, Theodor W. Adorno, Max Scheler, Nicolai Hartmann, Hans-Georg Gadamer usw. werden in diesem Werk zur Philosophiegeschichte nicht behandelt. Die nicht sonderlich überzeugende Begründung Sch.s, dass es sich aus seiner Sicht dabei um keine historischen, sondern um gegenwärtige Denker handle, vermag kaum zu überzeugen, da die von ihm beim Ersten Weltkrieg gezogene zeitliche Demarkationslinie keine Rücksicht auf die oben herausgestellten Bedürfnisse seiner Hörer bzw. Leser nimmt: Kaum ein Student für das Lehramt des Faches Philosophie wird heute von Heidegger oder Adorno als einem gegenwärtigen Philosophen sprechen – der Rekurs des Autors auf die Kontingenz des „jeweiligen Geburtsdatum[s]" (Bd 1, XVII) erscheint da als ein wenig arbiträr. Vielleicht wird Sch. diesem Desiderat in Zukunft mit einem vierten Bd nachkommen, in dem er dann die *Zeit*geschichte der Philosophie im 20. Jh. darstellt.

Fixpunkte der drei Bde sind die einzelnen großen Philosophen, die teilweise in großzügig angelegten Einzelkapiteln präsentiert werden: Platon auf 52, Aristoteles auf 68, Augustinus auf 48, Leibniz auf 31, Kant und Hegel auf jeweils 30 und Wittgenstein auf 31 Seiten. In der thematischen Auswahl überwiegen die logischen, erkenntnistheoretischen und sprachphilosophischen Problemfelder, während beispielsweise Fragen zur Ästhetik eher unterrepräsentiert bleiben. Bei der Behandlung der einzelnen Denker sind nach dem Dafürhalten des Rez.en manchmal deutliche Niveauunterschiede festzustellen,

[1] Signifikant sind in diesem Zusammenhang die unzähligen Biographien berühmter historischer Persönlichkeiten.

was vermutlich mit den bereits angedeuteten „Sympathien" des Autors zusammenhängen dürfte. Obgleich auch bei den aus der Sicht Sch.s weniger „sympathischen" Philosophen offenkundige Differenzen in der jeweiligen Präsentation existieren: Während beispielsweise die Ausführungen zum späten Schelling (Bd 3, 410–424) ganz vorzüglich ausfallen, lässt die Darstellung Kierkegaards (Bd 3, 460–472) ein gewisses hermeneutisches Wohlwollen vermissen. Auch der Gnosis-Verdacht, den der Vf. gegenüber so disparaten Denkern wie Hegel auf der einen und dem Anti-Hegelianer Kierkegaard auf der anderen Seite erhebt, scheint dermaßen pauschal zu sein, dass er viel von seiner Aussagekraft verliert und ferner möglicherweise mehr über die theologische Einstellung des Autors als über die Philosophie der besagten Denker verrät.

Alles in allem sollen diese leise formulierten Vorbehalte in keiner Weise die enorm hohe Qualität dieser Philosophiegeschichte schmälern, die auf eindrucksvolle Weise zeigt, dass Geisteswissenschaftler wie Franz Schupp in überaus konstruktiver Weise Auswege aus der Legitimitätskrise der Geisteswissenschaften eröffnen, indem sie dem philosophisch interessierten Lesepublikum historische Bildung auf höchstem Anspruchsniveau anzubieten vermögen.

Steinfurt Robert Jan Berg

Westerhorstmann, Katharina: **Selbstverwirklichung und Pro-Existenz**. Frausein in Arbeit und Beruf bei Edith Stein, – Paderborn: F. Schöningh 2004. 400 S. (Paderborner Theol. Stud., 43), kt € 49,90 ISBN: 3–506–71337-X

Die Stärke der Analysen Katharina Westerhorstmanns über das Phänomen der Frau bei Edith Stein ist die Beschreibung der gründlichen historischen Entwicklung der Frauenfrage mit ihrem je kulturellen Hintergrund. Zunächst wird sachlich untersucht, wieso Frauenbewegungen entstehen, und wie weit die Kirche, oder das Christentum daran partizipieren oder nicht.

Die sogenannte Freiheits-Revolution in Frankreich 1789 war da nur eine Freiheit für Männer, wenn man z. B. an das Frauenbild von Rousseau oder Napoleon denkt. Man kann sich als denkende Frau heute schlecht in Männer hineinfühlen, die die Frauen nur zur Emotion, zur Lust, oder zur Versorgung benützten.

W. stellt die Frage nach der Geschlechteridentität. Sie würdigt das Werk von Simone de Beauvoir, oder den Poststrukturalismus, also Ansätze des Feminismus.

Es kommt im 19. Jh. eine Frauenbewegung in Gang, von der auch Edith Stein Anfangs des 20. Jh.s als Philosophin und berufstätige Frau geprägt war.

Es ist ein Glücksfall, dass Edith Stein durch ihr großes Verlangen nach Gebet und Versenkung in die katholische Kirche eintrat. In der Weimarer Republik entfaltete sie ein sehr lebendiges seelsorgliches Wirken in persönlicher Beratung, in geistlicher Führung und in der Förderung von Frauen und Männern. In der Enge, in der sie leben musste, hat sie Gewaltiges geleistet. Schon in den zwanziger Jahren lebte sie ein Frauen- und Menschbild, das wir erst seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil reflektieren oder ernst nehmen.

Edith Stein sah souverän, dass ein Mann stärker sogenannte weibliche Eigenschaften haben kann, und eine Frau die mehr Männern zugesprochenen Eigenschaften. Wie schon philosophisch und anthropologisch bei ihr angelegt war, z. B. im Gegensatz zu Husserls oder Diltheys Vorstellungen über die Frau, sah sie, wahrscheinlich von ihrem jüdischen Erbe her, die Frau als völlig gleichwertig gegenüber dem Mann, ähnlich wie Teresa von Avila.

Es ist klar, auch heute, z. B. im Islam, gibt es oft sehr anerkannte Frauen, besonders im wirtschaftlichen Bereich. Was im 19. Jh. erwacht, ist das Bewusstsein, dass Ausnahmesituationen nicht genügen, dass alle Menschen, auch alle Frauen, die gleichen Rechte haben.

Als Edith Stein als Studentin einer Gruppe von Frauen beitrat, die politisch dafür eintraten, dass Frauen endlich das gleiche Wahlrecht zugestanden wird wie den Männern, stellte Edith Stein fest, dass dieser Gruppe mehr Sozialistinnen angehörten als Christinnen oder gebildete Frauen aus dem Bürgertum. Das stellte sie einfach als Tatsache fest.

Edith Stein hat sehr früh erkannt, dass Frauen genau so einen eigenen Beruf haben sollen wie Männer. Als Edith Stein, etwas verblüfft über Ihre Berufung in einen Gebetsorden, den Karmel, feststellt, nie hätte sie als Frau auf ihren Beruf verzichtet, nur für den Karmel, ist das auch cum grano salis zu nehmen. Nirgends wurde sie so stark von der Philosophie heimgeholt. Denken wir an ihre große Ontologie „Endliches und Ewiges Sein", an ihre Studien über Dionysius den Areopagiten oder Johannes vom Kreuz. Das war reine Berufsarbeit. Nur hatte man zu ihrer Zeit ein etwas gespaltenes Frauenbild in den kirchlichen Orden, weil man die Spiritualität des Karmel mit dauerndem Beten und Abgeschlossenheit von der Welt sah, im Gegensatz zu den sogenannten tätigen Frauenorden.

