# THEOLOGISCHE REVUE

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

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

**Nummer 3** | **2007** | **103. Jahrgang**

**Gottesglaube hier und heute.** Empirische Erkundung und theologische Herausforderung (Rudolf Englert) Sp. 177

**Allgemeines / Festschriften / Universallexika** . . . . . Sp. 185

Esoterik und Christentum. Religionsgeschichtliche und theologische Perspektiven. Helmut Obst zum 65. Geburtstag, hg. v. Michael Bergunder / Daniel Cyranka (Kurt Meier)

Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments. Festschrift für Erich Zenger, hg. v. Frank-Lothar Hossfeld / Ludger Schwienhorst-Schönberger (Manfred Oeming)

**Exegese AT** . . . . . Sp. 189

Houtman, Cornelis / Spronk, Klaas: Ein Held des Glaubens? Rezeptionsgeschichtliche Studien zu den Simson-Erzählungen (Manfred Görg)

Luciani, Didier: Sainteté et pardon. Vol. I. Structure littéraire du Lévitique. Vol. II. Guide technique (Henning Graf Reventlow)

**Exegese NT** . . . . . Sp. 192

Der Gott Israels im Zeugnis des Neuen Testaments, hg. v. Ulrich Busse (Christian Frevel)

Kealy, Séan P.: The interpretation of the Gospel of Luke. Erster Band: From Apostolic times through the 19th century / Zweiter Band: In the 20th century (Rainer Kampling)

Merklein, Helmut: Der erste Brief an die Korinther. Kapitel 5,1–11

Merklein, Helmut / Gielen, Marlis: Der erste Brief an die Korinther. Kapitel 11,2–16,24 (Andreas Lindemann)

Zeigan, Holger: Aposteltreffen in Jerusalem. Eine forschungsgeschichtliche Studie zu Galater 2,1–10 und den möglichen lukanischen Parallelen (Burkhard Jürgens)

**Kirchengeschichte / Patrologie** . . . . . Sp. 199

Grande, Dieter / Straube, Peter-Paul: Die Synode des Bistums Meißen 1969 bis 1971. Die Antwort einer Ortskirche auf das Zweite Vatikanische Konzil (Klemens Richter)

Le Goff, Jacques: Der Gott des Mittelalters. Eine europäische Geschichte. Gespräche mit Jean-Luc Pouthier (Hubertus Lutterbach)

Godman, Peter: Der Vatikan und Hitler. Die geheimen Archive (Joachim Kuropka)

Hartmann, Martina: Aufbruch ins Mittelalter. Die Zeit der Merowinger (Thomas Bauer)

Mathieu-Rosay, Jean: Die Päpste im 20. Jahrhundert (Klaus Unterburger)

May, Georg: Das Priesterhaus in Marienborn (Claudius Stein)

Tloka, Jutta: Griechische Christen – Christliche Griechen. Plausibilisierungsstrategien des antiken Christentums bei Origenes und Johannes Chrysostomos (Alfons Fürst)

**Dogmatik** . . . . . Sp. 209

Wiedergeburt, hg. v. Reinhard Feldmeier (Helmut Zander)

Korsch, Dietrich: Religionsbegriff und Gottesglaube. Dialektische Theologie als Hermeneutik der Religion (Martin Wichmann)

Menke, Karl-Heinz: Die Frage nach dem Wesen des Christentums. Eine theologiegeschichtliche Analyse (Johanna Rahner)

Müller, Petro: Gemeinde: Ernstfall von Kirche. Historisch-systematische Annäherungen an eine reduzierte und verkannte Wirklichkeit (Paul M. Zulehner)

Negel, Joachim: Ambivalentes Opfer. Studien zur Symbolik, Dialektik und Aporetik eines theologischen Fundamentalbegriffs (Bernhard Dieckmann)

Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge I: Grundlagen und Grundfragen, hg. v. Theodor Schneider / Gunther Wenz (Bernd Jochen Hilberath)

**Philosophie** . . . . . Sp. 219

Barth, Ulrich: Gott als Projekt der Vernunft (Martin Wichmann)

Kant und die Theologie, hg. v. Georg Essen / Magnus Striet (Aloysius Winter)

Halbmayr, Alois / Mautner, Josef P.: Gott im Dunkeln. Religion in den Lebenswelten der späten Moderne (Thomas Ruster)

Das Sein als Gleichnis Gottes. Symposion zum 100. Geburtstag Gustav Siewerths, hg. v. Michael Schulz (Wolfgang Beinert)

**Ökumene** . . . . . Sp. 227

Haudel, Matthias: Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes (Burkhard Neumann)

Glaube und Taufe in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, hg. v. Walter Klaiber / Wolfgang Thönissen (Uwe Swarat)

Körtner, Ulrich H. J.: Wohin steuert die Ökumene? Vom Konsens- zum Differenzmodell (Gregor Maria Hoff)

Spehr, Christopher: Aufklärung und Ökumene. Reunionsversuche zwischen Katholiken und Protestanten im deutschsprachigen Raum des späteren 18. Jahrhunderts (Volker Leppin)

**Liturgiewissenschaft** . . . . . Sp. 235

Odenthal, Andreas: Die Ordinatio Cultus Divini et Caeremoniarium des Halberstädter Domes von 1591. Untersuchungen zur Liturgie eines gemischtkonfessionellen Domkapitels nach Einführung der Reformation (Harald Buchinger)

Richter, Olaf: Anamnesis-Mimesis-Epiklesis. Der Gottesdienst als Ort religiöser Bildung (Stefan Böntert)

Umbach, Helmut: Heilige Räume – Pforten des Himmels. Vom Umgang der Protestanten mit ihren Kirchen (Stefan Rau)

**Christliche Sozialethik** . . . . . Sp. 241

Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch, Band 2: Konkretionen, hg. v. Marianne Heimbach-Steins (Christian Spieß)

Seibel, Marc-Ansgar: Eigenes Leben? Christliche Sozialethik im Kontext der Individualisierungsdebatte (Stephan Goertz)

**Mystik** . . . . . Sp. 251

Panzig, Erik A.: Gelâzenheit und abegescheidenheit. Eine Einführung in das theologische Denken des Meister Eckhart (Eckard Wolz-Gottwald)

**Religionspsychologie** . . . . . Sp. 253

Heine, Susanne: Grundlagen der Religionspsychologie. Modelle und Methoden (Tobias Kläden)

**Judentum** . . . . . Sp. 257

Juden und Christen im Gespräch über „Dabru emet – Redet Wahrheit", hg. v. Hubert Frankemölle (Hans Hermann Henrix)

**Kurzrezensionen** . . . . . Sp. 260

## Gottesglaube hier und heute.

### Empirische Erkundung und theologische Herausforderung

Von Rudolf Englert

Man kann immer wieder die Forderung hören, die Gottesfrage müsse stärker ins Zentrum des Religionsunterrichts rücken (so schon Nipkow 1993). Hier habe der Religionsunterricht schließlich seine inhaltliche Mitte; an diesem Punkt gewinne er seine Unverwechselbarkeit; und von daher auch begründe sich seine Unersetzlichkeit. Die Frage ist: Wie kann das heute gehen – die didaktische Arbeit an der Gottesfrage?

Ich sehe vor allem zwei Zugänge, die vielfach erprobt sind. 1. Das „Theologisieren mit Kindern" (vgl. Oberthür 1995; Büttner / Rupp 2002) und 2. das sog. „umkreisende Verstehen" (vgl. Niehl 1993, 95f.). Das Theologisieren mit Kindern hat sich vor allem in der Grundschule bewährt. Es will die Kinder einladen, sich selbst ein Bild von Gott zu machen. Gott ist hier nicht mehr Gegenstand der Belehrung, sondern gedankliche Herausforderung. Bezeichnend für diesen Zugang ist das bekannte Gleichnis von den Blinden, die einen Elefanten ertasten (vgl. Oberthür 1995, 30). Dabei machen sie ganz unterschiedliche Entdeckungen, je nachdem ob sie Bein, Rüssel, Stoßzahn oder Ringelschwanz erwischt haben. Das heißt so viel wie: Über Gott kann man sehr Unterschiedliches sagen und denken und alles ist ein bisschen richtig. Aber nichts, was wir sagen und denken können, fängt das Ganze ein. Das ist eine bedeutende Erkenntnis; eine Erkenntnis, die sowohl theologisch wie auch pädagogisch fruchtbar ist. Denn sie

LS: Rel A 010

zwingt dazu, die je individuellen Wahrnehmungen einer göttlichen Realität ernst zu nehmen und miteinander ins Gespräch zu bringen.

Das „umkreisende Verstehen" ist im Grunde etwas Ähnliches auf Sekundarstufenebene. An die Stelle des anschaulichen Denkens der Kinder ist nun das diskursive Denken von Jugendlichen getreten. Dieses Denken wird didaktisch nicht mehr so sehr mit Bildern und Gleichnissen genährt, sondern vor allem mit Positionen aus Theologie oder Religionskritik, mit Prominentenstatements oder Songtexten usw. Bezogen auf die Gottesfrage heißt umkreisendes Verstehen: Wir nähern uns dieser Frage von verschiedenen Seiten, wir üben uns ein in die Mehrperspektivik des Sehens. Dabei entdecken wir: Über Gott kann man sehr Unterschiedliches sagen und denken und nichts ist so ganz falsch. Selbst die gläubige Christin spürt: Völlig unnachvollziehbar sind mir religionskritische Anfragen nicht. Und selbst der Skeptiker vom Dienst muss einräumen: Nicht jede Vorstellung von Gott ist gleichermaßen abwegig. Und auch das sind bemerkenswerte Erkenntnisse. In einer Epoche, in der wir weltweit wachsende Fundamentalismustendenzen beobachten, ist die Einsicht in die Mehrperspektivik theologischen Sprechens von größter Bedeutung.

Soweit die beiden Zugänge, die sich im Religionsunterricht, wenn ich recht sehe, besonders bewährt haben. Was sie miteinander verbindet, liegt auf der Hand. Beide versuchen erst gar nicht, auf die Frage nach Gott eine Antwort zu geben. Sie erschließen vielmehr die Einsicht in die letztliche Unerkennbarkeit Gottes. Den Schülern wird deutlich: Gott liegt jenseits dessen, was wir Menschen mit Bestimmtheit erkennen können. Das ist ein großer Gewinn gegenüber manchen älteren Ansätzen, die Gott wie einen Gegenstand sachkundlicher Erkenntnis behandelten. Man könnte hier geradezu von einem Rückgewinn der Transzendenz Gottes sprechen (vgl. a. Englert 1995, 55). Dies kann man gar nicht hoch genug schätzen. Aber – und nun kommt, worauf ich hier hinaus will: Vor zwanzig Jahren, denn etwa so lange gibt es diese Ansätze schon, war der Ausgangspunkt ein anderer, als er es heute ist. Mittlerweile nämlich rennt man mit der Botschaft von der Unbeantwortbarkeit der Gottesfrage offene Türen ein. Die einschlägigen empirischen Untersuchungen zeigen allesamt: Wenn sich irgendein Stück religiösen Wissens breitenwirksam durchgesetzt hat, dann eben dieses: Über Gott lässt sich nichts mit Bestimmtheit sagen. Bei einer großangelegten Befragung zu den Gottesbildern von Jugendlichen bekam folgende Aussage die stärkste Zustimmung: „Es gibt ein höheres Wesen, das wir nicht in Worte fassen können." (Ziebertz / Kalbheim / Riegel 2003, 337) In einer solchen Situation stellt sich die Frage: Braucht man da noch einen Religionsunterricht, der umständlich klar zu machen versucht, was eigentlich jeder und jede schon irgendwo und irgendwie weiß: dass man von Gott nichts im üblichen Sinne wissen kann? Das heißt für uns Religionspädagoginnen und Religionspädagogen: Benötigen wir nicht dringend einige Perspektiven, die über die (nach wie vor gut begehbaren) Zugänge des Theologisierens mit Kindern bzw. des umkreisenden Verstehens hinausführen? Oder *kann* es solche Zugänge heute gar nicht mehr geben? Um das zu prüfen, will ich zunächst die zentralen theologischen Herausforderungen aufgreifen, mit denen wir es, bezogen auf die Gottesfrage, aus meiner Sicht heute zu tun haben.

*Herausforderung 1: Die Frage nach der Realität Gottes*

Kinder fragen manchmal: Wie kommen die Menschen eigentlich auf Gott? Hat sich vielleicht irgendjemand vor langer Zeit einmal Gott ausgedacht? Oder hat sich Gott den Menschen in grauer Vorzeit etwa auf eine handfestere Weise gezeigt als uns Heutigen? Im Grunde geht es bei diesen Fragen um das Referenzobjekt unseres Gottesglaubens: Worauf also bezieht sich der Gottesgedanke eigentlich? Was an der Wirklichkeit dieser Welt und unseres Lebens ist es denn, das uns veranlasst, von einem Gott zu sprechen? Bzw. andersherum: Gibt es irgendetwas, das uns sprachlos sein ließe, wenn wir das Wort „Gott" nicht hätten? Und noch weiter zugespitzt: Gibt es irgendetwas, das uns fehlte, wenn wir uns sicher sein könnten, dass das Wort „Gott" bloß ein Wort ist, ein Wort ohne irgendeine Entsprechung in der Realität; wenn wir uns sicher sein könnten, dass es einen Gott *nicht* gibt?

Vor diesem Hintergrund möchte ich zu einem Gedankenexperiment einladen. Es heißt „Si deus non daretur", frei übersetzt: Wie würde sich ein Leben ohne Gott anfühlen? Welche Konsequenzen also hätte es für uns, wenn wir uns sicher sein könnten, dass kein Gott ist? Würde unsere Welt dann in einem Strudel des Nihilismus versinken? Würden wir moralisch hemmungslos über die Stränge schlagen? Würden wir mit Camus dann die Frage nach dem Selbstmord für die einzig philosophisch noch relevante Frage halten? Oder würde gar nichts passieren? Ginge es vielleicht nur noch um das ausdrückliche Eingeständnis, dass wir insgeheim schon lange mit Gott nicht mehr rechnen, dass wir ihn irgendwann klammheimlich abgeschrieben haben?

Bertolt Brecht hat eine berühmt gewordene Kalendergeschichte geschrieben, die zu diesem Experiment passt: „Einer fragte Herrn K., ob es einen Gott gäbe" (Brecht 1974, 110). Ihre Pointe läuft ja darauf hinaus zu sagen: Wenn der Glaube an die Existenz Gottes dein Verhalten verändert, dann *brauchst* du einen Gott, ganz egal, ob es einen gibt oder nicht. Das heißt doch offenbar: Auch ein bloß geglaubter Gott kann handfeste Realitäten schaffen. Ist also Gott möglicherweise nichts anderes als ein gigantisches Placebo? Für ein Placebo gilt ja: Ein chemisches Nichts bewirkt einen realen therapeutischen Effekt, einen Effekt, der allerdings nur eintritt, wenn man die Täuschung nicht durchschaut. Doch es gibt zwei deutliche Unterschiede zwischen dem Glauben an ein solches Medikament und dem Glauben an Gott: 1. Beim Placebo ist nachweisbar, dass da, wo der Patient ein chemisches Etwas vermutet hat, nichts ist. Beim Glauben an Gott dagegen ist dieses Nichts nicht nachweisbar. Wo sich aber ein Nichts nicht sicher nachweisen lässt, kann sehr wohl doch ein Etwas sein. 2. Beim Placebo hat die überlegene Vernunft eines Arztes die Täuschung arrangiert. Mindestens dieser Arzt weiß, wie sich die Dinge in Wirklichkeit verhalten. Beim Glauben an Gott dagegen ist keine derartig olympische Perspektive denkbar. Hier gibt es keine menschliche Instanz, die darüber urteilen könnte, wie es sich mit unserem Glauben in Wirklichkeit verhält.

Was heißt das nun? Vielleicht kann man so sagen: Gott ist ein Etwas, das allein schon dadurch Realität besitzt, dass Menschen diesem Etwas eine Existenz zusprechen. Ob sich Gottes Realität in dieser zugesprochenen Existenz erschöpft oder nicht, können wir mit Sicherheit weder behaupten noch in Abrede stellen. Wenn wir das verstanden haben, können wir eine Bejahung oder eine Verneinung der Existenz Gottes ohne erkenntnistheoretische Skrupel davon abhängig machen, ob diese Bejahung bzw. diese Verneinung uns hilft, unser Leben ins Ziel zu bringen (differenziert zu einer solchen „funktionalen Verifikation": Werbick 1983, 19–54). Ich würde sogar sagen: Wenn wir die Erfahrung gemacht haben, dass wir unser Leben im Lichte eines geglaubten Gottes auf eine reiche und sinnvolle Weise auszulegen vermögen, müssen wir nicht erst die Verneinungs-Erfahrung ausgetestet haben, um mit gutem Grund auf dieser Linie zu verbleiben. Und wenn die pädagogische Beziehung wesentlich darin besteht, dass Erfahrene Heranwachsende mit dem vertraut machen, was ihnen wertvoll und wichtig geworden ist, dann wäre es geradezu unverständlich, wenn wir ausgerechnet unsere Erfahrungen mit einem geglaubten Gott davon ausnähmen.

*Herausforderung 2: Die Frage nach der Personalität Gottes*

Es gibt viele Jugendliche, die dem Wort „Gott" durchaus eine Realität zusprechen, die es aber ablehnen, von Gott als „Person" zu sprechen. Die Personalisierung dessen, was sie als göttlich erfahren, erscheint ihnen ganz und gar unangemessen, vielleicht sogar kindlich. Sie selbst stellen sich Gott lieber als eine Art kosmischer Kraft oder als gewaltige Energie vor, die in und zwischen den Menschen Platz greift (vgl. schon Barz 1992, 120ff.). Vor diesem Hintergrund erscheinen dann Religionspädagog/innen, die im Rückgriff auf die biblische Tradition von einem väterlichen oder mütterlichen Gott sprechen, der zornig und barmherzig sein kann, der ein Auge auf den Menschen hat und sein Rufen hört, schnell als Vertreter eines alten, gewissermaßen im Märchenalter stecken gebliebenen Glaubens.

Der Weingartener Religionspädagoge Lothar Kuld hat ein interessantes Buch über die Entwicklung religiöser Vorstellungen bei Kindern und Jugendlichen geschrieben (vgl. Kuld 2001). Dessen Kernthese lautet: Wir Religionspädagogen lassen uns täuschen von den bunten anthropomorphen Gottesbildchen, die uns Kinder auf Wunsch malen; täuschen insofern, als sich schon diese Kinder von früh auf darüber klar seien, dass das Entscheidende *un*sichtbar ist, wenn es um Gott geht. Was sich im Laufe der Zeit verändert, sind lediglich die Ausdrucksformen, die Heranwachsende ihrem Unsichtbarkeits-Wissen geben: So etwa, wenn sie sagen, Gott sei „über den Wolken", „im Himmel", „wie ein Geist", „im Herzen" usw. Offensichtlich also übernehmen Kinder die traditionelle Vorstellung von der Menschlichkeit Gottes, die ihrem konkreten Denken ja auch sehr entgegenkommt; gleichzeitig aber haben sie doch eine sehr deutliche Ahnung von den *Grenzen* der Analogien zwischen Mensch und Gott. Auf diesem Hintergrund wird man fragen müssen: Stellt die für unsere jüdisch-christliche Tradition bezeichnende Personalisierung Gottes für heutige Kinder und Jugendliche nicht vielleicht sogar ein

Hindernis bei der Entwicklung abstrakterer und stärker symbolischer Gottesvorstellungen dar? Allgemeiner formuliert: Erweist sich die Vorstellung von der Personalität Gottes nicht mehr und mehr als Hindernis für das Gott-Denken heutiger Menschen?

Doch wie anders könnten Christ/innen die Begegnung mit Transzendenz sprachlich modellieren? Welche Alternativen bieten sich ihnen zum Umgang mit einer Erfahrung, die mit jener Dimension des Daseins konfrontiert, die in den Religionen als schöpferischer Grund, als tiefstes Geheimnis oder eben als „Gott" bezeichnet wird? Grundsätzlich kann diese Erfahrung ja sehr unterschiedlich interpretiert werden. Man kann sie sogar atheistisch deuten. So etwa der Kölner Erziehungswissenschaftler Kersten Reich. Reich sagt: Ja, in unserer Wirklichkeit kann etwas auftauchen, mit dem wir absolut nicht gerechnet haben, etwas, das unsere Kategorien und Deutungsmuster sprengt, etwas, das sozusagen einen Riss in unserer Wirklichkeit erzeugt (vgl. Reich 179). Er selbst nennt das, mit dem wir da konfrontiert sind, schlicht „das Reale". Das soll heißen: Die Wirklichkeit, in der wir uns eingerichtet haben, ist unsere Konstruktion – und „das Reale" erinnert uns genau daran, nämlich, dass unsere Welt nur eine Bühne ist und dass es ein Leben außerhalb dieses Theaters gibt. Man kann hier an den Film „Matrix", aber auch an Platons Höhlengleichnis denken. Die Frage ist nun: Wie sollen wir umgehen mit dem Einbruch dieser unsere Wirklichkeit transzendierenden Realität? Sollten wir diese Erfahrung möglichst schnell vergessen, weil sie uns zweifeln lässt an der Gültigkeit unserer Wirklichkeitskonstruktion? Oder versuchen wir eben diese Erfahrung, weil wir sie als konstitutiv empfinden, zum Ausgangspunkt für ein *neues* Verständnis von Leben und Welt zu machen, für eine *Re*-Konstruktion der Wirklichkeit, biblisch gesprochen: für eine *Umkehr* unserer Perspektivik?

Letzteres ist die religiöse Option. Auf der Linie dieser Option wird versucht, die mehrdeutige Erfahrung dessen, was Reich „das Reale" nennt, in einen Sprach- und Kommunikationszusammenhang einzuholen; und zwar so, dass das Irritierende dieser Erfahrung dabei gerade eben *nicht* verloren geht, sondern zum bleibenden Stachel und Anstoß in unserer Normalität wird. Man könnte auch sagen: Eine religiöse Tradition macht Deutungsvorschläge für Erfahrungen mit dem Realen bzw. mit dem Transzendenten, dem Absoluten, dem Unbedingten. Der Deutungsvorschlag der christlichen Tradition nun enthält eine mindestens dreifache Konkretisierung der transzendenten Realität: 1. Er chiffriert diese Realität mit dem Namen Gottes, sagt allerdings gleichzeitig, dass man sich von diesem Gott kein Bild machen dürfe. 2. Er versteht Gott als beziehungswillig, verweist gleichzeitig aber auf eine Fülle biblischer und anderer Geschichten, die deutlich machen, dass die Beziehung zwischen Gott und Mensch notorisch krisenhaft ist. Und 3. Er sieht die Beziehungswilligkeit Gottes in Jesus von Nazareth ihren Höhepunkt erreichen, verhehlt aber nicht, dass man die Geschichte Jesu auch ganz anders lesen kann. In diesem Sinne lautet der Deutungsvorschlag der christlichen Tradition, gewissermaßen auf eine Kurzformel gebracht: Nimm Jesus Christus als das Bild des unsichtbaren Gottes und meditiere dieses Bild; dann darfst du die Zuversicht haben, dass du dem, was dir in der Erfahrung des Realen begegnet, gerecht wirst. Damit wird dieses Reale in personalen Kategorien gedeutet. Dies bzw. die Rede von der Personalität Gottes muss jedoch nicht heißen, dass Gott Person *an sich ist*, sondern kann auch bedeuten, dass er Person *für uns wird* bzw. dass er Person in dem Maße werden kann, wie wir die Beziehung zu ihm suchen – ermutigt durch die jüdisch-christliche Tradition, die uns diesen Gott als kommunikativ vorstellt (ähnlich Bernhardt 2005, 97).

*Herausforderung 3: Die Frage nach der Allmacht Gottes*

Im „Katechismus der Katholischen Kirche", dem sog. „Weltkatechismus", steht, es sei für unser Leben von großer Bedeutung, dass wir die Allmacht Gottes bekennten. Dieses Bekenntnis beinhalte, dass sich die Macht Gottes „auf *alles* erstreckt, denn Gott, der alles erschaffen hat, lenkt alles und vermag alles" (Katechismus der Katholischen Kirche 1993, Nr. 268). Mehr noch als die Vorstellung von der Personalität Gottes ist es diese Allmachtsvorstellung, die vielen Menschen heute nicht mehr nachvollziehbar erscheint; und sie stellt auch die Religionspädagogik vor eine Reihe schwieriger Probleme.

Von religionspsychologischer Seite wurde schon Anfang der 1980er Jahre darauf hingewiesen, dass im Kontext religiöser Erziehung gebrauchte Redeweisen wie „Gott schützt uns vor allem Unrecht", oder „Gott erhört alle Bitten" oder „Gott ist immer bei dir und passt auf, dass dir nichts passiert" bei Kindern und Jugendlichen häufig zu problematischen Vorstellungen von einer Art Wunscherfüller-Gott führten (vgl. Grom 1981, 171). Dies aber sei eben nicht mehr der Gott der Bibel, sondern ein einseitig von menschlichen Bedürfnissen her gedachter Gott. Dass die Vorstellung eines allgewaltigen Weltenlenkers in der persönlichen Glaubensentwicklung Heranwachsender früher oder später zu massiven Problemen führen kann, wurde wenige Jahre darauf in einer empirischen Untersuchung bestätigt. Bezeichnend dafür ist die folgende Äußerung eines jungen Mannes: „An Gott glaube ich nicht, ich habe keinerlei Beziehung zu ihm. Denn früher, wo ich ab und zu in der Klemme saß, betete ich viel und er half mir nie" (zit. n. Nipkow 1987, 52). Die Enttäuschung über Gott als Helfer erwies sich insgesamt als *die* zentrale Einbruchstelle des Gottesglaubens bei Jugendlichen. „Für viele Jugendliche", so Nipkow, „scheint alles von diesem einen Umstand abzuhängen: Entweder hilft Gott oder nicht, und zwar möglichst konkret im Alltag." (Ebd.)

Die Vorstellung von einem allmächtigen Gott wurde aber auch von theologisch-philosophischer Seite problematisiert. So schrieb Hans Jonas: „Wenn [...] Gott auf gewisse Weise und in gewissem Grade verstehbar sein soll (und hieran müssen wir festhalten), dann muß sein Gott-sein vereinbar sein mit der Existenz des Übels, und das ist es nur, wenn er nicht *all*-mächtig ist." (Jonas 1987, 39) Und der systematische Theologe Norbert Scholl meinte wenig später: „Ist die Rede vom allmächtigen Gott überhaupt noch zu retten? Ich meine, nein. Die Kirchen sollten den Mut aufbringen, von dieser ohnehin nicht biblischen ‚Eigenschaft' Gottes Abstand zu nehmen." (Scholl 1990, 772) Wie also umgehen mit der anstößigen Rede von der Allmacht Gottes? Sollten Religionspädagog/innen diese Redeweise nicht besser vermeiden, schon allein deshalb, weil man sie dann nicht mehr oder nicht mehr mit der gleichen Massivität mit der Theodizee-Frage konfrontiert?

Mitte der 90er Jahre ließ eine empirische Untersuchung erkennen, dass schon Kinder die Vorstellung von Gottes Macht, man könnte vielleicht sagen: „kreativ relativieren" (vgl. Arnold / Hanisch / Orth 1997). So entwickelten etliche der in dieser Studie interviewten 10–11-Jährigen Strategien, wie sich die Vorstellung eines guten Gottes mit der Erfahrung einer mangelhaften Welt zusammendenken lässt. Warum also läuft, obwohl Gott das Gute will, nicht immer alles so, wie es soll? Die erste Strategie ist die Entschuldigung Gottes. Eine Schülerin meint etwa, Gott habe vermutlich „auch noch andere, wichtigere Sachen zu tun" (Arnold / Hanisch / Orth 1997, 91) als z. B. ihr Fieber zu heilen. Und ein Schüler denkt: Gott hört schon unsere Bitten und er merkt sich auch alle, aber er kann unmöglich alle auf einmal ausführen, so dass wir uns manchmal eben ziemlich gedulden müssen (vgl. Arnold / Hanisch / Orth 1997, 26). Die zweite Strategie ist die Vorstellung, dass Gott die Dinge nur im Zusammenwirken mit Menschen in seinem Sinne richten kann. Gott greift demnach nicht direkt ins Weltgeschehen ein, sondern er kann nur über das Handeln von Menschen wirksam werden (vgl. dazu Englert 1999). Und zwar, indem er sie, wie auch immer, erkennen lässt, was sie tun sollen.

Gerade in dieser zweiten Strategie zeigt sich meines Erachtens etwas theologisch sehr Wichtiges, nämlich: Man muss den Glauben daran, dass Gott etwas vermag, nicht unbedingt im Sinne einer direkten All-Interventionsfähigkeit denken. Das heißt zum Beispiel zu sagen: Gott kann sehr wohl etwas ausrichten, aber eben nicht, indem er in die Welt gewissermaßen „hineinzaubert". Auf dieser Linie liegen auch weitere theologische Klärungen. Zwei davon seien herausgestellt: 1. Man sollte sich auf den biblischen Entstehungszusammenhang der Ausssagen von der Macht Gottes besinnen. Dabei handelt es sich nicht um Aussagen mit einem philosophischen Wahrheitsanspruch, sondern um existentielle Äußerungen, die aus einer bestimmten Situation heraus formuliert wurden: „Gerade angesichts der eigenen Ohnmacht, in akuter Bedrängnis oder nach erfahrener Rettung wird Gott als der ‚Allmächtige' angerufen, gepriesen, bezeugt." (Feldmeier 1997, 30) Dass Gott alles vermag, ist hier also keine metaphysische Aussage über die Identität Gottes, sondern eher verzweifelter Wunsch oder dankbare Erinnerung. 2. Man sollte die Rede, dass Gott etwas vermag und „alles in seiner Hand hält", nicht im Sinne einer göttlichen Omnipotenz verstehen. Im Englischen lässt sich der Unterschied insofern besser verdeutlichen, als dort für „Allmacht" sowohl der Begriff „omnipotence" als auch der Begriff ‚almightiness' gebräuchlich ist (vgl. dazu van den Brink 1993). Während „omnipotence" den Gedanken von Gottes All-Kausalität in den Vordergrund stellt, also dass ohne Gott nichts geschehen kann und geschieht, unterstützt „almightiness" eher die Vorstellung, dass sich die Macht des Realen, die das Neue Testament als die Macht der Liebe identifiziert, zwar nicht in jedem einzelnen Geschehnis, aber

doch letztlich und alles in allem durchsetzen wird. Aus meiner Sicht sollte in religionspädagogischen Zusammenhängen allein in letzterem Sinne von Gottes Macht die Rede sein.

Ich komme schließlich zur vorläufig letzten Etappe in der religionspädagogischen Auseinandersetzung mit der Allmachtsfrage. Nach einer gerade veröffentlichten Untersuchung nämlich hat die Brisanz der Theodizeefrage für Jugendliche mittlerweile deutlich nachgelassen (vgl. Ritter u.a. 2006). Heute könne nicht mehr die Rede davon sein, dass es hier um die Haupteinbruchstelle des Gottesglaubens im Jugendalter gehe. Der Hauptgrund dafür ist wohl der Wandel des Gottesbildes, der sich in den letzten zwanzig Jahren vollzogen hat: Ein zunehmend apersonal und technomorph (als Kraftfeld, kosmische Energie usw.) gedachter Gott bedarf keiner Rechtfertigung mehr. Von daher stellt sich heute auch die religionspädagogische Aufgabe anders als noch vor zwanzig Jahren: Denn wichtiger noch als unbiblische Erwartungen an einen Wunscherfüller-Gott abzubremsen, scheint mir nun zu sein, dass man, sozusagen kontrapunktisch dazu, deutlich macht: Auf der Linie der jüdisch-christlichen Tradition dürfen wir Gott durchaus etwas zutrauen. Gerade weil diese Tradition Gott als einen Gott der Schwachen und Unterdrückten identifiziert, die aus der Hoffnung heraus leben, dass die Mächte des Bösen und des Todes letztlich überwunden werden können, dürfen wir nicht einfach der Versuchung nachgeben, Gott *ohn*mächtig zu denken, als einen Gott sozusagen, der alles lässt, wie es ist.

Aus den genannten theologischen Herausforderungen lassen sich nun nicht einfach zwingende religionspädagogische Konsequenzen ableiten. Ich kann lediglich einige Empfehlungen geben, wie auf die beschriebene Situation didaktisch reagiert werden kann. Sie verstehen sich als Ergänzung der oben bereits angesprochenen Perspektiven.