Dabei war Teresa von Avila im 16. Jh. schon berufstätig, sie schrieb mehrere Bücher, unzählige Briefe, ließ Häuser umbauen, um für ihre Schwestern kleine Klosterzellen zu errichten. Bei ihren 15 Klostergründungen setzte sie Priorinnen und Novizenmeisterinnen ein, die nach ihr Ähnliches taten wie sie.

Der Konzilspapst Johannes XXIII. sagte, die Kirche muss vom ständischen Denken wegkommen. Das heutige Menschenbild verlangt andere Kommunikationsformen als eine Gesellschaft, die vom Adel geleitet wurde. Darum nahm Teresa von Avila schon im 16. Jh. keine adeligen Frauen auf, sondern wünschte einen von demokratischen Lebensformen geprägten Alltag. Sie wollte nicht „Mutter Gründerin" genannt werden, sondern Schwester. „Ich bin eine von euch" sagte sie.

Edith Stein hat dieses Lebensmodell im 20. Jh. zu leben versucht.

Die Rolle als Pionierin beschreibt W. wie folgt:

„Viel wird zur Zeit Edith Steins von namhaften Schriftstellerinnen und Gelehrten zur Frage der Frauenbildung und der Rolle der Frau geschrieben. In ihrem eigenen Ansatz, sich der Berufung der Frau und ihrer Eigenart von der Phänomenologie anzunähern, kann sich Edith Stein jedoch auf keinerlei wissenschaftliche Vorarbeiten stützen. Sie entwickelt durch phänomenologische Wahrnehmungsfähigkeit, psychologische Menschenkenntnis und religiöse Einsicht eine ganzheitliche Sicht der Frau und ‚gehört damit zu den geisteswissenschaftlichen Wegbereitern […] für bessere Bedingungen und Möglichkeiten der Frau im öffentlichen Leben.'"

W. hält sich hier an die Forschungen von Sabine Düsen und sieht etwas sehr Wesentliches an Edith Stein, was in der heutigen Forschung oft übersehen wird. Edith Stein war Vordenkerin des Zweiten Vatikanischen Konzils. Sie war für demokratisches und entwicklungsgeschichtliches Denken in der Kirche. Ihre Definition über die Kirche ist einmalig, wenn sie sagt: Wie sich zuerst das Volk entwickelt und dann staatliche Formen dazu kommen, so hat nach ihr auch die Kirche die Aufgabe, den Wachstumsprozessen in der Kirche geduldig und lange Zeit zuzusehen, und dann erst kirchenrechtliche Formen zu benennen.

Längst vor dem Konzil hat sie erkannt, dass die Kirche kein Zweiklassensystem aufbauen darf und dass in den Orden das Brüderliche und Schwesterliche überwiegen soll.

In drei großen Hauptteilen gliedert W. alle anstehenden Fragen, die heutige Anthropologie, die heutigen philosophischen Strömungen und Veränderungen, die für Mann und Frau gleicherweise neue Herausforderungen schaffen, oder neue Lebensqualität suchen. Eindrucksvoll ist, wie W. die personale Kraft Edith Steins aufzeigt, auch versucht, ihre philosophische Kompetenz zu deuten, andererseits aber schon zu der Generation gehört, die bei aller Größe eines Menschen die geschichtliche Einordnung vornehmen kann, die Bedürfnisse in einer sich wandeln müssenden Kirche offen und sachlich darlegt.

„Die von Edith Stein postulierte geschlechtsspezifische Eignung für eine bestimmte berufliche Tätigkeit, die nicht nur von radikalfeministischer Seite als unrechtmäßige ‚Arbeitsmarktsegregation' empfunden wird, erfährt heute zunehmend eine deutliche Absage. Zwar geht Stein von einer besonderen auf geschlechtsspezifischen basierenden Merkmalen und Befähigungen aus, dennoch erscheint ihr diese Differenzierung als nicht naturgemäß notwendig." Positiv erwähnt W. die Forschungen von Ulrich Beck in einer Risikogesellschaft, wenn sie ihn zitiert: „Ständisch geprägte Sozialmilieus und klassenkulturelle Lebensformen verblassen. Es entstehen der Tendenz nach individualisierte Existenzformen und Existenzlagen, die die Menschen dazu zwingen, sich selbst, um des eigenen Überlebens willen, zum Zentrum ihrer eigenen Lebensplanungen und Lebensführung zu machen."

Von der Forschung zu bedenken wären Werke wie:

„Studien zur Philosophie von Edith Stein", mit Namen wie Reto Luziu Fetz, Karl Schuhmann, E. W. Orth u. a. Ein ausgezeichnetes Edith-Stein-Symposion an der Universität Eichstätt 1991.

Waltraud Herbstrith, Edith Stein, Theologische Realenzyklopädie, Berlin, New York 2000 In: Band XXXII.

Dies., Erinnere Dich – Vergiss es nicht, Edith Stein – Christlich-Jüdische Perspektiven, Annweiler 1990, Washington 1998.

Dies., Edith Stein – ihr wahres Gesicht? Jüdisches Selbstverständnis – Christliches Engagement – Opfer der Shoa, Berlin 2005.

Elisabeht Gössmann, in: Festschrift für Bachl, Salzburg. Hier hat sie aufgezeigt, dass der Begriff „Mütterlichkeit" von evangelischen Frauen im 19. Jh. extra für gebildete Frauen ausgesagt werden sollte, gegenüber der bis dahin nur literarisch anerkannten „Väterlichkeit". Wahrscheinlich ist Edith Stein davon beeinflusst.

Tübingen Waltraud Herbstrith

Kurzrezensionen

Blumenthal-Barby, Kay: **Ratgeber zur Begleitung Sterbender.** – Baden-Baden: Humboldt Verlag 2006. 128 S., kt € 7,90 ISBN: 3–89994–079–2

Das Sterben, dessen wissenschaftliche Untersuchung zwar in den letzten Jahren zugenommen hat, wird besonders im Bereich der Medizin und der Pflege umgangen und oft nur allzu stiefmütterlich behandelt. Blumenthal-Barby stellt hier eine zu begrüßende Ausnahme dar. Mit diesem kleinen Ratgeber hat der Vf. eine weitere Veröffentlichung zu seinen wichtigen Schriften hinzugefügt. Trotz des begrenzten Umfangs werden die wichtigsten Aspekte der Sterbebegleitung differenziert angesprochen. Als zentral und besonders gelungen kann m. E. das Kap. 3 bezeichnet werden. Der Vf. geht detailliert auf die gegebene Situation im Bereich des Krankenzimmers ein. Welche Bedürfnisse haben Sterbende? Wie gestaltet sich ihr Alltag? Im Vergleich mit anderen Veröffentlichungen zu diesem Themenfeld bleibt dieser Ratgeber nicht im seichten Gewässer und verliert sich auch nicht in schönfärberischen Geschwätz. Die Ausführungen scheinen vielmehr pragmatisch: Wozu lohnt eine Darstellung der „äußeren Bedingungen der Pflege" (55 ff)? Wozu eine Darstellung der notwendigen einfachen Verhaltensweisen beim Kranken? Weil sie entscheidend sind und heute, dies nehme ich momentan wieder nur allzu deutlich war, besonders vom medizinischen Personal immer noch falsch gehandhabt und eingeschätzt werden. Diese Veröffentlichung kann Unsicherheit nehmen und verdeutlichen, dass in der Sterbebegleitung auch die kleinen Zeichen und alltäglichen Handlungen zählen und sie für den Alltag des Sterbenden bezeichnend sind. Al.