### *Religionspädagogische Perspektiven*

#### *1. Schülerinnen und Schüler mit einer Vielfalt von Gottesbildern bekannt machen!*

Christinnen und Christen dechiffrieren das tiefste Geheimnis der Wirklichkeit im Lichte der biblisch-kirchlichen Glaubensüberlieferung. Sind sind überzeugt, dass man über die Welt nicht zulänglich reden kann, ohne jenes als Gott angesprochene Geheimnis dabei in irgendeiner Weise zum Thema zu machen. Man könnte auch sagen: Sie sind überzeugt: Über Gott darf nicht geschwiegen werden. Christinnen und Christen sind sich gleichzeitig aber auch bewusst, dass alles, was wir über Gott sagen können, prinzipiell unzulänglich ist, allenfalls eine Annäherung an das Geheimnis ermöglicht. Von daher sind unsere Gottes-Bilder, wie Jürgen Werbick sagt, Wege, Wege der Annäherung, auf denen wir in geschichtlicher und biographischer Brechung sozusagen einen Saum des göttlichen Gewandes zu fassen versuchen (vgl. Werbick 1992). Dabei dürfen wir die Zuversicht haben: Je vielfältiger die Wege sind, die wir auf der Suche nach Gott beschreiten, umso geringer ist die Gefahr, dass unser Gottes-Bild allzu beschränkt ausfällt.

Die wesentliche religionspädagogische Anregung, bezogen auf die Gottesfrage ist daher: Schülerinnen und Schülern sollten die Augen für die Fülle der Gottesnamen, Gottesbilder und Gotteserfahrungen geöffnet werden. Aber dies sollte nicht kriterienlos geschehen, sondern im Interesse, ihre religiöse Unterscheidungsfähigkeit zu stärken. Unter dieser Voraussetzung kann das Spektrum der zur Gottesfrage bearbeiteten Glaubens- und Unglaubenszeugnisse gar nicht breit genug sein. Zwei Zugänge finde ich persönlich besonders aufschlussreich: 1. den Zugang über die Kunst. Zu denken ist dabei etwa an Zeugnisse moderner Poesie und Malerei, an Kurzfilme oder auch an eigene künstlerische Annäherungen der Schülerinnen und Schüler. Gerade wegen ihrer Polyvalenz inspiriert die Sprache der Kunst das unterrichtliche Gespräch heute oft stärker als die Begrifflichkeit wissenschaftlicher Theologie. Besonders interessant finde ich 2. auch den Zugang über die in *anderen* Religionen anzutreffenden Gottesvorstellungen. Erinnert sei nur an die wunderbar dichten rabbinischen Geschichten, die islamische Hadith über die 99 Namen Allahs, aber zum Beispiel auch an die Naturfrömmigkeit afrikanischer oder indianischer Religionen. Gerade die Auseinandersetzung mit andersartigen Konzepten kann verdeutlichen, worin die Eigenart des christlichen Gottesbildes besteht.

#### *2. In der Arbeit an der Gottesfrage die religiöse Unterscheidungsfähigkeit stärken!*

Religionslehrer/innen sollten kein Hehl daraus machen, dass es zur Gottesfrage keine glatten Antworten gibt. Doch wenn Schüler/innen von ihnen lernen, die richtigen Fragen zu stellen, ist schon viel erreicht. Oder vorsichtiger gesagt: Wenn der Religionsunterricht Kindern und Jugendlichen einen Sinn dafür vermittelt, dass es auch problematische Formen des nach-Gott-Fragens und des Gott-Denkens gibt; Formen des Gott-Denkens beispielsweise, in denen die Komplexität der Frage einfach ignoriert wird. So etwa, wenn Gott als eine Art bester Kumpel gedacht wird, der immer zur Stelle ist. Solches kann man sogar in morgendlichen Rundfunkansprachen hören. Hier wird die personale Beziehung, die uns zu Gott möglich ist, und damit letztlich Gott selbst banalisiert. Der Gott der Bibel ist eben kein Göttlein für die Handtasche oder den Schlüsselanhänger.

Das andere Extrem erscheint mir allerdings ähnlich problematisch, nämlich die Komplexität der Gottes-Frage so hoch anzusetzen, dass uns im Grunde nur noch das Eingeständnis bleibt, dass Menschen über Gott nichts Sinnvolles sagen können. Dann bleibt nur das anfangs respektvolle, später mehr und mehr aber wohl schmerzlose Verstummen. Damit werden die personale Beziehung, die uns zu Gott möglich ist, und schließlich Gott selbst negiert. Das ursprünglich aus einer Art negativer Theologie heraus gewachsene Schweigen droht schließlich in praktischem Atheismus zu enden. „In der Arbeit an der Gottesfrage die religiöse Unterscheidungsfähigkeit stärken" soll heißen: Auch wenn es keine definitiven Antworten auf die Gottesfrage gibt, sind deshalb nicht einfach alle Katzen grau. Anders formuliert: Die Wege des Fragens und Suchens nach Gott sind im Lichte theologischer Kompetenz keineswegs alle gleichermaßen untauglich. Wenn der Religionsunterricht heutigen Kindern und Jugendlichen davon eine Ahnung vermittelt, hat er in der Gottesfrage schon viel geleistet.

#### *3. Auch beim Thema „Gott" die Vielfalt methodischer Zugänge nutzen!*

Über kaum eine andere Frage lässt sich sich so kontrovers diskutieren wie über die Gottesfrage. Man kann dabei auf allerlei Gottesbeweise, auf religionskritische Gegendarstellungen, auf religionsphilosophische Diskurse usw. zurückgreifen. Das Problem ist, dass die derzeitigen Schüler/innen wegen ihres außerordentlich entspannten Verhältnisses zur Frage religiöser Wahrheit an derlei Debatten offensichtlich keine großen Erwartungen haben. Aus meiner Sicht kann dies nicht heißen, dass man theologisch-philosophische Streitfragen einfach ausklammert. Aber man sollte eben nicht *nur* diesen Pfad beschreiten, sondern auch in der Gottesfrage eine Pluralität von Zugängen ausprobieren. Einige mögliche Zugänge will ich kurz nennen:

– *Erster Zugang: Für Spuren Gottes in der alltäglichen Lebenswelt sensibel werden.*

Wenn wir mit „Gott" das Geheimnis der Wirklichkeit ansprechen, muss sich dieses Geheimnis auch im ganz normalen Leben entdecken lassen. Eine Spur Gottes kann all das sein, was uns an Gott denken lässt, Schönes genauso wie Schreckliches. Auch da, wo wir schmerzlich spüren, wie weh das Leben tun kann und wie wenig Gottes Herrschaft noch vorangekommen ist, ist dieser Schmerz eine Spur und ein Stachel. Es wäre zu überlegen: Welche Möglichkeiten gibt es in meiner Lerngruppe, Achtsamkeit für solche Spuren zu entwickeln, Spuren erfahrener, aber auch vermisster Gottes-Präsenz? Interessant wäre, wenn die Gottes-Entdeckungen der Schüler/innen dann z.B. in einer Form kreativen Schreibens oder bildlichen Gestaltens Form annähmen. Vielleicht ließen sie sich auch in ein Klassen-Portfolio mit dem Titel „Gottes-Entdeckungen" einbringen.

– *Zweiter Zugang: Der Gottesdynamik in unseren Beziehungen nachspüren.*

Gott wird vorzugsweise immer noch substanzhaft gedacht, das heißt als ein bestimmtes Etwas, das es, wo und wie auch immer, eben gibt oder nicht gibt. Auch wenn entsprechende Gottesvorstellungen gewiss ihr Recht haben, kann ein derartiges Substanzdenken doch den Blick für die spezifische Dynamik göttlicher Präsenz verstellen. Um diesem dynamischen Wirksamwerden Gottes stärker Rechnung zu tragen, haben amerikanische Theologinnen formuliert: „God happens"; das heißt nicht: Ein Gott, der irgendwo ist, zeigt sich, sondern Gott *ist* sein Wirksamwerden, sein Sich-Zeigen. Dies liegt ganz auf der Linie der Selbstoffenbarung des Gottes Israels in der Dornbuschszene (vgl. Ex 3,14). Demnach *ist* Gott der, als der er sich *zeigen* wird. Das kann dann auch heißen: Da, wo sich Menschen engagieren für Gottes Wirksamwerden, für sein Reich, da zeigt sich, da *geschieht* Gott (s. a. Schmälzle 1994; Spiegel 2004). Auf dieser Linie könnte man Schülerinnen und Schüler z.B. einladen, mittels verschiedener

Ausdrucksformen Visionen einer menschenfreundlicheren Welt darzustellen; und man könnte diese Visionen bewusst unter den Titel stellen: „... auf dass Gott in unserer Welt mehr Raum gewinnt".

– *Dritter Zugang: Jesus als Bild des unsichtbaren Gottes meditieren.*

Im Neuen Testament wird Christus das Bild des unsichtbaren Gottes genannt (vgl. insb. Kol 1,15). Übersetzt in die dynamische Sichtweise, von der eben die Rede war, könnte man sagen: Wo im Umfeld Jesu Blinde wieder sehend werden, Menschen ihre Lähmung überwinden, Aussätzige wieder in die menschliche Gemeinschaft zurückgeholt werden, Tote wieder zu leben beginnen (vgl. Mt 11,5 par Lk 7,22), da geschieht Gott, da wird Gott sozusagen anschaulich. Der Blick auf Jesus kann von daher auch deutlich machen, wie Gott in *unserer* Lebenswelt Raum gewinnen könnte und wie unser eigener Beitrag zum Werden Gottes aussehen könnte. Das heißt: Die Menschwerdung Gottes geht weiter – aber nicht ohne uns. Diese Dimension der Jesus-Überlieferung sollte auch im Religionsunterricht nicht zu kurz kommen. Denn in dieser Überlieferung ist Jesus nicht nur ein guter Mann oder ein „neuer" Mann (vgl. Alt 1991), sondern zum Inbegriff der göttlichen Dynamik geworden. Aus dieser Sicht haust Gott eben nicht in irgendeinem Wolkenkuckucksheim und überlässt die Welt sich selbst, sondern er will wirksam werden mitten unter uns.

### Literatur


Alt, F., Jesus – der erste neue Mann, München $^{8}$1991

Arnold, U. / Hanisch, H. / Orth, G., 24 Gespräche über Gott und die Welt, Stuttgart 1997

Barz, H., Postmoderne Religion. Die junge Generation in den Alten Bundesländern (Jugend und Religion, Bd 2), Opladen 1992

Bernhardt, R., Ist Gott eine Person? Bedeutung und Problematik der personalen Gottesvorstellung, in: U. H. J. Körtner (Hg.), Gott und Götter. Die Gottesfrage in Theologie und Religionswissenschaft, Neukirchen-Vluyn 2005, 85–102

Brecht, B., Kalendergeschichten, Leipzig 1974

Büttner, G. / Rupp, H. (Hg.), Theologisieren mit Kindern, Stuttgart 2002

Englert, R., „Wie macht Gott, daß geschieht, was er will?" Die Rede von Gottes Handeln in Theologie und Religionspädagogik, in: D. Bell u. a., Menschen suchen – Zugänge finden. Auf dem Weg zu einem religionspädagogisch verantworteten Umgang mit der Bibel, Wuppertal 1999, 264–277

Englert, R., Annäherungen an das Geheimnis. Zur Rede von Gott im Religionsunterricht, in: Religionsunterricht an höheren Schulen 38 (1995) 49–58

Feldmeier, R., Nicht Übermacht noch Impotenz. Zum biblischen Ursprung des Allmachtsbekenntnisses, in: W. H. Ritter u. a., Der Allmächtige. Annäherungen an ein umstrittenes Gottesprädikat, Göttingen $^{2}$1997, 13–42

Grom, B., Religionspädagogische Psychologie des Kleinkind-, Schul- und Jugendalters, Düsseldorf-Göttingen 1981

Jonas, H., Der Gottesbegriff nach Auschwitz, Frankfurt / M. 1987

Katechismus der Katholischen Kirche, München u. a. 1993

Kuld, L., Das Entscheidende ist unsichtbar. Wie Kinder und Jugendliche Religion verstehen, München 2001

Niehl, F. W., Das offene Land vermessen. Über die innere Form des Religionsunterrichts, in: G. Hilger / G. Reilly (Hg.), Religionsunterricht im Abseits, München 1993, 87–96

Nipkow, K. E., Erwachsenwerden ohne Gott? Gotteserfahrung im Lebenslauf, München 1987

Nipkow, K. E., Perspektiven der Lehrplanreform für die Zukunft, in: Der Evangelische Erzieher 45 (1993) 532–545

Oberthür, R., Kinder und die großen Fragen. Ein Praxisbuch für den Religionsunterricht, München 1995

Reich, K., Das Reale und das Religiöse in Pragmatismus und Konstruktivismus, in: Ziebertz, H.-G. / Schmidt, G. R. (Hg.), Religion in der Allgemeinen Pädagogik. Von der Religion als Grundlegung bis zu ihrer Bestreitung, Freiburg-Gütersloh 2006, 163–190

Ritter, W. H. u. a., Leid und Gott. Aus der Perspektive von Kindern und Jugendlichen, Göttingen 2006

Schmälzle, U., Gott handeln. Fragen eines praktischen Theologen zur Gottesrede, in: M. Lutz-Bachmann (Hg.), Und dennoch ist von Gott zu reden (FS Herbert Vorgrimler), Freiburg 1994, 326–342

Scholl, N., Die Rede von der Allmacht Gottes angesichts des Leids, in: Katechetische Blätter 115 (1990) 764–773

Spiegel, E., „In einem Kuss, der selbstlos macht, liegt so viel Gott ...". Grundzüge einer sozio-theologisch orientierten Religionspädagogik, in: Kirche und Schule 31 (2004) 3–11

van den Brink, G., Almighty God. A Study of the Doctrine of Divine Omnipotence, Kampen 1993

Werbick, J., Bilder sind Wege. Eine Gotteslehre, München 1992

Werbick, J., Glaube im Kontext. Prolegomena und Skizzen zu einer elementaren Theologie, Zürich 1983

Ziebertz, H.-G. / Kalbheim, B. / Riegel, U., Religiöse Signaturen heute. Ein religionspädagogischer Beitrag zur empirischen Jugendforschung, Gütersloh-Freiburg 2003


## Allgemeines / Festschriften / Universallexika

**Esoterik und Christentum.** Religionsgeschichtliche und theologische Perspektiven. Helmut Obst zum 65. Geburtstag, hg. v. Michael Bergunder / Daniel Cyranka, – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2005. 236 S., kt € 24,00 ISBN: 3–374–02376–2

Als akademischer Lehrer hat Helmut Obst, Prof. an der Theol. Fak. der Martin-Luther-Univ. Halle / S., seit den 70er Jahren den Fächerverbund Ökumenik / Konfessionskunde, Missions- und Religionswissenschaft in Lehre und Forschung vertreten. Unter dem Titel „Esoterik und Christentum" beleuchtet die FS verschiedene Perspektiven eines Themenfeldes, zu dem der Jubilar (Jg. 1940) mit vielbeachteten Forschungsergebnissen hervorgetreten ist. Von der Pietismusforschung ausgehend (vgl. „Der Berliner Beichtstuhlstreit"; 1972) hat H. Obst sich jahrzehntelang mit vielfältigen religiösen Strömungen außerhalb der traditionellen christlichen Kirchen eindringend beschäftigt: „Apostel und Propheten der Neuzeit" (1980/81); „Außerkirchliche religiöse Protestbewegungen der Neuzeit" (1990). In diesem Zusammenhang wurden auch Felder bearbeitet, „die erst in den vergangenen Jahren unter dem Stichwort ‚Esoterik' in den Blickpunkt religionsgeschichtlicher und theologischer Forschungen gekommen sind" (Vorwort, 5), so z. B. „Neureligionen, Jugendreligionen, destruktive Kulte" (1984). Die insgesamt 14 – von Schülern und Kollegen des Jubilars verfassten – Beiträge ergeben ein interessantes Bild der aktuellen Esoterikforschung: wichtige Themen aus Geschichte und Gegenwart esoterischer Phänomene werden aufgegriffen. Religionswissenschaftliche Fragen und Zusammenhänge werden fachkundig erörtert; theologische Kriterien sind dabei involviert. Variabler thematischer Leitgedanke bleibt das Verhältnis von Christentum und Esoterik. Die Fußnoten bieten wichtige Hinweise zu Quellen und aktueller Forschungsliteratur.