Hammond Bammel, Caroline P.: **Der Römerbriefkommentar des Origenes.** Kritische Ausgabe der Übersetzung Rufins. Buch 4–6, zum Druck vorbereitet und gesetzt von H.J. Frede und H. Stanjek. – Freiburg: Herder 1997. 284 S. (Vetus Latina, 33), pb € 85,00 ISBN: 3–451–21944–1. Buch 7–10, aus dem Nachlaß herausgegeben von H. J. Frede und H. Stanjek. – Freiburg: Herder 1998. 452 S. (Vetus Latina, 34), pb € 118,00 ISBN: 3–451–21945–X

Abgesehen von Fragmenten ist der Römerbriefkommentar des Origenes nur in der auf zehn Bücher gekürzten und zusammenfassenden Übersetzung Rufins erhalten. Der 1995 verstorbenen Vf.in. ist es zu danken, dass nunmehr eine vollständige kritische Ausgabe von Rufins Übersetzung vorliegt. Nachdem die Vf.in selbst noch den ersten Bd zu den Büchern 1–3 publizieren konnte, erlebte sie die Herausgabe der beiden anzuzeigenden Bde nicht mehr; diese besorgten H. J. Frede und H. Stanjek. Sie haben es ermöglicht, dass die Frucht einer über dreißigjährigen Forschungstätigkeit der Vf.in zur Überlieferungslage des Werkes der Nachwelt erhalten geblieben ist. Die überaus gründliche und gewissenhafte Arbeit, die bereits den ersten Band auszeichnete, zeigt sich auch hier wieder im umfangreichen textkritischen Apparat, der viele Varianten aufweist und erkennen lässt, wie intensiv sich die Vf.in mit den verschiedenen Handschriften auseinandergesetzt hat. Über die Nennung der für die entsprechenden Textabschnitte verfügbaren Handschriften und Varianten hinaus findet sich ein knapper Kommentar mit Verweisen auf Bibelstellen, andere Texte des Origenes, Sekundärliteratur u. Ä. C. U.

Hoerster, Norbert: **Die Frage nach Gott,** – München: C. H. Beck 2005. 125 S. (Beck'sche Reihe, 1635), kt € 9,90 ISBN: 3–406–52805–8

Der kleine Bd prüft die rationale Stichhaltigkeit der Argumente für (Gottesbeweise, Kap. II-VI) und gegen Gott (Theodizeeproblem, Kap. VII – Auseinandersetzung v. a. mit Kreiner). In der Einleitung formuliert er: „Die Frage nach Gott wird auch durch noch so intensives Nachdenken und Argumentieren nicht zu einer Frage, auf die es eine eindeutige und sichere Antwort gibt." (10) Am Schluss kommt er mit seiner „kompromißlose[n] Denkweise" (Buchrückseite) zum Fazit: „Es gibt *keine* ausreichenden rationalen Gründe, an die Existenz Gottes zu glauben." (114) Das Buch, das verständlich geschrieben ist, eignet sich für alle, die die Argumente gegen den (monotheistischen) Gotteglauben in der Tradition des skeptischen Rationalismus kennen lernen wollen. Zu dieser Tradition gehört freilich auch der Mangel an historischem Bewusstsein und damit der Ausfall der hermeneutischen Reflexion. Diese Argumentationsweise wirkt auf mich seltsam vorkritisch. HGJ

Ioannis Calvini Opera Omnia. Denuo recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata. Auspiciis praesidii conventus internationalis studiis calvinianis fovendis ediderunt B.G. Armstrong et al. Series IV: Scripta didactica et polemica. Vol. 1: **Contre la secte phantastique et furieuse des Libertins qui se nomment spirituelz .... Response à un certain holandois ....** Ed. Mirjam van Veen. – Genf: Droz 2005. 286 S., Ln sFr. 96,00 ISBN: 2–600–00966–3

Unter das Verdikt „Libertinismus" fallen im 16. Jh. verschiedene Positionen und Gruppen, deren genaue Identität nicht leicht auszumachen ist, da wir sie gleichsam nur als „Feindbild" kennen. Johannes Calvin bekämpfte die Libertinisten mit der Schrift „Contre la secte des libertins" (1545) und mit dem „Epistre contre un cordelier" (1547), der uns als zweiter Teil einer erneuten Ausgabe der Schrift von 1545 überliefert ist. Die Einleitung zu diesen Texten in der kritischen Calvin-Ausgabe wirft Licht auf die unter dem Vorwurf des Libertinismus anvisierten Personen (aus dem niederländischen Bereich) und die Entstehungsgeschichte der beiden Schriften, die im Kontext von ähnlichen Streitschriften von Guillaume Farel und Pierre Viret stehen. Da Libertinismusvorwurf und Kritik am Nikodemitentum miteinander verbunden auftauchen, lag es nahe, im selben Bd eine weitere polemische Schrift Calvins, die „Response à un certain Holandois" (Dirck Volckertsz Coornhert) von 1562, zu edieren. E.-M. F.

Kaiser, Otto: **Jenseits des Nihilismus.** Christliche Existenz nach der Postmoderne – Stuttgart: Radius 2004. 116 S., geb. € 18,00 ISBN: 3–87173–292–3

Die Frage nach den Möglichkeiten eines gelingenden Lebens, die im vorliegenden Buch verhandelt wird, erhält im Zeitalter gestiegener Kontingenz neues Gewicht. Schon der Antike war bekannt, dass *Glück* kein Zustand ist, der sich etwa durch den Besitz bestimmter Güter herstellen lässt – eine Erfahrung, die gegenwärtig wieder besonders diejenigen Menschen machen, welche sich in individualisierten, wiewohl ‚nihilistischen', d. h. von Leistung und Konsum bestimmten sozialen Räumen bewegen. Eines steht dem Glücklichsein heute ganz offensichtlich im Weg: die strukturell erzwungene Einsamkeit. Wer nach Heilung sucht, weiß, dass etwa die nietzscheanische Weisung eines ästhetisch befreiten Individualismus keine tragfähige, weil Übermenschliches abfordernde Lebensstrategie bietet. Was wir heute brauchen, ist etwas ganz anderes: „Treue Liebe und feste Freundschaft bewirken das höchste Glück" (70). Als Einsame sind wir auf jenen anderen angewiesen, der uns – auch dies ist bereits antikes Erfahrungsgut – als echter Freund beisteht und uns aus den empfundenen Nöten erlöst; letztendlich wird er damit gar zum Vertreter eines barmherzig handelnden Gottes, der jedem Menschen unbedingtes Angenommensein zusagt.