Den Bd (Teil I: „Religions- und Theologiegeschichtliche Perspektiven"; 11–159) eröffnet ein Beitrag zu geschichtlichen und sachlichen Aspekten der Freimaurerei von *Monika Neugebauer-Wölk:* „...you shall not reveal any pairt of what you shall hear or see...". Geheimnis und Öffentlichkeit in masonischen Systemen des 18. Jahrhunderts (11–29). Die freimaurerische Suche nach geheimem „Ursprungswissen" wird epochenspezifisch auf dem Aufklärungshintergrund des 18. Jh.s zur Sprache gebracht: Das masonische Schreib- und Schweigegebot bezog sich „auf die Initiations- und Ritualsphäre der Freimaurer, nicht auf ihre Organisation und Verfahrensweisen"(15). Entstehensbedingungen, historische Wandlungen (Hochgradfreimaurerei; interner Richtungsstreit und Konkurrenz der Gold- und Rosenkreuzer; Templerlegende u. a.) sind berücksichtigt. Der Beitrag zeigt, dass die Frage nach dem „Verhältnis von [...] Arkandisziplin und Öffentlichkeit [...] auf keinen allgemeinen Nenner zu bringen" ist, sondern „auch in der Entwicklung ihrer historischen Formen untersucht werden" muss (29).

*Christoph Raedel* berichtet über „‚Secret things belong to God'. Zur Geschichte und Rezeption der mysteriösen Vorkommnisse im Wesley-Pfarrhaus (1716/17)", dem Elternhaus von John Wesley (1703–1791). Die Überlieferung dieser „Spukerscheinungen" wird kritisch gesichtet, ihre verschiedenen Deutungen im Zeitraum von 1784 bis ca. 1970 nach jeweils zeit- und richtungstypischen Interpretationsansätzen systematisch erörtert. Theologisch-biblische und praktisch-seelsorgerliche Erwägungen runden den aspektreichen Überblick zu den spiritistischen Phänomenen ab. Ein spezieller Bezug zur literarischen Produktion des Jubilars ist hier auch dadurch gegeben, dass die „Ereignisse" von Epworth im Rahmen seiner wissenschaftlichen Beschäftigung mit esoterischen Strömungen und okkulten Phänomenen in einem Sammelband einem breiteren Leserkreis zugänglich gemacht wurden (30, A. 1): H. Obst: „Seltsame Geschichten aus fünf Jahrhunderten. Von Goldmachern und ihren Tinkturen, von Träumen und Vorahnungen, von Spuk und Spukhäusern, von Geistern und ihren Offenbarungen" (Berlin 1991).

Einen Beitrag zur Swedenborgforschung steuert *Friedemann Stengel* bei („Emanuel Swedenborg – ein visionärer Rationalist?"; 58–97). Bekannt durch seine zeitgeschichtlich brisante Hallenser Promotion über hochschulpolitische Fragen im Blick auf die theologischen Fakultäten in der DDR (vgl. meine Rez. in ThRv 1999 [95], Nr. 6, Sp. 471–474), präsentiert der Vf. hier Forschungsergebnisse zu Swedenborg, wie sie seiner Habilitationsthematik entsprechen. Instruktive biographisch-theologische Einblicke werden vermittelt und Swedenborgs visionäre Entwicklung als Voraussetzung seines religiösen Werkes nachgezeichnet. Rezeptionsgeschichtliche Aspekte (Verhältnis zu Kant usw.) runden die Studie ab, die – wie die Beiträge auch sonst – den wissenschaftlichen Diskurs ausgiebig berücksichtigt. *Daniel Cyranka* („Esoterik als theologisches Argument? Christentum und Spiritismus bei Gottfried Gentzel"; 98–118) zeigt anhand der bewegten religiösen Biographie des brandenburgischen Pastors, der Spiritismus lasse sich nicht adäquat erfassen, „wenn er nur neben oder nur gegen das Christentum gestellt wird". (118) Die neuere Esoterikdebatte ge-

winnt durch methodisch diachrone Erfassung spiritistisch-mystischer Phänomene des 19. Jh.s und entsprechender Transformationsprozesse neuzeitlicher Christentumspraxis historiographische Tiefenschärfe im Weltanschauungsdiskurs (zu Esoterikbegriff und -debatte vgl. hier besonders 115f.). S. 106, Z. 2 muss es 1878 heißen. Aus dem Bereich der Forschungen zur Konfessionskunde der Orthodoxen Kirchen (nach dem 2. Weltkrieg durch Konrad Onasch und Kurt Aland institutsmäßig in Halle verankert) steuert *Hermann Goltz* „Eine kritische Anmerkung zur Verhältnisbestimmung von Esoterik und östlicher orthodoxer Spiritualität" (Untertitel) bei: „H. P. Blavatsky (Elena P. Blavatskaja) – Hexe oder Büßerin?" (119–128). Hier werden kritische „Rückfragen an den literaturwissenschaftlichen Deutungsrahmen" gestellt, innerhalb dessen Björn Seidel-Dreffke „seine literaturwissenschaftliche Untersuchung positioniert" (= hallische Habil.schrift, Frankfurt / M. 2004). Goltz favorisiert eine kirchlich stärker institutionsintegrative Interpretation okkulter Frömmigkeitsphänomene (120): Der Beitrag ist ein Exemplum wichtiger Deutungskontroversen zur Spiritualität der russisch-orthodoxen Kirche.

*Michael Bergunder* („Gandhi, Esoterik und das Christentum"; 129–148) hatte bereits die FS „Religiöser Pluralismus und das Christentum" (Göttingen 2001) zum 60. Geburtstag von H. Obst herausgegeben und dort über „Religiöser Pluralismus und nationale Identität. Der Konflikt um die politische Legitimierung des indischen Staates" (157–173) geschrieben. Im vorliegenden Beitrag zeigt er, dass die Theosophie „bei der Popularisierung orientalischen Wissens im kolonialen Indien eine entscheidende Rolle" (235f.) spielte, und zieht sorgsam abgewogene Schlüsse im Blick auf ein historisch angemessenes religiöses Gandhibild. *Harald Lamprecht* („Ägyptischer Pythagoras. Antike Mysterientradition und Ritualistik im Ordo Rosae Aurae [ORA]; 149–159) ermöglicht durch Kontakte zu Martin Erler (geb. 1920), dem Leiter der freimaurerähnlichen Mini-Organisation, Einblicke, wichtig auch dadurch, dass ORA – hier als Reanimation eines antiken Mysterienkultes gekennzeichnet – trotz 50jähriger Tätigkeit in Deutschland kaum etwas publiziert hat (Adjektiv lat. korrekt: Ordo Rosae Aureae; so richtig: 158, A.20). Auch die Genese verwandter Gruppierungen wird kurz charakterisiert.

In Teil II des Bdes („Systematische und Praktisch-Theologische Perspektiven"; 163–236) differenziert *Ulrich Dehn* („Ebenen des Religiösen"; 163–175) Orientierungs- und Identitätsreligiosität unter veranschaulichender Bezugnahme auf Takizawa Katzumi (1909–1984), der ein anthropologisch-vorreligiöses Grund- und Urfaktum konstatiert, dem in Christentum und Buddhismus Gotteserfahrung im engeren Sinn folgen. Als Beispiel für gegenwärtig zunehmende bindungsarme Orientierungsreligiosität wird neben esoterischen Konzeptionen (z.B. Art of Living Foundation, Sri-Chinmoy-Bewegung) auch das „Projekt Weltethos" von Hans Küng abgehandelt. *Theodor Ahrens* („Magie und Aufklärung. Überlegungen zur ökumenischen Beziehungsproblematik"; 176–184) verdeutlicht an einem Einzelbeispiel aus Papua-Neuguinea Grenzen von Verständigungsmöglichkeiten, wenn die religiöse Tiefenschicht missionssoziologischer Entwicklungsproblematik in Sicht komme; gleichwohl ließen sich „die im Hintergrund gehaltenen, handlungsleitenden religiösen Kernvorstellungen und Weltbilder in einem gemeinsamen Interesse allenfalls kurzfristig [...] ausklammern."(184)

*Andreas Fincke* („Die Macht der Kabbalah"; 185–192) berichtet über säkularisierte kabbalistische Religiositätsformen, die – von den USA ausgehend – praktisch eine säkulare Heilstechnologie anbieten, deren Sinngehalt vom Synagogaljudentum kritisch gesehen bzw. abgelehnt wird. Die Kabbalah-Centren böten als mystisch verbrämte Hilfe zur Lebensgestaltung nur Formeln und Versatzstücke an, die mit der wirklichen jüdischen Kabbalah, „die die Geheimnisse der Welt als Widerspiegelung der Geheimnisse Gottes ansieht [...], nichts gemein" haben (192).

Der Beitrag von *Hans-Martin Barth* („Halloween und Allerheiligen"; 193–204) weist auf historische Zusammenhänge zwischen Allerheiligen und Halloween hin, benennt dazu mögliche Defizite in Lehre und Praxis der Kirche und von Halloween ausgehende Lernimpulse: Evangelischer Glaube müsse sich „durch die Wahrnehmung von religösen Bedürfnissen, die sich in bizarren Formen außerchristlicher Religiosität zeigen mögen, zur Besinnung rufen lassen." (204). Das wird im Blick auf kirchliche Praxis und theologische Besinnung näher verifiziert (Verhältnis zum Dämonischen, Beziehung zu den Heiligen, Umgang mit den Verstorbenen).

*Theo Sundermeier* („Auf der Suche nach Kriterien in der Begegnung mit der Esoterik. Ein Gespräch mit Manfred Josuttis"; 205–215). Unter religionssoziologischem Aspekt wird die aktuelle theologische Kritik an der Esoterik vorgestellt und zentral der Frage nachgegangen, welche Hilfe die praktisch-theologischen Ansätze von M. Josuttis bei der Beurteilung der Esoterik bieten können: für die evangelische Kirche sei dessen „energetische" Verkündigung und Seelsorge beachtenswert. Über einen bloß kerygmatisch-kognitiven Ansatz des Evangeliumsverständnisses hinaus müsse die Kirche ganzheitlich das „Potential ihrer Segenskräfte" zur Wirkung kommen lassen, wodurch „die Esoterik überflüssig" werde. (214f.)

*Eberhard Winkler*, em. Praktischer Theologe in Halle („Okkulte Praktiken als Problem der Seelsorgelehre"; 216–230), gibt auch unter Hinweis auf Forschungen seines früheren Lehrers Gottfried Holtz (Rostock) einen informativ-problembewussten Erfahrungs- und Literaturüberblick, bemängelt zugleich die thematische Nichtberücksichtigung von Aberglaube, Esoterik, Okkultismus in manchen Neuerscheinungen evangelischer Pastoralpsychologie. Sein Wunsch: Die Bedeutung okkulter Phänomene, für die Helmut Obst und seine Schüler solide und sachliche Informationen erarbeiten, sollte in angemessener Weise in der praktisch-theologischen Ausbildung und Weiterbildung zur Kenntnis genommen werden. (230) Systematisch-theologische Erwägungen in Thesenform von *Eberhard Jüngel* („Der Mensch in der beziehungsvollen Einheit von Leib, Seele und Geist"; 231–236) beschließen den Bd.

Als kirchenpraktisches Anliegen einzelner Beiträge wird aspekthaft bzw. tendenziell deutlich, dass sich Theologie und Kirche esoterischen Phänomenen gegenüber realistisch wahrnehmend, nicht nur (legitimerweise) abgrenzend, sondern auch kritisch-integrativ verhalten sollten (u.a. 114 ff., 174f., 204; 214; 225ff.). Orthodoxe, auch katholische Spiritualität integriere eo ipso entsprechende volksreligiöse Bedürfnisse stärker, denen gleichwohl theologisch-kritisch unterscheidend zu begegnen sei.

Leipzig Kurt Meier

**Das Manna fällt auch heute noch.** Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments. Festschrift für Erich Zenger, hg. v. Frank-Lothar Hossfeld / Ludger Schwienhorst-Schönberger, – Freiburg: Herder 2004. 693 S. (Herders Biblische Studien, 44), geb. € 60,00 ISBN: 978-3-451-28319-2

Erich Zenger gehört ohne Zweifel zu den bedeutendsten katholischen Exegeten der Gegenwart. Sein reiches und vielgestaltiges Œuvre, das auf den S. 674–693 eindrucksvoll dokumentiert ist, umfasst sehr viele Felder alttestamentlicher Wissenschaft und sehr unterschiedliche Gattungen der Literatur: vom hochspezialisierten Fachbuch über die mehr an ein breites Publikum gewandte Wissenschaftsprosa bis hin zu nachdenklich-meditativen Psalmenauslegungen und Gebeten reicht die Klaviatur, die Erich Zenger meisterlich beherrscht. Angefangen hat Zenger als scharfsinniger Literarkritiker der Sinaitheophanie, hat sich der Weisheitsliteratur zugewandt, besonders Ijob, den erzählenden Büchern, besonders über die Frauen Ruth und Judith, um am Ende zu den Psalmen zu kommen, seinem eigentlichem Lebenszentrum. Zenger hat ein viel studiertes Lehrbuch der Einleitung ins Alte Testament herausgegeben, mit Herders Theologischem Kommentar zum Alten Testament ein sehr gewichtiges ökumenisch besetztes Kommentarwerk auf der Bahn, er ist Herausgeber mehrerer zentral wichtiger Schriftenreihen, zuletzt hat er Das Stuttgarter Alte Testament herausgegeben, eine kommentierte Einheitsübersetzung, mit der seine Arbeiten in den weiten Raum der Gemeinden hinein ausstrahlen.

Aber Erich Zenger ist kein einsamer Dauer-Arbeiter im Elfenbeinturm der Wissenschaft, sondern er hat auch Universitätspolitik, Kirchenpolitik und Wissenschaftspolitik intensiv betrieben – überall war Erich Zenger staunenerregend aktiv, sympathisch kommunikativ (auch der Rez. verdankt dem Jubilar vieles an kritischen Anregungen und Ermutigungen) und überaus erfolgreich. Was er angefasst hat, wurde zu Gold. Kein Wunder, dass er auch zahlreiche Schüler hat, von denen etliche auf Lehrstühlen sitzen.

Die FS zu seinem 65. Jubiläum spiegelt etwas von dieser seltenen Weite des Horizonts und des Wirkens wieder. Die FS zu Ehren dieses wirklich Großen des Faches umfasst 34 Beiträge von bekannten Autoren katholischer, evangelischer und jüdischer Herkunft. Im Folgenden kann nicht jeder Beitrag referiert aber doch in das Werk hineingeleitet werden.

*Albertz, Rainer*, Ethnische und kultische Konzepte in der Politik Nehemias (13–32), zeigt auf, wie Nehemia genuin kultische Kategorien, die die Welt klar unterteilen in „rein-unrein", „einheimisch-fremd", politisch anwendet. Die entsprechenden Maßnahmen zeitigen zwar Erfolge, denen aber auch große Gefahren gegenüberstehen (übrigens ein schönes Lehrstück für die Ambivalenz der Umsetzung von Religion in Politik insgesamt).

*Backhaus, Franz Josef*, „Er wird schroffen Zorn zum Schwert schärfen" (Weish 5,20). Beobachtungen zum Zorn und Grimm im Weisheitsbuch (33–56), plädiert dafür, mit der Weisheit Salomos den Zorn Gottes nicht im Wesen Gottes (*natura*) zu verankern, sondern in der weltzugewandten und welterhaltenden Rolle, die Gott als König und Richter der Schöpfung einnimmt (*imperium dei*). Gott warnt vor falschem Denken und ruft zur Umkehr.

*Baumgart, Norbert*, Gottes Gegenwart im Krieg. Zum Zusammenhang zwischen den Erzählungen 2 Kön 6,8–23 und 6,24–7,20 (57–76), untersucht nicht den Ursprung der Einzelerzählung für sich, sondern die Frage, wie die Erzählungen zusammengehören. Zwei Kriegsberichte werben um Hoffnung, dass Gott doch wirkt.

*Berges, Ulrich*, Der zweite Exodus im Jesajabuch. Auszug oder Verwandlung? (77–95), zeigt auf, dass die Motivkreise „Wüsten- und Naturverwandlung" klar vom Motivkomplex „Weg, Aufbruch, Exodus" zu trennen sind, historisch und redaktionsgeschichtlich. Beide sagen nicht das Gleiche, sondern erstes Motiv bezieht sich auf die nachexilische Restauration, zweites auf die spätere Heimkehr der Verstreuten aus der Diaspora.