Der Vf. macht auf eine grundlegende Ambivalenz unserer Kultur aufmerksam, muss den vielen Menschen, die darunter leiden, allerdings konkretere Antworten schuldig bleiben. Auch dies scheint ein Signum der Gegenwart zu sein. Kr.

Schymiczek, Regina E. G.: **Höllenbrut und Himmelswächter.** Mittelalterliche Wasserspeier an Kirchen und Kathedralen. – Regensburg: Schnell und Steiner 2006. 136 S., geb. € 29,90 ISBN: 3–7954–1807–0

Wasserspeier verhalten sich gegenüber wissenschaftlichen Deutungen bekanntermaßen recht widerborstig. Daher ist die zur Verfügung stehende (ernstzunehmende) Literatur entsprechend schütter (im angelsächsischen Sprachraum weniger als im deutschen), die Lage wird aber zumindest im eher dokumentarischen Bereich stetig besser (die Autorin über den Kölner Dom; Birgit Frener über den Regensburger; Heike Mittmann über das Freiburger Münster; Birgit Bergander und Marcellus Kaiser über das Ulmer [19. Jh.]). Ursache sind einmal die hohen Verluste im Bereich dieser der Verwitterung äußerst stark ausgesetzten Marginalkunst, aber auch die Diversität der Formen und Motive und deren offensichtliche ikonographische Ferne von den übrigen Kunstgattungen.

Der anzuzeigende Bd präsentiert exemplarisch in Abbildungen und Beschreibungen mittelalterliche Wasserspeier in Deutschland, die nach Haupttypen geordnet werden: Tiere, ‚Fabel-' bzw. Hybridwesen, Menschen. Zu den einzelnen Typen und deren Untergruppen werden stets Charakteristika der Darstellung genannt und aus verschiedenen Bereichen (kirchliche Lehre, Volksglauben, Mythologie) Deutungsansätze zu formulieren versucht, wobei sich freilich keine klare Linie erkennen lässt – wahrscheinlich liegt das am Forschungsgegenstand. Der Bd kann somit als ein erster Formenüberblick seine Dienste leisten.

Einigermaßen ärgerlich sind die nicht wenigen unscharfen und ISO-gekörnten Fotos in diesem Buch. Wenn nicht Hebebühnen oder Einrüstungen zur Verfügung stehen, muss man auf Wasserspeiersafari nun einmal adäquate Brennweiten im Gepäck haben. Jo. B.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

Biblica Vol. 87 Fasc. 4, hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 2006. 600 S., € 50,00 pro Jahr ISSN 0006–0887: 457–476: Parker, V. L.: Judas Maccabaeus' Campaigns against Timothy; 477–492: Körting, C.: Sach 5,5–11 – Die Unrechtmäßigkeit wird an ihren Ort verwiesen; 493–510: Pitta, A: Il „discorso del pazzo" o periautologia immoderate? Analisi retorico-letteraria di 2 Cor 11,1–12,18; 511–515: Gignilliat, M. S.: Working Together with Whom? Text-Critical, Contextual, and Theological Analysis of συνεργει in Romans 8,28; 516–522: den Dulk, M.: The Promises to the Conquerors in the Book of Revelation; 523–525: Martin, M.: A Note on the Two Endings of John; 526–530: Riecker, S.: Ein theologischer Ansatz zum Verständnis der Altarnaunotizen der Genesis; 531–541: Assis, E.: Haggai: Structure and Meanings.

Egger, Klaus: Credo. Impulse für ein Leben aus dem Glaubensbekenntnis. – Innsbruck: Tyrolia 2006. 143 S., kt € 14,90 ISBN 3–7022–2742–3/ 978–3–7022–2742–5.

Europäische Union. Erwartungen – Befürchtungen, hg. v. Bernhard Mensen SVD. – Nettetal: Steyler Verlag 2005. 110 S. (Akademie Völker und Kulturen St. Augustin, 29.), kt Euro 14,90 ISBN 3–8050–0538–5 / 978–3–8050–0538–8 ISSN: 0930–9209: 9–22: Theising, J.: Die EU als Wertegemeinschaft; 23–42: Fastenrath, U.: Wie wird die EU regiert?; 43–58: Teufel, E.: Europa eine bessere Verfassung bringen; 59–72: Jaschinski, S.: Finanzielle Probleme der EU; 73–82: Walter, N.: Wirtschaftsprobleme der EU; 83–95:Link. W.: Die Rolle Europas im Wettstreit der Weltmächte.

Kistner, Peter: Glaubenspluralität – Glaubenswahrheit. Zur Frage eines theologischen Wahrheitskriteriums. – Berlin: Lit 2006. 244 S. (Theologie, 80), br. € 24,90 ISBN 3–8258–9702–8.

Lubac, Henri de: Mémoire sur l'occasion de mes écrits. – Paris: Cerf 2006. 506 S. (Œuvres completes, XXXIII) pb € 44,00 ISBN: 2–204–07916–2.

Martini, Carlo Maria: Mein Leben.. – Freiburg i. Br.: Neue Stadt 2007. 92 S. kt € 10,90 ISBN 978–3-87996–693–6.

Maxwell, David: African Gifts of the Spirit. Pentecostalism & the Rise of a Zimbabwean Transnational Religious Movement. – Oxford: James Currey / Harare: Weaver Press / Athens, OH: Ohio University Press 2006. £ 18,95 (Paper) / £ 50,00 (Cloth) ISBN 0–85255–966–6 / 0–8214–1738-X

Schmidt, Ricarda: Wenn mehrere Künste im Spiel sind. Intermedialität bei E. T. A. Hoffmann. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006. 221 S., geb. € 39,90 ISBN 3–525–20848–0.

Theologie der Gegenwart 49, 4/2006, hg. v. der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2006. € 30,00 pro Jahr. ISSN: 0342–1457: 242–255: Merks, K.-W.: Ethik und Politik. Aspekte eines Paradigmenwechsels; 256–266: Halter, H.: Ethikberatung der Politik in der Schweiz aus kirchlicher Perspektive; 267–276: Hossfeld, F.-L.: Glaube und Alter; 277–279: Pilvousek, J.: Die vergessene Synode? Anmerkungen zur Rezeption der Pastoralsynode der Jurisdiktionsgebiete (1973–1975) in der DDR; 280–286: Friemel, F. G.: Erinnerung an die Beziehung Johann Michael Sailers zur Allgäuer Erweckungsbewegung und zu Johannes Ev. Goßner; 287–297: Fürst, G.: Die katholische Kirche und die Anfragen der Biotechnologie. Zwischen dem technisch Machbaren und dem Prinzip der Verantwortung.

Zeitschrift für katholische Theologie 128 (2006) Heft 4, hg. v. d. Professoren SJ der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 2006, kt € 20,00 / 75,00 pro Jahr ISSN: 0044–2895: 361–388:Rahner, J.: „... et fiat ‚Design'"; 389–406: Gangl SJ, P.: „Gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört"; 407–430: Söding, Th.: Der biblische Kanon; 431–450: Körner, K.H.: Wie handelt Gott durch die Sakramente?

Bibelwissenschaft

Kessler, Rainer: Gotteserdung. Beiträge zur Hermeneutik und Exegese der Hebräischen Bibel. – Stuttgart: Kohlhammer 2006. 246 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Neunte Folge Heft 10 (der ganzen Sammlung Heft 170), kt € 39,80 ISBN 3–17–019332–5/ 978–3–17–019332–1.

Qumran – Bibelwissenschaften – Antike Judaistik, hg. v. Ulrich Dahmen / Hartmut Stegemann / Günter Stemberger. – Paderborn: Bonifatius 2006. 119 S. (Einblicke. Ergebnisse – Berichte – Reflexionen aus Tagungen der Katholischen Akademie Schwerte, 9), kt € 14,90 ISBN-10: 3–89710–347–8 / ISBN13: 978–3–89710–347–4: 11–29: Fabry, H-J.: Die Handschriften vom Toten Meer und ihre Bedeutung für den Text der Hebräischen Bibel; 33–65: Frey, J.: Zur Bedeutung der Qumran-Funde für das Verständnis des Neuen Testaments; 67–87: Lichtenberger, H.: Messiasvorstellungen in Qumran und die neutestamentliche Christologie; 91–100: Schwartz, D.: Die Bedeutung der Qumranschriften für das Verständnis des antiken Judentums; 101–118: Stemberger, G.: Die Frage nach einem „mainstream Judaism" in der Spätzeit des Zweiten Tempels.

Schneemelcher, Wilhelm Peter: Zwischen Apokalyptik und Gnosis. Untersuchungen zu gnostischen Apokalypsen aus Nag Hammadi. – Bonn: Borengässer 2006. 158 S., geb. € 23,50 ISBN 3–923946–73–2.

Waddell, Robby: The Spirit of the book of Revelation. – Blandford: Deo 2006. 226 S. (Journal of Pentecostal Theology Supplement Series, 30), kt € 19,95 ISBN 90–5854–030–8.

Altes Testament

Staszak, Martin: Die Asylstädte im Alten Testament. Realität und Fiktivität eines Rechtsinstituts. – Wiesbaden: Harrassowitz 2006. 372 S. (Ägypten und Altes Testament, 65), pb. € 78,00 ISBN 978–3–447–05402–7

Neues Testament

Bauckham, Richard: La théologie de l'Apocalypse. – Paris: Cerf 2006. 199 S., pb € 26,00 ISBN 2–204–08120–5 / ISSN 0761–4330

Berger, Klaus: Evangelium unseres Herrn Jesus Christus. Meditationen zu den Sonntagsevangelien. – Freiburg i. Br.: Herder 2006. 315 S. (Lesejahr C), geb. € 19,90 ISBN 978–3–451–29242–2.

Bovon, François: The Last Days of Jesus. – Louisville / London: Westminster John Knox Press 2006. 101 S. pb. $ 17,95 ISBN13 978–0–664–23007–4 / ISBN10 0–664–23007–5

Devillers, Luc: La saga de Siloé. Jésu et la fête des Tentes (Jean 7,1–10,21). – Paris : Cerf 2005. 224 S. (Lire la Bible, 143), pb € 17,00 ISBN 2–204–07932–4

Holzbach, Mathis-Christian: Plutarch: Galba-Otho und die Apostelgeschichte – ein Gattungsvergleich. – Berlin: Lit 2006. 321 S. (Religion und Biographie, 14), kt € 29,90 ISBN 3–8258–9603–X.

Löning, Karl: Das Geschichtswerk des Lukas. Bd 2. Der Weg Jesu. – Stuttgart: Kohlhammer 2006. 272 S. (Urban Taschenbücher, 456), kt € 22,00 ISBN 3–17–013122–2/978–3–17–013122–4.

Malzoni, Cláudio Vianney: Jesus: Messias e vivificador do mundo. Jo 4,1–42 na Natiga Tradição Siríaca. – Paris: J. Gabalda et C^{ie} Éditeurs 2005. 546 S., pb € 75,00 ISBN: 2–85021–162–X.

Schenke, Ludger: Das Markusevangelium. Literarische Eigenart –Text und Kommentierung. – Stuttgart: Kohlhammer 2005. 357 S., pb € 32,00 ISBN: 3–17–018938–7.

Watson, Duane F.: The Rhetoric of the New Testament. A Bibliographic Survey. – Brandford: Deo 2006. 182 S. (Tools for Biblical Study series, 8), kt € 24,95 ISBN 90–5854–028–6.

Dogmatik

Boss, Günther: Verlust der Natur. Studien zum theologischen Naturverständnis bei Karl Rahner und Wolfhart Pannenberg. – Innsbruck / Wien: Tyrolia 2006. 372 S. (Innsbrucker Theologische Studien, 74), kt € 36,00 ISBN 3–7022–2799–7 / 978–3–7022–2799–9.

Daub, Hans Friedrich: Die Stellvertretung Jesu Christi. Ein Aspekt des Gott-Mensch-Verhältnisses bei Dietrich Bonhoeffer. – Berlin: Lit 2006. 621 S. (Theologie), brosch. € 39,90 ISBN 3–8258–8463–5.

Gockel, Matthias: Barth and Schleiermacher on the Doctrine of Election. A Systematic-Theological Comparison. – New York: Oxford University Press 2006. VIII / 229 S., geb. £ 45,00 ISBN 0–19–920322–9.

Wer ist Gott? Unser Glaube an den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist, hg. v. Rolf Hille. – Wuppertal: Bockhaus 2007. 127 S., pb € 9,95 ISBN: 978–3–417–29105–6. 7–8: Hille, R.: Vorwort. 9–21: Hahn, E.: Der dreieinige Gott – Zentrum christlichen Glaubens, Lebens und Lehrens. 23–47: Hille, R.: Gottes Dreieinigkeit –Reichtum und Tiefe der Erkenntnis Gottes. 49–82: Recherger, U.: Trinität Biblische Perspektiven. 83–105: Kern, S.: Der dreieinige Gott in Verkündigung und Unterricht. 107–122: Sons, R.: Die Bedeutung des trinitarischen Bekenntnisses für das geistliche Leben.

Metz, Johann Baptist: Armut im Geiste. Passion und Passionen. – Münster: Aschendorff 2007. 78 S., kt € 8,80 ISBN 3–402–00244–2/ 978–3–402–00244–5.

O'Collins, Gerald SJ: Jesus Our Redeemer. A Christian Approach to Salvation. – New York 2007. X / 280 S., geb. £ 55,00 ISBN 0–19–920312–1.

Raming, Ida: Gleichrangig in Christus anstatt: Ausschluss von Frauen „im Namen Gottes". Zur Rezeption und Interpretation von Gal 3,27f in vatikanischen Dokumenten. – Berlin 2006. 108 S. (Theologische Plädoyers, 1), pb. € 10,00 ISBN 3–8258–9706–0

Scola, Angelo: Das Hochzeitliche Geheimnis. – Einsiedeln / Freiburg: Johannes 2006. 554 S. (Theologia Romainica, XXVII), geb. € 34,00 ISBN: 13 978–3–89411–395–7 / ISBN10 3–89411–395–2

Vorgrimler, Herbert: Und das ewige Leben. Amen. Christliche Hoffnung über den Tod hinaus. – Münster: Aschendorff 2007. 96 S., kt € 9,80 ISBN: 3–402–00228–0 / 978–3–402–00228–5.