*Beuken, Willem A. M.*, A Song of Gratitude and a Song of Malicious Delight: Is their Consonance unseemly? The Coherence of Isaiah Chs. 13–14 with Chs. 11–12 and Chs. 1–2 (96–114), entfaltet am konkreten Beispiel, dass der Kontext nicht nur – wie bei Zenger betont – im Buch der Psalmen Sinnproduzent ist, sondern auch in den Liedern des Jesajabuches.

*Braulik, Georg*, „Die Weisung und das Gebot" im Enneateuch (115–140), entfaltet die sehr kühne These, dass die mit vier Belegen vertretene Wendung „Weisung und Gebot" Ex 24,12; Jos 22,5; 2 Kön 17,34.37 als theologische Mitte der Geschichte Israels zu verstehen sei, die bei einer redaktionellen Bearbeitung als Glanzlicht aufgesetzt worden sei.

*Crüsemann, Frank*, „... für Salomo"? Salomo und die Interpretation des Hohenliedes (141–157), zeigt auf, dass es in der kanonischen Endgestalt des Hohenliedes zwei Lektüreformen gibt.

*Deselaers, Paul*, Psalmen predigen. Ermutigung aus der neuen Psalmenforschung (158–173), entfaltet den Gedanken, nicht nur aus den Psalmen zu beten, sondern in ihnen zu leben.

*Dohmen, Christoph*, Biblische Auslegung. Wie alte Texte neue Bedeutungen haben können (174–191), führt ein sehr wichtiges Plädoyer für eine Exegese, die die „Vorgaben, die die Bibel selbst für ihr Verstehen" (174) macht, ernst nimmt. Der entscheidende Akt ist die Verschriftung, durch den das die Sprechsituationen überdauernde Zeugnis Stabilität gewinnt. Diese „Biblische Auslegung" steht aber in der Gefahr, die Beobachterperspektive, die die historische Perspektive ernst nimmt, unterzubewerten.

*Ehrlich, Ernst Ludwig*, Liberalismus und Zionismus (192–200), entfaltet in einem bekenntnishaften Essay, dass progressives religiöses Judentum und Zionismus keine wirklichen Gegensätze bilden müssen.

*Fabry, Heinz-Josef*, Zadokiden und Aaroniden in Qumran (201–217), sucht das komplizierte Geflecht von Traditionen um Aaron, Zadok und Levi in der Qumranliteratur etwas zu entwirren und kommt zu einer sehr komplexen Antwort (215f.).

*Fischer, Irmtraud*, Salomo und die Frauen (218–243), entfaltet den weisen König als „womenizer", dessen Vita entscheidend durch Frauen geprägt ist.

*Frevel, Christian*, „Eine kleine Theologie der Menschenwürde". Ps 8 und seine Rezeption im Buch Ijob (244–272), bietet eine sehr lesenswerte Studie zur biblischen Begründung der Menschenwürde, die methodisch auf der Intertextualität basiert ist.

*Groß, Walter*, Iftachs Tochter (273–293), versteht den Text als Preisgesang auf die Tochter als „selbstbewusste, ihr Schicksal nach Einsicht in die objektiv gegebene Zwangslage frei wählende und souverän handelnde junge Frau" (289).

*Hossfeld, Frank-Lothar*, Eine poetische Universalgeschichte. Ps 105 im Kontext der Psalmentrias 104–106 (294–311) bietet ein weiteres Musterstück für die kanonische Auslegung, für die er und Zenger weltberühmt sind.

*Janowski, Bernd*, „Du hast meine Füße auf weiten Raum gestellt" (Psalm 31,9). Gott, Mensch und Raum im Alten Testament (312–339), zeigt die grundlegende Bedeutung der Raummetapher für die alttestamentliche Theologie auf, wobei er die Räume differenziert nach solchen, „die der natürlichen (Tag / Nacht, geographische Gegebenheiten), der sozialen (Häuser, Dörfer, Städte) und der symbolischen Ebene (Alltag / Fest, Diesseits / Jenseits) angehören" (313). Die konzentrische Anordnung der Jerusalemer symbolischen Raumvorstellung gipfelt in der räumlichen Extension des Gotteslobes im Tempel.

*Japhet, Sara*, The Concept of the „Remnant" in the Restoration Period On the Vocabulary of Self-definition (340–361). – *Kaiser, Otto*, Beobachtungen zur Komposition und Redaktion der Psalmen Salomos (362–378). – *Keel, Othmar*, Die Brusttasche des Hohenpriesters als Element priesterschriftlicher Theologie (379–391). – *Kessler, Rainer*, Die Theologie der Gabe bei Maleachi (392–407). – *Lohfink, Norbert*, Die Abwandlung des Kriegsorakels im Deuteronomium (408–429). – *Müller, Hans-Peter*, Der Name „David" (430–446). – *Müllner, Ilse*, Literarische Diachronie in den Elihureden des Ijobbuchs (Ijob 32–37) (447–469). – *Otto, Eckhart*, Wie „synchron" wurde in der Antike der Pentateuch gelesen? (470–485). – *Pohlmann, Karl-Friedrich*, Esra als Identifikationsfigur im Frühjudentum. Beobachtungen und Erwägungen zu Esr 9 (486–498). – *Rendtorff, Rolf*, Erwägungen zu *kipper* in Leviticus 16 (499–510). – *Schüngel-Straumann, Helen*, Zwei weibliche Gegensatzpaare: Ester und Waschti – Lilit und Eva (511–531). – *Schwienhorst-Schönberger, Ludger*, Buch der Natur. Koh 12,5 und die Rückkehr des Lebens (532–547). – *Scoralick, Ruth*, Hinführung zum kritischen Denken. Die erste Lehrrede im Buch der Sprichwörter (Spr 1,8–19) (548–566). – *Spieckermann, Hermann*, Schweigen und Beten. Von stillem Lobgesang und zerbrechender Rede im Psalter (567–584). – *Steins, Georg*, Amos 7–9 – das Geburtsprotokoll der alttestamentlichen Gerichtsprophetie? (585–608). – *Wacker, Marie-Theres*, Tödliche Gewalt des Judenhasses – mit tödlicher Gewalt gegen den Judenhass? Hermeneutische Überlegungen zu Est 9 (609–637). – *Weimar, Peter*, Eine bewegende Rede. Komposition und Theologie der Rede Judas in Gen 44,18–34 (638–659). – *Zakovitch, Yair*, Juxtapositionen im Buch der Psalmen („Tehillim") (660–673).

Die eingangs schon erwähnte Bibliographie von Erich Zenger (1968–2004) (674–693) rundet die sehr lesenswerte Festgabe ab. Mögen dem Jubilar noch viele fruchtbare Jahre beschieden sein!

Heidelberg Manfred Oeming

## Exegese AT

**Houtman**, Cornelis / **Spronk**, Klaas: **Ein Held des Glaubens?** Rezeptionsgeschichtliche Studien zu den Simson-Erzählungen, Peeters – Leuven (Belgien) 2004. IX, 283 S. (Biblical Exegesis & Theology, 39), kt 35,00 € ISBN: 90–429–1555–2

Das aus dem Niederländischen ins Deutsche übersetzte Buch führt den Exegeten in eine scheinbar fremde Welt. Das Geschäft der akademischen Bibelauslegung erschöpft sich ja weithin in einer Textinterpretation und Hermeneutik, die sich nicht erlauben darf, die Grenzen der methodisch legitimierten Ebenen zu überschreiten, um so dem Verdacht eigenwilliger Deutungen zu entgehen. Auch die weniger um Wachstumsthesen besorgte und eher am Selbstwert der kanonischen Schriftauslegung interessierte Arbeit mit innerbiblischen Referenzen möchte es vielfach nicht wagen, dem Dialog mit der späteren Rezeption zuviel Kredit zukommen zu lassen, da die Konkurrenz zwischen Schriftbefund und älterer Tradition ohnehin ein mühevolles Austarieren von Einsichten verlangt, die auf einen Nenner zu bringen wären. Leichter hat es bei all den gefragten und postulierten Vorbedingungen – so scheint es – das Deutungspotenzial der Kunst, die einigermaßen ungehemmt Personen und ihre Schicksale thematisieren, im kreativen Spektrum ihrer Möglichkeiten entfalten kann, ohne ängstlich auf Kompatibilität mit dem gewachsenen und überkommenen Wortlaut zu starren.

Die beiden Autoren konzentrieren sich auf Auslegungswege, die in der Vergangenheit und in der Gegenwart probiert worden sind, und zwar am Beispiel des Komplexes der Simson-Erzählungsstücke in Ri 13–16. Zunächst wird zu Kap. 13 eine Exegese in Anknüpfung an formale und gattungskritische Beobachtungen versucht, wobei der Text recht zügig als alttestamentliche „Ankündigungserzählung" qualifiziert wird, wie eine solche dann auch zu 1 Sam 1 und Lk 1 Anwendung findet. Ri 13 könne demnach als „eine Erzählung über die Überschattung der Frau Manoachs durch die Kraft des Boten Gottes" gelesen werden; „Thema und Charakter" von Ri 13 werden so rückblickend von 1 Sam 1 und Lk 1 näher bestimmbar.

Dieser Trend zu einer Auslegung der Simsonerzählung von der Rezeptionsgeschichte her setzt sich fort in einer einschlägigen Gewichtung und zugleich Legitimation jener vielfältigen Deutungsansätze, die die Hermeneutik der Texte in Literatur und Kunst aufzuweisen hat. Diese sollen demonstrieren, dass Simson „zu einem Menschen ausgewachsen ist, der durch Ambivalenz charakterisiert wird, ein Glaubensheld, aber zugleich ein Mensch, der mehr als einmal seinem Ruf untreu geworden ist" (23). Mit Recht wird freilich vermerkt, dass die frühe „Nacherzählung" bei Flavius Josephus oder Pseudo-Philo die biblische Szenenfolge zu einer „köstlich erzählten ‚kleinen Geschichte' über ein kinderloses Ehepaar" umfunktioniert, die die elementare Orientierung auf die Geschichte Israels beiseite lässt. So ist offenbar der Weg frei geworden, um in der Simsongestalt „zwei Posen" wahrzunehmen, den Philistertöter und den Gesandten Gottes, ja den „Sünder" und „Erlöser" zugleich. Die Schriftfassung wird so zu einer Art „Partitur", welcher die neustilisierten und arrangierten Aufführungen folgen. „Nacherzählungen" sind „Neuschreibungen" (107). Beispielhaft ist die Porträtierung von Simson und Delila als Gegensatzpaar in der ikonographischen Tradition, die teilweise indirekt einer Entschuldung Simsons zuarbeiten konnte. Das christliche Erbauungsbild wartet v. a. mit Simson als „Schattenbild Christi" und als „Held des Glaubens" auf, wobei einer „Metamorphose" des Glaubenshelden das Wort geredet wird, um zugleich der „historisch-kritischen" Betrachtung ein Defizit zu attestieren. Die Verarbeitung in Opern und Oratorien, aber auch in populärer Musik und filmischer Repräsentation treibt ihr genuines Spiel mit den Traditionsfiguren und deren eklektischer Charakteristik. Ein Gegengewicht gegen die scheinbar geschlechtsneutrale oder gar maskuline Deutungsweise stellt die feministische Sicht dar, da sie zu einer selbstkritischen Perspektive des Lesers einlädt, der sich vorschnell und einseitig auf moralisierende Bewertung der Frauen eingelassen hat. Insgesamt: ein beeindruckender Blick auf die Vielfalt der Bibeldeutung, die meist im Schatten der Kommentararbeit steht.

Hier liegt auch die bedeutende Leistung des Buches, weswegen man es gern in die Hand nehmen und zu Rate ziehen lassen möchte. Es ist die besonders in der niederländischen Tradition vorfindliche exemplarische Umgangsweise mit der Bibel als ein Wesensmerkmal der Auslegungsgeschichte, die sich in der Rezeptionsästhetik ebenso wie in Katechese und Pastoral niederschlägt. Parallelen ließen sich wohl unschwer in anderen Kulturzonen innerhalb und außerhalb Europas finden. Das vorliegende Werk ist eine interessante Ermunterung, dem Zweig der künstlerischen Ausdrucksgeschichte als wirksamen Teil des Bibelverständnisses nicht nur im sogenannten Abendland erneut Aufmerksamkeit zu schenken, um so mehr, da auch Judentum und Islam den vielfach phantasiegeladenen Bezugnahmen auf Bibel und Koran mit z. T. gesteigerter Aufmerksamkeit anhängen.

Der weitgehende Verzicht auf sorgfältige Textanalysen zu Gunsten einer kompakten Gesamtschau und Integration der semantischen Differenzen fordert naturgemäß auch ein Opfer, das in der weitgehenden Relativierung dessen besteht, was die Exegese als Text-Wachstum zu würdigen und erheben gesucht hat und weiterhin suchen muss, nicht nur auf den auch von den Verfassern zugestandenen Ebenen einer Redaktionsgeschichte. Man wird nach wie vor dem Bildungsprozess einer derart schillernden Traditionsfigur nachspüren müssen, auch und gerade dann, wenn sich religionsgeschichtliche und bildsprachliche Parallelen in der Ursprungsgeschichte nahe legen. Dazu ist es bleibend wichtig, der mythischen Dimension und der sich daraus entwickelnden mythologischen Interpretation näher zu

treten, zumal diese mit einem Erfahrungsspektrum korrespondieren, das die Projektion von Erwartungen und die Profilierung einer allumfassenden Rettergestalt geradezu postuliert, selbst wenn diese am Ende an der scheinbar unverbesserlichen Welt scheitert. Der Mythos entspricht einem elementaren Bedürfnis nach einer übermächtigen Retterfigur, mit der sich sowohl Solidarisierung wie auch „Compassion" empfiehlt. Israel und Judentum haben mit dieser spannungsreichen und umstrittenen Kreation ein Zeichen gesetzt, dem sich auch die weitere christliche Rezeption trotz all ihrer noch immer wirksamen Tendenzen zur relativierenden Wertung bleibend auseinandersetzen muss. Die Autoren des Buches sehen immerhin das Problem, dass sich angesichts des von ihnen nicht bestrittenen Bekenntnisses zum „Wort Gottes" das Bedenken einstellen kann, ob man mit der Bibel „alles machen" könne (266). Dennoch gilt: Das „Gotteswort" wird in der Fassung des „Menschenwortes" als Diagnose sichtbar und ist Teil einer Therapie gegen die Verherrlichung der Gewalt. Das Menschenwort erzeugt zunächst das buntscheckige Bild einer imaginären Figur, die den charismatischen Hoffnungsträger mit dem kraftstrotzenden Siegertyp kombiniert, um diesen letztendlich als tragische Heldenfigur zu verabschieden. Als Gotteswort provoziert es Parteilichkeit zu Gunsten der Texttradenten als Zeugen des letztendlichen Überlebens des erwählten Volkes. Dies ist Sinnmitte einer Erinnerung, der jede Auslegungsmodalität so oder so gerecht werden sollte.

München Manfred Görg

**Luciani**, Didier: **Sainteté et pardon**. Vol. I. Structure littéraire du Lévitique. Vol. II. Guide technique, – Leuven: Peeters 2005. XIII, 656 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovansiensium, CLXXXVA), kt. € 120,00 ISBN: 2–87723–862–8

Die an der Faculté de théologie de Louvain-la-Neuve gefertigte Diss. folgt der in jüngster Zeit immer populärer gewordenen literaturgeschichtlichen Methode. Darüber sagt der Vf. im Préface (VII): „L'approche littéraire prend le texte comme un produit fini, mais elle n'est pas pour autant anhistorique." Das Ziel sei (nicht wie in der Literarkritik, die an der klassischen Literatur gewonnene Maßstäbe an den biblischen Text anlegt), „de déterminer les conventions stylistiques propres à une culture particulière." Dies wird in der Introduction nach einer kurzen, aber mit langen Anmerkungen ziemlich umständlich geratenen Übersicht über die Forschungsgeschichte (1–6) etwas näher erklärt (7–12): Es geht um die Lektüre eines religiösen Textes, in diesem Fall des Buches Leviticus, in seiner Endgestalt, wobei seine strukturelle Kohärenz in der scheinbaren Unordnung herausgestellt werden soll. Auf kritische Optionen braucht dabei keine Rücksicht genommen zu werden, auch nicht auf historische Hypothesen. Diese Methode wird auch theologisch gewürdigt als „honorer, au moins de manière implicite, les dimensions de canonicité et d'inspiration du texte biblique" (9).

Zur Durchführung dieses Programms teilt Luciani das Buch Leviticus in 36 „Gottesreden" (discours divins, Abkürzung „dd") auf, wobei er versichert, dass er diesen Strukturvorschlag als Ergebnis einer Textanalyse erarbeitet, aber in der Darstellung die Reihenfolge umgekehrt habe, um die Lektüre jeder Folge zu erleichtern (11, Anm. 35).

Die Einteilung in 36 Gottesreden (vgl. die Übersicht 12–13) erfolgt jeweils nach dem Vorkommen von Wortübermittlungsformeln. Damit wird genau das Raster erfasst, das eine bestimmte Bearbeitungsschicht über das ältere Sakralrecht gelegt hat, welches sich jeweils an eine solche Einleitung anschließt. Betrachtet man die Untersuchung eines einzelnen in dieser Weise abgegrenzten Abschnittes, erfolgt die Strukturierung nach sehr formalen Mustern. Vieles erinnert an bekannte formgeschichtliche Methoden. Z. B. wird die erste Gottesrede (dd 1 = Lev 1,1–3,17, auf S. 17–22) nach den drei Vorschriften für freiwillige Opfer eingeteilt, die in diesem Abschnitt beisammen stehen: I. Ganz-(Brand-)Opfer (Holocaust; 1, 3–17), II. Vegetabile Opfer (2,1–16), III. Gemeinschaftsopfer (3,1–16ba). Beachtet wird dabei die typische Einleitungsstruktur des Rechts mit der Konjunktion כי für die übergeordnete, אם für die untergeordneten Ebenen. Auch die unterschiedlichen Gesamteinleitungsformeln für I. אדם כי (1, 2) und II. נפש כי (2,1) kommen in den Blick. Die Beobachtung, dass diese ohne eine vorangehende Kopula stehen, und die daraus gezogene Schlussfolgerung, es handele sich um den „absoluten" Einsatz der gesamten folgenden Rechtssetzung, entspricht der formgeschichtlichen Methodik. L. erkennt auch, dass hier ein Redakteur gewirkt hat (18), ebenso, dass die Aufzählung der Opfertiere in der Überschrift V.2 nicht alle abdeckt: nicht die Vögel (1,14–17) und nicht die vegetabilen Gaben (2,1–16). Das beweist, dass II. kein Unterfall im Gesamtzusammenhang ist, sondern ein unabhängiges Gesetz. Dagegen sieht L. eine Beziehung zwischen I. und III. Er erkennt auch einen abnehmenden Grad der Heiligkeit zwischen I. und II. als „hochheilig" und III. nur als „heilig" (19), obwohl das nicht ausdrücklich ausgesprochen werde.

Im Ganzen findet L. in einem durchlaufenden Thema (den Opfern) und einem homogenen Vokabular sowie der Formulierung in der 3. Pers. sg. eine Einheit des Gesamtabschnittes sowie eine parallele Gliederung: Drei Sorten von Holocaust: A: große Tiere, A': kleine Tiere, A'': Vögel. Drei Sorten [vegetabiler] Gaben: B: roh, B': gekocht, B'': Erstlinge. Drei Gemeinschaftsopfer: C: große Tiere, C': Schafe, C'': Ziegen (20).

Diese Struktur habe bereits Damrosch erkannt (D. Damrosch, Lévitique, in: R. Alter e. a., eds., Encyclopédie littéraire de la Bible. Paris 2003, 99–112, 101), aber noch nicht eine Untergliederung bemerkt: Die gekochten Gaben (B') werden noch einmal unterteilt in (b1) im Backofen gebacken, (b2) auf dem Backblech, (b3) im Topf gekocht (21f.).

An diesem Beispiel – das man zur vollständigen Beschreibung des Inhalts an allen weiteren 35 Abschnitten nachverfolgen müsste – wird deutlich, dass der Vf. mit großer Sorgfalt gearbeitet hat. Er verabsolutiert auch nicht den Endtext, sondern erkennt in ihm, wie er ausdrücklich feststellt, das Ergebnis redaktioneller Arbeit. Sein wichtigstes Resultat ist jedoch, dass in diesen Abschnitten eine klar erkennbare Strukturierung sichtbar wird. Dabei kann er sich auf die Vorarbeit früherer Ausleger stützen. Besonders reichlich hat er auf die materialreichen Kommentare J. Milgroms (ABD 3, 3A, 3B; 1991–2001) zurückgreifen können.

Diese Sorgfalt und der ungeheure Fleiß, den der Vf. aufgewandt hat, präsentiert sich auch in dem zweiten Bd, den er dem ersten hinzugefügt hat und der mit dem Titel „Guide technique" bescheiden überschrieben ist. Hier finden sich nicht nur Überblicke über die Strukturen von Leviticus (355–423), eine Übersetzung ins Französische (425–481), bei der die Einleitungsformeln für jeden einzelnen Gottesspruch und seine Unterabschnitte in Hebräisch vorangestellt werden, eine Konkordanz der hebräischen Wörter (in Aufnahme der Konkordanz bei W. Warning, Literary Artistry in Leviticus [Biblical Interpretation Series 35] Leiden 1999) (483–538), ein französisch-hebräisches Lexikon (539–549), Abkürzungsliste und Autorenindex (647–656), sondern v. a. eine in neun Abschnitte unterteilte umfangreiche Bibliographie (551–646). Neidlos registriert der Vf. die unübertroffen reichhaltige Bibliographie in Milgroms Kommentar (69–128 und 2469–2554) und erklärt, hier nur wirksames und praktikables Arbeitswerkzeug bieten zu wollen (551), aber hier wird, wer an dem Buch Leviticus und Randbereichen arbeiten will, reichliche, manchmal übereichliche Angaben (z. B. auch zum Neuen Testament und Judentum) finden. Beispiel: Die Liste der modernen Kommentare (Abt. IV, 559–561), wobei der Vf. eingangs auf die Listen bei Milgrom, Leviticus 23–27 (ABD 3B) und Hartley (WBC 4) verweist, zu denen er die folgenden Titel nur hinzufügen wolle.

Dies sind Bde, die man nicht einfach durchlesen, die man auch nicht für sich lesen kann, sondern die man für die eingehende Exegese einzelner Abschnitte im Buch Leviticus oder auch für einen künftigen neuen Kommentar jeweils im Hinblick auf die strukturellen Aspekte des Endtextes heranziehen sollte. Wie man an dem oben vorgeführten Gotteswort (discour divin) sehen kann, sind die Ergebnisse im Einzelnen auch nicht durchweg neu. Viele Strukturen waren schon erkannt, können allenfalls noch verfeinert werden. Aber nun liegt zu dem Strukturaspekt eine Untersuchung des Gesamttextes des Buches Leviticus vor, die eine nützliche Arbeitshilfe bietet.

Bochum Henning Graf Reventlow

## Exegese NT

**Der Gott Israels im Zeugnis des Neuen Testaments**, hg. v. Ulrich Busse, – Herder: Freiburg i.Br. 2003. 223 S. (Quaestiones Disputatae, 201), kt 24,00 € ISBN: 3–451–02201-X

Der zu besprechende Sammelband geht auf die Arbeitstagung der katholischen deutschsprachigen Neutestamentler 2001 zurück. Das Thema reagiert auf die jüngere hermeneutische Diskussion über das Verhältnis der beiden Testamente und auf die Frage nach Kontinuitäten und Diskontinuitäten zwischen dem Alten und dem Neuen Testament. Wenn der Gott Jesu kein anderer als der Gott Abrahams ist, stellt sich die Frage, ob das Zeugnis der beiden Testamente ihn als ein und denselben ausweist. Zugleich sind mit der Fragestellung nach dem Gott Israels im Neuen Testament unweigerlich Fragen des christlich-jüdischen Verhältnisses berührt, die in diesem Bd durchweg spürbar sind, aber keine eigene Behandlung erfahren.

Die Einzelbeiträge stellen keine einheitliche These vor und erheben keineswegs den Anspruch, das Thema systematisch abzuarbeiten. Die Grundlinie ist – so das Vorwort – eine Art Selbstvergewisserung, dass die Kontinuität die Diskontinuität des Bekenntnisses „zum Einen Gott Israels in der Jesusüberlieferung sowie in der urchristlichen Tradition" (9) überwiegt. Nicht in allen Beiträgen ist diese Grundlinie gleichermaßen deutlich zu erkennen.

Werner H. Schmidt stellt „Elemente alttestamentlichen Redens von Gott" vor. Dabei sucht er die Vielfalt und Einheit des alttestamentlichen Gottes mit Blick auf das „Leben" und die Bewahrung desselben einerseits und auf die Ausschließlichkeit des Glaubens andererseits zu erläutern. In beiden Aspekten

sieht er in Prophetie und Weisheit auf unterschiedliche Weise Behandeltes, aber in der zugrunde liegenden Gottesvorstellung letztlich Unwandelbares. Für das Gespräch mit dem Neuen Testament hebt er v. a. auf die Identität des Gottes beider Testamente ab und schlägt drei Aspekte der Kontinuität als roten Faden vor: das Bekenntnis zum Schöpfer, die Verbindung von Glaube und Geschichte und die Hoffnung auf Gottes Herrschaft, die beide Testamente umgreift.

Dieter Zeller entfaltet in seinem Aufsatz „Gott bei Philo von Alexandrien" materialreich den Gottesbegriff bei Philo, wobei Schwerpunkte auf die *expositio legis*, den allegorischen Kommentar und die *quaestiones et solutiones* gelegt werden. Zeller befragt die philosophischen Voraussetzungen Philos in der aristotelischen Philosophie, der Stoa und im Platonismus, entfaltet dann den philonischen Ansatz und flankiert die Überlegungen mit Blicken auf die Rede von Gott in Metaphern und in zentralen Bibelstellen. Die Spannung zwischen dem konkreten, relationalen und erwählenden Gott der Bibel und dem transzendenten, im Kosmos erkennbaren Gott wird abschließend problematisiert und thetisch in Vor- und Nachteilen vorgestellt.

Jaques Schlosser („Der Gott Jesu und die Aufhebung der Grenzen") versucht in seiner Untersuchung, die Differenzen des Gottesverständnisses Jesu herauszuarbeiten. Diese sieht er v. a. in einem gewissen Abstand von der Heilsgeschichte und in dem Rekurs auf die universale Perspektive der *creatio continua*. Die Darlegung beginnt mit Bekenntnissen zur größtmöglichen Kontinuität zwischen dem Gott Abrahams und dem Gott Jesu und entfaltet danach, entlanggehend an ausgewählten Q-Texten, die „Relativierung der Heilsgeschichte" (61) in der Verkündigung Jesu. Daneben wird die Betonung der fürsorglichen Güte Gottes in der Schöpfung in das Handeln und in die Verkündigung Jesu gestellt und beides zu dem Grundzug der Universalisierung zusammengeführt, der als *Differenz* gegenüber dem Frühjudentum entfaltet wird. In der Opposition zwischen Universalismus und Partikularismus werden dazu Klischees über das Frühjudentum perpetuiert: „Das Reich Gottes besiegt die Herrschaft des großen Gegners, des Satans, aber Sieg und Niederlage werden nicht, wie es in alttestamentlich-jüdischer Tradition zu erwarten wäre, auf der sozial-politischen Ebene mit Israels Ruhm und der Schmach der Heiden identifiziert" (75). Um die Position Jesu von dem im Alten Testament breit belegten Universalismus abzuheben, wird dem Frühjudentum „ein heilsgeschichtlicher Drang" unterstellt, der „sich faktisch als Hemmung" auswirkte, so dass „die praktischen Konsequenzen dieser universalen Sicht nicht radikal gezogen" (77) werden konnten. Es ist bedauerlich und bedenklich, wenn das Spezifische der Botschaft Jesu in traditioneller Manier durch eine Abwertung des Frühjudentums erreicht werden soll.

Ulrich Busse widmet sich in seinem Beitrag („Theologie und Christologie in drei Evangelien") einem Vergleich der Traditionen des Diasporajudentums mit den drei Evangelien Mk, Lk und Joh, die s. E. in der Diaspora von Judenchristen geschrieben worden sind. Der Vergleich ergibt eine „größere konzeptionelle Nähe zur biblischen Tradition als zu den Entwürfen von manchen der diasporajüdischen Theologen", allerdings „denken die Evangelisten weniger vom Sinai als von der Schöpfung her" (99). Der Autor plädiert am Schluss seines interessanten Beitrags für eine Aufwertung theozentrischer und schöpfungstheologischer Ansätze in der Theologie und warnt vor einer Überbewertung christologischer Fragestellungen, denn „die ersehnte Herrschaft Gottes in Fülle ist der Horizont der urchristlichen Ethik. [...] Jesus und die Christologie spielen demgegenüber nur eine dienende Rolle" (99).

Ausgehend von der schroffen Infragestellung des paulinischen Gottesbildes in Röm 9 in der Römerbriefexegese von Otto Kuss bespricht Gerhard Dautzenberg in seinem Beitrag („Der Gott Israels in Röm 9–11") neuere exegetische Literatur zur Frage der Prädestination und der Funktion der Schriftzitate in Röm 9. So zeigt er auf, dass nur mit einer breit biblisch zurückgebundenen und auch die Rhetorik des Paulus berücksichtigenden Exegese ein theologisches Verständnis der Aussagen in Röm 9 zu erreichen ist, in dem das Gottesbild *nicht* in das eines willkürlichen Despoten umschlägt. Die Kontinuität zwischen Röm 9 und dem Alten Testament ist gerade nicht in der Despotie, sondern durchaus in dem kontrastiv gedachten göttlichen Erwählungshandeln zu sehen.

An die Überlegungen zur Prädestination schließt der erste Beitrag von Heinz Giesen („Der Gott Israels als Vater unseres Herrn Jesus Christus im ersten Petrus-Brief") zu Präskript (1 Petr 1,1f) und Briefeingangseulogie (1 Petr 1,3–12) gut an. In einem detaillierten exegetischen Durchgang durch den Text zeigt Giesen auf, dass sich Christsein dem prädestinierenden Voraus der göttlichen Gnade verdankt. Auch wenn der erste Petrusbrief vom „neuen" Volk Gottes ausgeht und von der Erwählung des ersten Gottesvolkes nicht explizit handelt (die darin grundgelegte ekklesiologische Substitution macht Giesen nicht zum Thema), bleibt in der Argumentation eine klare Theozentrik als Grundlinie erkennbar. „Die Christologie [...] steht deutlich im zweiten Glied" (157).

Der zweite Aufsatz von Heinz Giesen thematisiert „Das Gottesbild in der Johannesoffenbarung" und ist ebenso interessant, weil er die Bezüge zu den alttestamentlichen Texten v. a. in der Thronsaalvision Offb 1–11 und der Briefeinleitung Offb 1,4 untersucht. Dabei werden die Bezugstexte bzw. deren Aufnahmen in der frühjüdischen Literatur *en detail* am Text entlang entfaltet. Es zeigt sich, dass der Autor der Offenbarung in besonders hohem Maße auf Konzeptionen des Alten Testaments zurückgreift, um das Handeln Gottes und die Offenbarung in Jesus Christus zu erläutern. Problematisch in der sehr detailreichen Darlegung von Heinz Giesen ist allerdings, dass weder methodisch Auskunft gegeben wird, wie eine Textaufnahme zu beurteilen ist, noch wie danach gefragt wird, welche Bedeutung die hohe Intertextualität der Johannesoffenbarung theologisch hat. So schließt der Aufsatz mit einem Fazit: „Gott ist auch im letzten Buch der Bibel der souveräne Herr und Herrscher, der als der Proexistente ganz für sein königliches Volk da ist, das Jesus Christus geschaffen hat und in dem er den Christen als Priester unmittelbaren Zugang zu Gott ermöglicht hat" (188). Auch hier schimmert das substitutionstheologische Problem durch, und es stellt sich die Frage, ob das mit der intertextuell untermauerten Voraussetzung der Anknüpfung an das Alte Testament bereits gelöst ist. Wie verändern sich die Bilder von Gott, wenn sie vom AT in das NT transformiert werden?