Fundamentaltheologie

Missing God? Cultural Amnesia and Political Theology, hg.v. John K. Downey, Jürgen Manemann, Stefen T. Ostovich – Berlin: Lit 2006. VI / 183 S. (Religion-Geschichte-Gesellschaft, 30). pb. € 19,90 ISBN: 3–8258–7651–9 / 987–3–8258–7651–7. 1–3 : Downey, J. K. / Ostovich, St. T.: Introduction – Missing God? Doing Political Theology; 5–10: Metz, J. B.: Under the Spell of Cultural Amnesia? An Example from Europe and Its Consequences; 12–18: Peters, T. R.: Johann Paptist Metz – Theology of the Missing God. 19–33: Manemann, J.: Abandoned by God? Reflections on the Margins of Theo-

logy. 36–58: Morrill SJ, B. T.: Reading Texts of Terror: Mystical Imagination and Political Conviction. 59–78: Copeland, M. Sh.: Knowing Christ crucified: Dark Wisdom from the Slaves; 79–92: Vento, J. M.: Not in Vain: Metz' Memoria Passions and Violence against Women. 93–101: Ostovich. St. T. : Melancholy History. 104–124: Lamb, M. L.: Modern Liberalism, Authority and Authoritarianism. Political Theology against Deceptive Modern Categories. 125–138: Downey J. K.: Can we Talk? Globalization, Human Rights, And Political Theology. 139–158: Ashley, J. M.: Environmental Concern and the „New Political Theology". 159–168: Reikerstorfer, J.: What Price God-Talk? A Theological-Politiocal Assessment. 169–183: Appendix.

Papon, Louis-Georges: L'incidence de la vérité chez Thèrese de Lisieux. L'épreuve spirituelle du savoir et son enseignement pour la psychanalyse. – Paris: Cerf 2006. 245 S. (Catholicisme, psychanalyse), pb € 23,00 ISBN: 2–204–07983–9.

Stinglhammer, Hermann: Libertas semper bona. Gottesgedanke und menschliche Freiheit bei Gabriel Biel. Ein Beitrag zur christlichen Legitimität der Neuzeit. – Winzer: tre fiume 2006. VII / 277 S. geb. € 34,90 ISBN 3–933047–97–8.

Willeke, Michaela: Lev Šestov: Unterwegs vom Nichts durch das Sein zur Fülle. Russisch-jüdische Wegmarken zu Philosophie und Religion. – Berlin: Lit 2006. 345 S. (Religion – Geschichte – Gesellschaft, 37), brosch. € 29,90 ISBN 3–8258–9012–0.

Kirchengeschichte

Gropper, Johannes: Briefwechsel II 1547–1559. – Münster: Aschendorff 2006. XXIX / 828 S. (Corpus Catholicorum, 44), pb € 93,00 ISBN 3–402–03458–1

Zum 90. Gedenkjahr des Völkermords an den Armeniern 1915–2005. Stimmen aus Deutschland. Antworten, Aufsätze, Essays, Reden, armenische Augenzeugengberichte, hg. v. Ischchan Tschiftdschjan. – O.O. 2005. 417 S., pb. ISBN: 3–00–017182–7: 11–14: Aram I: Geleitwort; 15–25: Tschiftdschjan, I.: Einleitung; 27–146: von Aretin, O. / Barth, G. / Biermann, F. / Dullstein, M. / Gafga, H. / Giordano, R. / Goltz, H. / Grunow, Chr. / Gust, W. / Hecker, P. / Hilsenrath, E. / Holtz, H. / Jacoby, V. / Kässmann, M. / Klingner, D. / Kühn, U. / Latchinian, A. / Lepsius, M. R. / Lodemann, J. / Löffler, P. / Moltmann, J. / Nelskamp, M. / Nowak, D. / Pannenberg, W. / Preissler, H. / Raiser, K. / Reinhardt, W. / Richter, M. / Ritter, A. M. / Ritter, R.-P. / Rohloff, W. / Sanders, W. / Tamcke, M. / Wagner, W. / Wehler, H.-U. / Weltecke, D. / Wilzki, H.: Antworten; 149–157: Kaiser, H.: Aspekte eines Völkermordes; 158–166: Schmuhl, H.-W.: Deutschland, Armenien und die Türkei. Anregungen zu einem kritischen Trialog unter Historikern; 167–176: Luchterhandt, O.: Die Feststellung des Völkermordes an den Armeniern – kein „Historikerstreit", sondern Sache und Aufgabe des Juristen; 177–195: Schulz-Goldstein, E.: Das Tabu als Basis paranoider Phantasmen in der türksichen Scham; 196–201: Schaller, D. J.: Der Völkermord an den Armeniern und der Holocaust – Grenzen und Möglichkeiten des Vergleichs; 202–214: Meggle, G.: Was gehen uns die Armenier an? Der Völkermord an den Armeniern – unser Schweigen; 217–232: Hofmann, T.: Den stimmlos Gemachten eine Stimme geben; 233–236: Benz, W.: Verweigerte Erinnerung. Zur Aktualität des Völkermordes an den Armeniern; 237–242: Just, W.-D.: Von der schweren Last der Geschichte. Bericht von den Erfahrungen einer Evangelischen Akademie bei der Aufarbeitung des Völkermordes an den Armeniern; 243–248: Latchinian, A.: Der deutsche DichterArmin T. Wegner – ein besonders mutiger Zeitzeuge des Armenischen Völkermordes; 249–261: Gospert, J.: „Sonne der Gerechtigkeit, Strahl des Segens, umsorgter Wunsch ..." Gedanken zum Film „Ararat" von Antom Egoyan; 262–267: von Voss, H.: „Niemand kann aus der Geschichte seines Volkes austreten" (Jean Améry); 268–274: Mangelsen, J.: Rote Wollmützen in Amassia; 275–280: Oesterle, K.: Mein Armenien. Eine Erinnerung; 281–283: Reichelt, B.: Gegen den augenblick des Zorns; 287–292: Huber, W.: „Porträt einer Hoffnung. Die Armenier" Vorstellung des Buchs von Huberta v. Voss; 293–297: Donat, H.: Wunden der Vergangenheit – Zeichen für die Zukunft; 301–305: Indschearabjan, P: Martyrium der Kinder; 306f.: Baljan, H.: Stark wie der Tod; 308–319: Theotig: Golgatha. Das katastrophale Jahr der türkisch-armenischen Geistlichen und ihrer Herde (Die Neu-Ghewontiden); 320–328: Balakjan, A. K.: Der Plan, die Armenier in der Türkei zu vernichten; 329–341: Chrajan, G.: Auf dem Weg des Blutes; 342–369: Faradschjan, K.: Erzählungen aus einem wahren Leben; 373–417: Anhang.

Liturgiewissenschaft

Cornehl, Peter: Der Evangelische Gottesdienst – Biblische Kontur und neuzeitliche Wirklichkeit. Bd. 1: Theologischer Rahmen und biblische Grundlagen. – Stuttgart: Kohlhammer 2006. 344 S., kt € 24,00 ISBN 3–17–0179697–9 / 978–3–17–0179697–1.

Kunzler, Michael: Christus ist unter uns. Einführung in Geist und Gestalt der byzantinischen Liturgie. – München: Paulinus 2006. 358 S. (Sophia. Quellen östlicher Theologie, 34), kt € 24,90 ISBN 3–7902–1458–2.

Moraltheologie

Ethische Fragen heute, hg. v. Bernhard Mensen SVD. – Nettetal: Steyler Verlag 2005. 126 S. (Akademie Völker und Kulturen St. Augustin, 28), kt € 14,80 ISBN 3–8050–0531–8 ISSN: 0930–9209: 9–24: Schockenhoff, E.: Wie frei ist der Mensch? Zum Dialog zwischen Hirnforschung und theologischer Ethik; 25–48: Lob-Hüdepohl, A.: Sittliche Normen und ihre Begründung heute; 49–62: Ockenfels OP, W.: Wirtschaft zwischen Macht und Ethik; 63–72: Hengsbach SJ, F.: Gleichheit – eine erste Vermutung der sozialen Gerechtigkeit; 73–92: Schuster, J.: Der Schutz des menschlichen Lebens an seinem Anfang; 93–110: Zimmermann-Acklin, M.: Menschenwürdig sterben. Ethische Fragen am Lebensende.

Ebeling, Klaus: Militär und Ethik. Moral- und militärische Reflexionen zum Selbstverständnis der Bundeswehr. – Stuttgart: Kohlhammer 2006. 90 S. (Beiträge zur Friedensethik, 41), kt € 18,00 ISBN 3–17–019733–9 / 987–3–17–019733–6.

Justenhoven, Heinz-Gerhard: Internationale Schiedsgerichtsbarkeit. Ethische Norm und Rechtswirklichkeit. – Stuttgart: Kohlhammer 2006. 302 S. (Theologie und Frieden, 30), geb. € 29,80 ISBN 3–17–019529–8 / 978–3–17–019529–5

Philosophie

Gire, Pierre: Maître Eckhart et la métaphysique de l'Exode. – Paris: Cerf 2006. 420 S. (Patrimoines christianisme), pb € 45,00 ISBN:

Ricœur, Paul: Das Böse. Eine Herausforderung für Philosophie und Theologie. – Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2006. 61 S., kt € 11,80 ISBN 3–290–17401–8.

Jesus bei den Philosophen. Blicke von außen bei Kant, Hegel, Nietzsche, Camus, Bloch und anderen, hg. v. Ulrich Sonderfeld. – Berlin: Lit 2006.162 S. (Einführungen Philosophie, 7), pb € 17,90 ISBN: 3–8258–9245–X. 1–2: Einleitung; 3–8: Rousseau, J.-J.: Jesus, die Stimme höchster natürlicher Weisheit; 9–18: Kant, I.: Jesus, die personifizierte Guten; 19–28: Schleiermacher, F.: Jesus vermittelt das sehnsuchtsvolle Endliche mit dem Universum; 29–44: Hegel, G. W. F.: Christus hat die ewige Geschichte des Geistes gezeigt; 45–56: Schopenhauer, A.: Jesus Christus, die Personifikation der Verneinung des Willens zum Leben; 57–64: Feuerbach, L.: Christus, die Erfüllung aller Bitten des Gemütes, die Identität von Herz und Phantasie; 65–80: Mill, J. S.: Religion unter dem Nützlichkeitskalkül – Jesus ein außerordentlicher Genius und Reformator; 81–91: Nietzsche, F.: Jesus, der décadent und heilige Anarchist; 94–99: Spengler, O.: Jesus und Pilatus – zwei Welten treffen einander; 101–116: Scheler, M.: Das Wesensgesetz Jesu: der ursprünglich Heilige; 117–127: Whitehead, A. N.: Jesus, ein inspirierter Augenblick der Evolution; 129–142: Bloch, E.: Jesus, das aufgedeckte Angesicht unserer guten Sache; 143–150: Camus, A.: Jesus verkörpert die Absurdität des menschlichen Daseins; 151–162: Jaspers, K.: Jesus, ein maßgebender Mensch.

Troeltsch, Ernst: Fünf Vorträge zu Religion und Geschichtsphilosophie für England und Schottland. Der Historismus und seine Überwindung (1924) / Christian Thought. Its History and Applicaiton (1923). Ernst Troeltsch. Kritische Gesamtausgabe, 17. hg. v. Gangolf Hübinger in Zusammenarbeit mit Andreas Terwey – Berlin: Walter de Gruyter 2006. 268 S., geb. € 128,00 ISBN 3–11–018232–7 / 978–3–11–018232–3.

Pastoraltheologie und Religionspädagogik

Derenthal, Birgitta: Medienverantwortung in christlicher Perspektive. Ein Beitrag zu einer praktisch-theologischen Medienethik. – Berlin: Lit 2006. 244 S. (Theologie und Praxis, 29), brosch. € 24,90 ISBN 3–8258–9409–6.

Schmitz, Stefan: Religion vermitteln. Theologische Orientierungen zur Qualitätssicherung des Religionsunterrichts. – Münster: Lit 2004. 459 S. (Theologie, 55), brosch. € 29,90 ISBN 3–8258–6988–1.

Religionswissenschaft

Mailahn, Klaus: Der Fuchs in Glaube und Mythos. – Berlin, Lit 2006. 448 S. (Religionswissenschaft, 11), pb € 49,90 ISBN 3–8258–9483–5.

Scheele, Paul-Werner: Unser Vater. Gebete aus allen Religionen und Regionen. – Paderborn / München / Wien / Zürich 2006. 374 S., pb. € 12,90 ISBN13 978–3–506–75733–3 / ISBN10 3–506–75733–4.

Theologische Frauenforschung

Mannsbilder. Kritische Männerforschung und theologische Frauenforschung im Gespräch. hg. v. Marie-Theres Wacker / Stefanie Rieger-Goertz. – Berlin: Lit 2006. 389 S., br. € 24,90 ISBN 3–8258–9267–0: 21–42: Meuser, M.: Moderne Männlichkeit? Kontinuitäten, Herausforderungen und Wandel männlicher Lebenslagen; 43–64: Volz, R.: Studie: Männer im Aufbruch. Männliche Identitäten, Rollenbilder und Geschlechterverhältnisse; 65–92: Ebach, J.: Elija. Ein biblisches Mannsbild; 93–114: Wacker, M.-Th.: Wann ist der Mann ein Mann? Oder: Geschlechterdisput vom Paradiese her;115–134: Weiss-Flache, M.: Männerleben zwischen Gnade und Ungnade. Grundlagen und Perspektiven einer befreienden Männerpastoral; 135–158: Söderblum, K. / Brinkschröder, M.: Andere Anrufungen. Lesbische und schwule Theologie im Dialog; 159–178: Früchtl, J.: ‚... und räche und vergib unsere Schuld' Negative Theologie und patriarchaler Feminismus bei Clint Eastwood: 179–200: Rieger-Ladich, M.: Militärische Initiationsriten, männliche Identität und symbolische Gewalt: Auf Spurensuche in James Salters „Verbrannte Tage"; 201–222: Rieger-Goertz, S.: Wie man Mädchen und Jungen bildet. Über die Praxis im Kindergarten und im