Der letzte Beitrag von Adelbert Denaux („Der monotheistische Hintergrund neutestamentlicher Christologie") entstammt nicht der Tagung in Leuven, sondern ist eine für den Bd verwendete Übersetzung aus einer französischen Erstveröffentlichung. Mit den Reflexionen über die Rolle der Theozentrik im interreligiösen Dialog passt er sich gut in das Konzept ein. Der Autor sucht nach Möglichkeiten einer christlichen Position im interreligiösen Dialog und verweist, insbesondere wenn es um Fragen der Heilsrelevanz geht, zu Recht auf die Schrift. „Das biblische Heilskonzept lässt sich nicht von der biblischen Auffassung von Gott, Jesus Christus und Gottes Volk bzw. Kirche trennen und erhält seinen distinktiven Charakter erst durch dieses Verhältnis" (195). Aufgrund dieser These entfaltet der Autor mit Bezug auf die biblische Auffassung von Gott die Voraussetzungen eines Dialogs: Einzigartigkeit Gottes, Personalität, Exklusivität, Universalität. Diese Grundlagen entfaltet der Beitrag anschließend an ausgewählten Bibelstellen aus dem AT und NT. Da die biblische Rede von Gott an das Zeugnis des Handelns Gottes in der Welt gebunden sei, sei christliche Mission unaufgebbar. Mission stehe nicht im Gegensatz zum Dialog, habe aber eine Grundvoraussetzung: „Wenn nun die christlichen Kirchen in das Zeitalter des Dialogs eintreten, sollten sie zu dem einzigen Modell zurückkehren, das sie hierfür besitzen: Jesus Christus" (223).

Mit diesem nicht unproblematischen Statement endet ein interessanter Bd, dem man nicht den Vorwurf machen sollte, das Thema nur angerissen zu haben. Es war nicht zu erwarten, dass die Dokumentation einer Tagung einen homogenen Gesamtentwurf vorlegt und das Thema erschöpfend behandelt. Trotz der Unterschiedlichkeit der Gegenstände und der weiten Spanne an Positionen werden Tendenzen in der jüngeren Diskussion sichtbar, mit denen sich die neutestamentliche Wissenschaft auseinandersetzt. Neben der Kontinuität zwischen AT und NT ist hier v. a. das Plädoyer für eine Theozentrik als Ausgangspunkt einer biblisch gegründeten, monotheistisch wie trinitarisch verantworteten christlichen Theologie zu nennen.

Bochum Christian Frevel

**Kealy,** Seán P.: **The interpretation of the Gospel of Luke.** Erster Band: From Apostolic times through the 19th century / Zweiter Band: In the 20th century, – New York: Edwin Mellen Press 2005. 618 S. / 633 S. (Studies in the Bible and early Christianity, 63–64), geb. $ 149.95 / geb. $ 149.95 ISBN: 0–7734–6104–3 / 0–7734–6106-X

Seán P. Kealy, jetzt Inhaber des Noble J. Dick Endowed Chair in Academic Leadership an der Duquesne University, hat mit den vorliegenden Bden seinen Zyklus der forschungsgeschichtlichen und auslegungsgeschichtlichen Forschungen zu den Evangelien abgeschlossen. Nach der Untersuchung zum Markusevangelium (1982), dem Matthäusevangelium (1997) und dem Johannesevangelium (2002) legen die vorliegenden Bde ein weiteres Mal Zeugnis von der Sachkenntnis und Belesenheit des Autors ab.

In geradezu enzyklopädischer Art wird man durch die Geschichte der Rezeption des vielleicht doch schönsten Evangeliums geführt, entdeckt vieles, was und wen man noch nicht kannte, und Altvertrautes kann man im neuen Licht sehen. Gewiss wird man beim Lesen auch des Verdachts inne, dass das alte *dictum*: „Originalität in der Exegese ist nur mangelnde Literaturkenntnis" vielleicht doch wahrer ist, als man wahrhaben will. Allerdings erschließt sich die Transformation von Meinungen, Thesen, Motiven und Methoden im theologie- und damit exegesegeschichtlichen Zusammenhang nur bei einer fortlaufenden Lektüre.

Wer die beiden Bde jedoch gleichsam als Nachschlagewerk benutzen will, wird sich sein eigenes Stichwortregister erstellen müssen, denn es gibt zwar ein Namensregister, aber kein Stellen- oder Motivregister. Dabei wären gerade die doch äußerst hilfreich, um sich schnell einen Überblick verschaffen zu können, zumal der Autor chronologisch vorgeht und sich nicht an einzelnen Perikopen orientiert.

In der Einleitung zum ersten Bd findet sich ansatzweise eine solche Herangehensweise, und zwar u. a. im Blick auf die patristische Exegese des Gleichnisses vom verlorenen Sohn (es fehlt ein Hinweis auf: Yves Tissot, Allégories patristiques de la parabole lucanienne des deux fils, Luc 15,11–32, in: Bovon, François, Rouiller, Grégoire, [Hg.], Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture. [Genèse 22 et

Luc 15] [Bibliothèque théologique], Neuchâtel 1975, 243–272). Es bleibt erwägenswert, ob eine perikopenorientierte auslegungsgeschichtliche Arbeit nicht doch informativer ist als eine chronologische, an den jeweiligen Exegeten ausgerichtete.

Dennoch wird man sagen können, dass die auslegungsgeschichtliche Forschung an diesem und den anderen Werken von Seán P. Kealy nicht vorbeigehen wird können.

Berlin Rainer Kampling

**Merklein**, Helmut: **Der erste Brief an die Korinther**. Kapitel 5,1–11,1. – Würzburg: Echter Verlag 2000. 290 S. (ÖTK 7/2), kt € 25,00 ISBN: 3–579–00512-X.

**Merklein**, Helmut / **Gielen**, Marlis: **Der erste Brief an die Korinther**. Kapitel 11,2–16,24. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2005. 470 S. (ÖTK 7/3), kt. € 49,95 ISBN: 3–579–00551–0.

Der erste Bd des Kommentars von Helmut Merklein erschien 1992. Mein in der ThRev 89 [1993] 386–388 ausgesprochener Wunsch, der zweite, nach der ursprünglichen Planung abschließende Bd möge bald folgen, ging nicht in Erfüllung. Erst im Jahre 2000 erschien Bd 2 zu 1 Kor 5,1–11,1, der hier nun leider sehr verspätet anzuzeigen ist. Helmut Merklein war, allzu früh, am 30.9.1999 gestorben. Bis zuletzt hatte er an seinem Kommentar gearbeitet; er kam bis zur Auslegung von 15,12. Welche Kraft und welche Disziplin dazu gehört haben müssen, während schwerer Krankheit bis kurz vor dem Tod so konzentriert zu arbeiten, kann man allenfalls erahnen. Die Fertigstellung der Auslegung und das Erscheinen des dritten Bdes verdanken wir Marlis Gielen, damals M.s Assistentin, die jetzt an der Univ. Salzburg lehrt.

Bd 2 enthält Ergänzungen zum Literaturverzeichnis (14–17). Methodisch setzt er die Linie von Bd 1 fort, doch ist die strikte Durchführung der Schritte „syntaktische Analyse", „semantische A." und „pragmatische A." jetzt abgeschwächt: Zu jeder Perikope gibt es knappe Bemerkungen „Zum Text und zur Übersetzung" sowie die „Analyse" und dann eine ausführliche „Einzelerklärung". Neu und überaus lesens- und bedenkenswert sind am Ende größerer Textabschnitte die „Rückblicke", die im Fall von Kap. 5–6 und 8,1–11,1 nach der „Bedeutung für heute" (81–84.284–290), im Blick auf Kap. 7 nach der „theologischen Sachproblematik" (158–161) fragen. Im Blick auf Kap. 5–6 und 8,1–11,1 unterstreicht M. nochmals die Annahme der Einheitlichkeit des Briefes; die Informationen über die erwähnten Missstände seien wie die Informationen in Kap. 1–4 vermutlich durch die „Leute der Chloe" zu Paulus gelangt (27). Der in 5,9 erwähnte „Vorbrief" sei verlorengegangen, das νῦν in 5,11 sei konkret gemeint (ἔγραψα als Aor. des Briefstils, 41).

Einige Einzelbeobachtungen: Wenn Paulus in 5,5 den Ausschluss des Unzüchtigen aus der Gemeinde mit der Übergabe an den Satan verbinde, so erwarte er offenbar dessen baldigen Tod; die Rettung am Tage des Herrn setze möglicherweise einen „Akt der Reue" voraus (38). Der Akt, den Paulus fordere, diene „nicht der Wiederherstellung der verlorenen Reinheit, sondern der Aufrechterhaltung der der Gemeinde eigenen Heiligkeit" (46). Im „Rückblick" auf Kap. 5–6 schreibt M., es könne „das paulinische Argument, daß sexuelle Bindung die Identität berührt und prägt, auch heute noch wegweisend und hilfreich sein", und „die pastorale Praxis" solle dies „noch mehr ernst" nehmen. Die katalogartigen Weisungen in 5,11; 6,9f. dürften nicht von ihrem Kontext gelöst werden; auch wenn der „zeit- und kulturgeschichtliche Kontext" zu beachten sei (82), so könne doch „auch die heutige Gemeinde nicht schadlos darauf verzichten, sich als heiligen Bezirk Gottes inmitten einer unreinen Welt wahrzunehmen"; allerdings sei von Paulus her „das (gefährliche) Programm einer ethisch oder ideologisch verbrämten reinen Gemeinde nicht zu rechtfertigen" (83.84).

Zu Kap. 7 bietet M. ein sehr umfangreiches Literaturverzeichnis (87–94) und dann eine detaillierte Analyse (übersichtliches Schema, 99). Die Aussage in 7,1b stamme weder direkt aus Korinth noch gehe sie auf Paulus zurück, sie sei vielmehr „Teil des kommunikativen Prozesses *zwischen* Paulus und der Gemeinde", offenbar hätten die Korinther einem früheren Votum des Paulus zur Ehelosigkeit „eine Tendenz zum Grundsätzlichen gegeben" (100.101, Hervorhebung im Orig.). 7,14 sage nichts über eine mögliche Kindertaufe (121), in 7,21b sei gemeint, dass der Sklave von einer Möglichkeit zur Freilassung Gebrauch machen solle (134). Zum ὡς μή in 7,29–31 betont M., damit sei eine Existenzerfahrung des Menschen beschrieben, „unabhängig von der Situation der Naherwartung", denn christliche Existenz bewege sich immer „an der Grenze der Zeit" (144.145). Zur „theologischen Sachproblematik von 1 Kor 7" stellt M. fest, das Votum des Paulus zugunsten der Ehelosigkeit enthalte den Aspekt, „daß das Heil nicht in der Sexualität – sei es in ehelicher Realisierung, sei es in eheloser Sublimierung – gesucht werden darf [...] Denn nur dort, wo die Ehepartner ihre Beziehung nicht mit pseudosoteriologischen Ansprüchen belasten, ist eine wahrhaft menschliche Partnerschaft möglich" (161).

Zu 8,1–11,1 erinnert M. an ein rhetorisches Gliederungsschema von Heinrici, betont aber, man werde „den rhetorischen Gestaltungswillen des Paulus nicht überstrapazieren dürfen" (171). Am Ende der Auslegung fragt er nach der Bedeutung für heute und betont dabei die Rolle der „Schwachen": Wichtig sei die Einsicht, „daß die für Christen und Christinnen kennzeichnenden Freiheitsrechte nach Paulus sich nicht an und für sich definieren, sondern sich immer am Gegenüber der schwachen Brüder und Schwestern bemessen, die durch die Wahrnehmung der eigenen Freiheitsrechte nicht gefügig zu machen, sondern aufzuerbauen sind. Die so geforderte Rücksichtnahme ist für Paulus alles andere als eine Einbuße an Freiheit, sondern geradezu deren Eigenart." (285) Die paulinische Argumentation zum Thema „Götzenopfer" zeige, dass es zwischen heidnischer und jüdisch-christlicher Weltsicht keine Vermischung geben könne: „Die (heidnische) Gegenwelt wird nicht durch Konformität bekehrt, sondern durch Alternative" (287).

Bd 3 mit der Auslegung von Kap. 11–16 ist der umfangreichste Teilband. Das Vorwort von Marlis Gielen gibt Auskunft über die traurige, dann aber auch wieder sehr erfreuliche Entstehungsgeschichte, die schließlich zum vorliegenden Bd führte. Abermals wurde Literatur nachgetragen (17f.). Die Struktur der Kommentierung entspricht der in Bd 2, wobei auch hier abschließend die „Bedeutung für heute" (zu 11,2–16) oder „Theologische Perspektiven" (zu Kap. 12–14) herausgearbeitet werden, während Gielen bewusst darauf verzichtet hat, einen entsprechenden Abschnitt etwa zu Kap. 15 zu verfassen (14f.). An der abgeschlossenen Kommentierung M.s von 11,2–15,11 nahm Gielen keine Änderungen vor, von 15,12 an beginnt ihre Auslegung, ohne dass dies im laufenden Text nochmals vermerkt wird.

Auch zu Bd 3 können nur Einzelbeobachtungen vorgestellt werden. Zu 11,2–16 stellt M. fest, offenbar habe man in Korinth „die Geschlechtsrollensymbolik im Gottesdienst (!) bewusst eingeebnet oder relativiert"; Paulus komme es demgegenüber auf die Einhaltung der Differenz an, „nicht auf die Einrichtung einer patriarchalen Hierarchie in der Gemeinde", und insofern scheine der Text „den Frauen gegenüber viel aufgeschlossener zu sein als manch moderne Kirchenverlautbarung". Freilich sei die Schlussfolgerung, Männer wie Frauen müssten gleichermaßen zum Priester- und Bischofsamt zugelassen werden, illegitim, da es in Korinth um die Ausübung von Charismen und nicht um die Ausübung eines Amtes ging; möglich sei freilich, „dass das Problem gar nicht bei den Frauen liegt, sondern bei einem verengten heutigen Amtsverständnis" (69.71.72 – es fällt auf, dass ein nicht römisch-katholisches Amtsverständnis hier nicht in den Blick kommt).

Zu den Missständen beim Abendmahl in Korinth stellt M. fest, das für Paulus eigentlich Störende sei „das Auseinanderfallen von Sakrament und dem es begleitenden Essen, dem Paulus einen hohen Symbolwert beimisst" (83). Zutreffend sieht M., dass Paulus den Sachverhalt kritisiert, dass „‚jeder' der Anwesenden das selbst Mitgebrachte verzehrt", doch die anschließende These, „die Ärmeren" hätten sich nur bescheidene Kost leisten können, „während die Reicheren auch exquisite Speisen dabei hatten und v. a. mit dem Wein nicht zu geizen brauchten", bleibt trotz 11,21b ohne Textbasis; M. stellt denn auch fest: „Wie man sich das konkret vorzustellen hat, lässt der Text offen", und es werde auch nicht gesagt, „was positiv hätte geschehen sollen" (87). M.E. wird der Text sofort verständlich, wenn man auf eine stark hypothetische „sozialgeschichtliche" Auslegung der Stelle verzichtet.

Kap. 13 wird von M. als „Wertepriamel" verstanden, die von vornherein für den Kontext in Kap. 12–14 geschaffen wurde. Das textkritische Problem in 13,3 wird relativ zügig zugunsten der Lesart καυχήσωμαι gelöst (148); der eigentliche Gegensatz, so meint M. in einer Stellungnahme zur Auslegung von W. Schrage, liege „nicht zwischen den Liebes*werken* und der Liebe [...], sondern in einer äquivoken Verwendung des Liebesbegriffs. Denn wenn die Speisung der Armen und die Hingabe des eigenen Lebens nicht aus Liebe zu den anderen, sondern zum eigenen Ruhm geschieht, handelt es sich nicht mehr um *Liebes*werke, sondern um egoistische Selbstbestätigungen" (154, vgl. 231).

Zum berühmten „mulier taceat ..." in 14,34f. zeigt M. schon in der Analyse, dass V. 33b-36 syntaktisch, aber auch semantisch und pragmatisch aus dem Rahmen fallen(199f.); die Debatte im einzelnen wird dann sehr eingehend geführt (213–223), sowohl im Referat der These der Authentizität von V. 33b-36 wie auch im Referat der von M. dann unterstützten Gegenposition. In V. 34f. liege mit G. Dautzenberg eine Gemeinderegel vor, die durch V. 33b und V. 36 in den Kontext eingefügt werden sollte. Etwas überraschend ist M.s Hinweis, in der Gruppe der Therapeuten hätten nach Philos Darstellung in VitCont 80–85 „Männer und Frauen gleichermaßen Rederecht in der gemeinsamen Versammlung" gehabt; Philo spricht lediglich von einem gemeinsamen Chorgesang!