Übergang zur Grundschule; 223–236: Springer, B. / Schütz, M.: „Ein Fall für zwei" Die Zweiverbandlichkeit der J-GCL als Chance für Geschlechtergerechtigkeit; 237–246: Hofer, M.: Glauben Männer anders?; 247–268: Prömper, H.: Vom vergessenen Geschlecht zur Männerbildung. Männer in der kirchlichen Erwachsenenbildung; 269–284: Gentner, U.: Männliches und Weibliches in Balance?! Gendertrainings – Erfahrungen, Herausforderungen, Benefit; 285–298: Ruffing, A.: Ermutigung zum Mannsein. Männerbild und Männerarbeit in der Sicht der bischöflichen Richtlinien für die Männerseelsorge; 299–318: Ulonska, H.: Sexualisierte Gewalt im Kontext kritischer Priester- und Pfarrerforschung; 319–344: Schnabel, Ch. / Lehner, E.: Perspektiven für eine geschlechterbewusste Theologie. Bündelung und Ausblick.

Missionswissenschaft

Rivinius, Karl Josef SVD: Bischof J. B. Anzer im Spiegel seiner Briefe an Magdalene Leitner. Ein Beitrag zur Steyler Frömmigkeitsgeschichte. – Nettetal: Steyler 2006. 256 S. (Studia Instituti Missiologici SVD, 88), pb € 24,80 ISBN: 78–3–8050–0537–1

Sozialwissenschaft

Armut und Ungerechtigkeit. Krisenzeichen der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung weltweit. Vienna International Christian-Islamic Round Table, Wien, 3. bis 6. Juli 2004, hg. v. Andreas Bsteh / Tahir Mahmood. – Mödling: St. Gabriel 2006. 233 S. pb € 15,40 ISBN: 3–85264–606–5. 7–9: Bsteh, A. / Mahmood, T.: Vorwort; 11–26: Khidoyatov, G. A.: Ungerechtigkeit und Armut auf der ebene der Weltpoltik; 27–41: Gabriel, I.: Die verschiedenen Gesichter der Armut; 43–52: Mirdamadi, S. A.: Armut und Gerechtigkeit – Von Gerechtigkeit zu Ungerechtikeit; 53–64: Ott, H.: Geistliche Aspekte eines globalen politischen Ringens; 65–81: Iqbal, N.: Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung als Folgen extremer Armut und Ungerechtigkeit; 83–98: Potz, R.: Die Globalisierung sozial gerechter Strukturen als Herausforderung an die Religionsgemeinschaften; 99–127: Belarbi, A.: Bildung und globales Lernen – eine Herausforderung an Armut und Ungerechtigkeit; 129–129: Khodr, G.: Armut und Ungerechtigkeit. Eine gesellschaftliche Herausforderung im Bereich der Minderheitenfarge; 131–163: Mahmood, S. S.: Armut und Ungerechtigkeit – alarmierende Zeichen der weltweiten Gegenwartskrise unserer Gesellschaft; 165–188: Marboe, I.: Die Rolle nichtstaatlicher Akteure bei der Bekämpfung von Armut und Ungerechhtigkeit auf internationaler Ebene; 189–207: Mahmood, T.: Vorurteile als Brutstätte von Unrecht. Zur misslichen Lage der Minderheiten in der weltweiten Moderne; 209–226: Khoury, A. Th.: Ungerecht sind wir, wenn wir uns selbst und den Anderen etwas schuldig bleiben.

Kann Krieg erlaubt sein? Eine Quellensammlung zur politischen Ethik der Spanischen Spätscholastik, hg.v. Heinz-Gerhard Justenhoven / Joachim Stüben. – Stuttgart: Kohlhammer 2006. 547 S. (Theologie und Frieden, 27), geb. € 40,00 ISBN: 978–3–17–018324–7. 9–10: Justenhoven, H.-G.: Vorwort; 11–53: Scattola, M.: Konflikt und Erfahrung. Über den Kriegsgedanken im Horizont frühneuzeitlichen Wissens. 54–77: Stüben, J.: Die Kriegsethik der spanischen Spätscholastik anhand ausgewählter Quellen. 78–343: Quellen zur Bellum-iustum-Lehre in der frühen Neuzeit (lat. / dt.). 344–439: Anhang 1: Wichtige Referenztexte (lat. / dt.). 441–547: Anhang 2: Verzeichnisse, Anmerkungen, Register.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Edmund Arens, Gibraltarstr. 3, CH-6000 Luzern 7;
Prof. Dr. Knut Backhaus, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, D-93080 Pentling;
Dr. Robert Jan Berg, Amselstr. 57, D-48565 Steinfurt;
Dr. Stefan Böntert, Silbergraben 4, 99097 Erfurt;
Prof. Dr. Christoph Böttigheimer, Pater-Philipp-Jeningen Platz 6, D-85072 Eichstätt;
Prof. Dr. Ernst Dassmann, Herzogsfreudenweg 29, D-53125 Bonn-Röttgen;
Dr. Roland Deines Deines, 60 Shaw Road, Chilwell GB-Nottingham NG9 6RS;
Prof. Dr. Ernst Feil, Grubenweg 13, D-82205 Gilching;
Prof. Dr. Hubert Frankemölle, Helmarshauser Weg 2, D-33098 Paderborn;
Prof. Dr. Klaus Ganzer, Gärtnerweg 38, D-86825 Bad Wörishofen;
Prof. Dr. Manfred Gerwing, Habichtstr. 60, D-48683 Ahaus;
Sr. Waltraud Herbstrith, Neckarhalde 64, D-72070 Tübingen;
Prof. Dr. William J. Hoye, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Dr. Tobias Kläden, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Prof. Dr. Dr. habil. Manfred Lochbrunner, Kirchstr. 2, 86486 Bonstetten;
Prof. em. Dr. Peter Neuner, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Heiko Overmeyer, Kleihorststr. 14, D-48151 Münster;
Prof. Dr. Konrad Raiser, Zikadenweg 14, D-14055 Berlin;
Prof. Dr. Henning Graf Reventlow, Laerholzstr. 29, D-44801 Bochum;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Hansjörg Schmid, Keidelstr. 10, D-70597 Stuttgart;
Prof. Dr. Gury Schneider-Ludorff, Waldstr. 11, D-D-91564 Neudettelsau;
Prof. Dr. Ehrenfried Schulz, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Klaus von Stosch, Albertus-Magnus-Platz, D-50931 Köln;
Dr. Klaus Unterburger, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster.

Impressum

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

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

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

Verlag und Anzeigen
Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, D-48135 Münster
Bezugspreise: Einzelheft: € 19,90,–/sFr 35,70,
Jahresabonnement: € 109,00/sFr 189,40,
Studentenabonnement: € 87,–/sFr 150,90.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.
Gesamtherstellung: Aschendorff Medien GmbH & Co. KG,
Druckhaus · Münster 2007
Rezensionsexemplare bitte direkt senden an
please send review copies directly to
exemplaires de presse veuillez envoyer directement à
Theologische Revue, Schriftleitung, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster

© 2007 Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, 48135 Münster
Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.
ISSN 0040–568 X