Zu den „theologischen Perspektiven", die M. aus Kap. 12–14 und insbesondere aus 14 gewinnt, gehört auch die Frage nach den heutigen Gottesdienstformen: „Dass es – wie man katholischerseits gerne betont – um eine ‚participatio actuosa' geht, wird aus der Außensicht nur selten nachvollziehbar, genauso wie es dem Beobachter evangelischer Gottesdienste schwer fällt, deren prinzipielle Gemeindeorientierung wahrzunehmen, wenn selbst das akklamatorische ‚Amen' dem Pfarrer oder der Pfarrerin anheimgefallen ist." (232) Zum Thema „Amt" stellt M. kurz die Entwicklung in nachpaulinischer Zeit dar (233–236), wobei er meint, die Kirche brauche „ein souveränes Amt, das die Kompetenz der anderen nicht beschneidet, sondern anerkennt und fördert", was auch in der Gestaltung der Gottesdienste sichtbar gemacht werden müsse (236).

Zu Kap. 15 bietet M. in Auseinandersetzung mit anderen Positionen eine klare Gliederung (Übersicht 248). Die Auslegung von 15,1–11 beginnt mit fünf Seiten Literaturangaben (249–254); die Bekenntnisformel in V. 3b-5 wird sorgfältig analysiert und eingehend theologisch ausgelegt (261–283). M. nimmt an, dass sie dem Paulus wahrscheinlich in Antiochia vermittelt wurde, aber „schon im Jerusalem im Kreis der Hellenisten ihre jetzige griechische Form erhalten haben" könnte (266). Die Wendung „für unsere Sünden" bezeichne „den Gedanken der identitätswahrenden Repräsentanz": Indem der Messias zum Repräsentanten des seine Identität verfehlenden Menschen wird, erhält dieser die Möglichkeit, „nicht nur sich selbst zu erkennen, sondern auch in der gläubigen

Identifizierung mit Christus seine wahre Identität zu finden" (269). In den Wendungen „begraben" und „auferweckt am dritten Tag" zeige sich „indirekt [...], dass die Aussage von der Auferweckung Jesu die Grenzen deskriptiver Sprache überschreitet"; das Auferweckt-Werden müsse „als sprachlicher Akt der Bedeutung gewertet werden, mit dem ein der empirischen Welt nicht mehr zugängliches Geschehen im Rahmen der symbolischen Welt gedeutet wird" (271.274). Ursprünglich, so M., sei die Auferweckung Jesu „als Auftakt der eschatologischen Neuschöpfung" verstanden worden; die Frage des leeren Grabes, so die weitere m. E. stark hypothetische Erwägung, sei erst dann reflektiert und problematisiert worden, als man merkte, dass „die Geschichte (zumindest noch begrenzte Zeit) weiterlief, so dass man die eschatologisch gemeinte Aussage [...] als in der Geschichte stattfindende Prolepse einer noch zu erwartenden eschatologischen Auferweckung deuten musste" (275). Der Hinweis auf die noch lebenden Erscheinungszeugen in V. 6 habe die Funktion, die Erscheinung vor den „500 Brüdern" „verifizierbar zu machen" (285), was m. E. schon angesichts des betont am Ende stehenden „etliche aber sind gestorben" wenig wahrscheinlich ist.

Mit 15,12 beginnt der allein von Marlis Gielen verantwortete Schlussabschnitt des Buches; dass dies beim Lesen weder stilistisch noch inhaltlich auffällt, ist beeindruckend – Gielen hat sich erfolgreich darum bemüht, die Einheitlichkeit der Auslegung zu wahren (notiert werden aber Differenzen zu Aussagen M.s in Bd 1 zur Literarkritik des 2 Kor, 405.409f.). Zu 15,12–19 nimmt Gielen an, die Korinther hätten zwar die Auferstehung der Toten bestritten, nicht aber „ein Fortleben der in Christus Entschlafenen", das sie vielmehr erwartet und erhofft hätten (299). Zu 15,22 folgt sie der Annahme, „alle" meine in beiden Satzteilen wirklich „alle Menschen"; sie bietet dann eine sorgfältige Interpretation der Adam-Christus-Typologie (315–318). Die schwierige Frage, was in V. 24 mit τέλος gemeint sei, beantwortet Gielen vom Begriff τάγμα her: es ist „die große Abteilung bzw. Legion der nichtchristlichen Toten" (321; Gielen verweist auf die „extrem sparsame Diktion der Verse"). Zur Vikariatstaufe in V. 29 meint Gielen, diese sei in Korinth und wohl auch sonst in paulinischen Gemeinden „eine selbstverständliche Praxis" gewesen, und zwar auch seitens der Gruppe der Auferstehungsleugner; Paulus gehe es darum, die von diesen „mit der Totentaufe verbundene Heilshoffnung als nichtig zu entlarven, und zwar *unter der Voraussetzung der Gültigkeit ihrer These*" (332, Hervorhebung im Orig.). Die Aussage in V. 32 sei metaphorisch gemeint – Gegner hätten sich Paulus gegenüber „wie wilde Tiere" gebärdet (337).

Bei dem schwierigen Textabschnitt V. 35–49 verfährt Gielen so, dass sie die einzelnen Unterabschnitte (V. 35–38.39–41.42–44.45–49) je für sich übersetzt und auslegt, womit sie dem Argumentationsgang und dabei insbesondere dem Wechsel der Bilder in besonderer Weise gerecht wird. Besonders ausführlich ist die Exegese von V. 45–49; hier zieht sie v. a. Aussagen Philos heran, weil sie vermutet, dass ein von Philo inspiriertes Verständnis von Gen 1–2 „im theologischen Konzept der korinthischen Apollosgruppe eine große Rolle gespielt haben" dürfte und „wohl auch die Basis für die Bestreitung einer Totenauferstehung" bildete (362; vgl. auch 375–380 zu V. 50) – eine m. E. nicht wirklich zu belegende Vermutung. Sehr ausführlich legt Gielen die gelegentlich als Glosse angesehene Aussage in 15,56 aus (386–392). Sie fordert mit Recht, „die Unterscheidung zwischen einer *früh-* und *spät*paulinischen Theologie [...] grundsätzlich zu hinterfragen", da doch alle erhaltenen authentischen Briefe „Zeugnisse der *spät*paulinischen Theologie" seien; plausibler sei die „Beachtung der Situationsgebundenheit" der Briefe (387, Hervorhebung im Orig.). Die „Kurzformel der paulinischen Rechtfertigungslehre" in 15,56 lasse die Vermutung zu, dass der Gemeinde „ihre Begründung vertraut war"; überdies sei ja schon in 15,21a.22a „die Verbindung von Sünde und Tod zumindest implizit thematisiert" worden (388.391).

Ungewöhnlich eingehend (395–470) erfolgt die Kommentierung des „sonst eher stiefmütterlich behandelte[n] 16. Kapitel[s]", was Gielen in einem Bild aus dem Sport auch darauf zurückführt, dass sie sich ja „gerade erst ‚warmgelaufen'" hatte (so das Vorwort, 15). Gielen folgert aus 16,2, Paulus habe sicherstellen wollen, „dass nach seinem Eintreffen keine Sammlungen mehr durchgeführt werden sollen", da er so „dem Vorwurf der Bevormundung und Kontrolle der Gemeinde" am besten habe vorbeugen können (411f.) – eine m. E. nicht überzeugende Interpretation der Anweisung von 16,2a, die durch die Erläuterung in V. 2b doch nur noch drängender wird. Aus 16,10f. folgert Gielen, Timotheus sei wahrscheinlich der Überbringer des 1 Kor; Paulus denke in 16,10.11a an dessen Entsendung, in V. 11b bereits wieder an dessen Rückkehr (425–431; hier liegt eine von Gielen ausdrücklich markierte Differenz zu Merkleins Auslegung von 4,17 [Bd 1, 328–331] vor).

Wertvoll und plausibel sind die Ausführungen zum Begriff „Gemeinde in seinem/ihrem Hause" (459–464, zu 16,19); diese Wendung bezeichne „weder die Gesamtgemeinde eines Ortes noch eine Hausgemeinde, die als selbständige Teilgemeinde mit der vollen Bandbreite gemeindlicher und zumal gottesdienstlicher Vollzüge in und neben der Ortsgemeinde existiert", sondern gemeint sei eine jeweils konkret identifizierte „christliche Hausgemeinschaft", auch wenn „genauere Spezifizierungen [...] kaum möglich" seien (463.464).

Abschließend wird man natürlich bedauern müssen, dass insbesondere zu Kap. 15 und dann auch zum 1 Kor im ganzen theologisch-systematische und „aktuelle" Schlussbemerkungen im Sinne der von Helmut Merklein zu vielen Textabschnitten entworfenen „Theologischen Perspektiven" fehlen; aber es ist doch zugleich nur allzu verständlich, dass Gielen gerade hier Verzicht leistete. Dank ihrem besonderen Einsatz hat dieser überaus wertvolle Kommentar einen würdigen Abschluss gefunden. Dem in der Widmung zum Ausdruck kommenden Dank an Erich Gräßer, der ebenso wie M. Wolter als Herausgeber des ÖTK Marlis Gielen zur Fertigstellung ermutigte, können sich die Leserinnen und Leser nur anschließen.

Bethel Andreas Lindemann

**Zeigan**, Holger: **Aposteltreffen in Jerusalem.** Eine forschungsgeschichtliche Studie zu Galater 2,1–10 und den möglichen lukanischen Parallelen, – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2005. 592 S. (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte, 18), geb. € 84,00 ISBN: 978–3-374–02315–8

Die Legitimierung der beschneidungsfreien Mission nach Gal 2,1–10 stellt für das früheste Christentum einen Markstein dar. Doch dessen historische Umstände sind nach wie vor unklar. Ist die geschilderte Episode identisch mit dem Aposteltreffen von Apg 15, oder steht ein anderer Jerusalembesuch des Paulus im Hintergrund? Je nachdem ergeben sich unterschiedliche Annahmen über die Anfänge der Heidenmission und die paulinische Chronologie. Holger Zeigan stellt in seiner forschungsgeschichtlichen Studie die verschiedenen Lösungsansätze zu dieser Frage vor und möchte damit zu einer weiteren Beschäftigung mit dem Thema anregen. Zugleich formuliert er einen eigenen Vorschlag zur Terminierung des Aposteltreffens. Die von Michael Bachmann begleitete Arbeit wurde 2003 in Siegen als Diss. angenommen.

Die Darstellung beginnt mit der im deutschsprachigen Raum am häufigsten vertretenen Korrelation von Gal 2,1–10 mit Apg 15. Die einzelnen Forschungspositionen lassen sich darin unterscheiden, wie sie Apg 11,27–30; 12,25 beurteilen, wo ebenfalls von einem Jerusalembesuch des Paulus die Rede ist: Während zahlreiche Exegeten Apg 11,27ff als redaktionellen Kunstgriff von Lukas oder „bloße Fiktion" auffassen (seit Ferdinand Christian Baur), rechnen andere mit einer Dopplung des Erzählmotivs von Apg 15 und 11 (etwa David Catchpole); weitere unterstellen, Paulus sei von Lukas irrtümlich als Reiseteilnehmer verzeichnet worden (Traugott Holtz, Martin Hengel). Manche meinen, Paulus habe die in Apg 11 erwähnte Kollektenreise verschwiegen (Joseph Barber Lightfoot), wieder andere rechnen mit einer Vertauschung der – jeweils für historisch gehaltenen – Ereignisse Apg 11 und 15 (etwa Ferdinand Hahn).

Nach einer zweiten Gruppe von Thesen findet Gal 2,1–10 Widerhall in Apg 18,22, obgleich der Besuch in Jerusalem sich aus dem Text dort nicht zwingend ergibt. Verschiedene Forscher halten am lukanischen Rahmen fest und rechnen so mit einem zweiten Aposteltreffen nach jenem von Apg 15 (Jakob van Bruggen). Anderen Überlegungen zufolge gehört die in Apg 15 geschilderte Auseinandersetzung um die Beschneidung an die Stelle von 18,22, wurde jedoch von Lukas aus theologischen Gründen an den Beginn der Heidenmission verlegt. Ein umfänglicher Abschnitt des besprochenden Bdes (261–305) widmet sich John Knox mit seiner konsequent aus den Paulinen erhobenen Chronologie sowie von ihm inspirierten Exegeten (Robert Jewett, Gerd Lüdemann).

Eine dritte Gruppe von Auslegern verortet das Aposteltreffen von Gal 2,1–10 vor Apg 15 und sucht eine Korrelation mit Apg 11f – v. a. solche, die dem chronologischen Aufriss des Lukas stärker vertrauen. Dazu zählen William Mitchell Ramsay, Rudolf Bultmann oder auch Frederick Fyvie Bruce. Die Studie berücksichtigt auch weitere Thesen, die in der Forschungsgeschichte ohne großen Nachhall blieben, wie die Korrelation von Gal 2,1–10 mit Apg 9,26–30; 15,1–4.12 (Johannes Weiß) oder mit Apg 20,4–21,26 (Carl Clemen).

Abschließend nimmt der Vf. selbst ausführlich zu der Frage Stellung (415–492). Die Adressaten sind aus seiner Sicht in Südgalatien zu suchen; in der Datierungsfrage, die für ihn „durchaus verwickelt" (432) bleibt, vermutet er lediglich eine zeitliche Nähe des Gal zu Röm und 1/2 Kor (ebd.), näherhin eine Abfassung unmittelbar nach dem Antiochenischen Zwischenfall (454), womöglich in den frühen 50er Jahren (455). Der Vf. optiert für eine Korrelation von Gal 2,1–10 mit Apg 11,27–30; 12,25; die Kollektenreise müsse „in der Mitte der 40er Jahre" stattgefunden haben (483), genauer im Jahr 45 (490). Bei dieser Gelegenheit hätten die Gemeindespitzen in Jerusalem der beschneidungsfreien Heidenmission ihre Anerkennung ausgesprochen. Der in Gal 2,11ff geschilderte Zusammenstoß zwischen Paulus und Petrus sowie Barnabas sei nach dem Zerwürfnis zwischen dem Völkerapostel und seinem früheren Kollegen Barnabas (Apg 15,36–40) anzusiedeln und falle in die Zeit des Antiochia-Besuchs von Paulus in Apg 18,22 (483f).

Z. führt souverän durch die Vielfalt der Datierungsthesen, die für sich jeweils eine mehr oder weniger komplexe Argumentation aufweisen und zudem oft nur in Nuancen voneinander abweichen. Ohne Anspruch auf eine endgültige Lösung des klassischen Auslegungsproblems zu erheben, ordnet er die Diskussion und bietet zugleich mit seinem doppelten Bezug von Gal 2 auf Apg 11f und Apg 18 einen eigenständigen Beitrag. Die unprätentiösen, sachlichen Darstellungen der einzelnen Exegeten macht den Bd zu einem wertvollen Kompendium für alle, die sich auch über Gal 2,1–10 hinaus mit Argumentationsstrategien in der Pauluschronologie befassen. Tabellen im Anhang gewähren einen schnellen Überblick über die forschungsgeschichtliche Abfolge von Namen und Thesen. Neben einem Quellenindex erleichtert ein Sachregister das Auffinden von Einzelthemen, die sich nicht über das ausführliche Inhaltsverzeichnis erschließen.

Rom Burkhard Jürgens

# Kirchengeschichte / Patrologie

**Grande,** Dieter / **Straube,** Peter-Paul: **Die Synode des Bistums Meißen 1969 bis 1971.** Die Antwort einer Ortskirche auf das Zweite Vatikanische Konzil, – Leipzig: St. Benno 2005. 387 S., kt € 14,80 ISBN: 3–7462–1806–3

Für den, der den Weg der katholischen Kirche in der DDR nicht näher kennt, mag das ein erstaunlicher Vorgang sein: 35 Jahre nach einer Diözesansynode, der Synode des damals einzigen selbständigen Bistums auf dem Gebiet der DDR, des Bistums Meißen (seit 1979 Dresden-Meißen), werden die Beschlüsse und Dokumente dieser „Antwort einer Ortskirche auf das Zweite Vatikanische Konzil" publiziert. Dafür gibt es mehrere Gründe.

Zum einen war dies weltweit die erste nachkonziliare Synode, und dies unter den erschwerten Bedingungen eines kommunistischen Staatssystems. Obwohl Rom dies positiv sah und umgehend Dispens von can. 358 des geltenden CIC (Teilnahme von Laien) erteilte, führte schon das erste Synodaldekret „Ziele und Aufgaben der Erneuerung des Bistums Meißen" nach dem II. Vatikanum zu einer gewissen Spaltung der bis dahin immer öffentlich demonstrierten Einheit der Bischöfe und Administratoren, die die Jurisdiktion auf dem Gebiet der DDR ausübten. So warf der Berliner Kardinal Alfred Bengsch dem ganzen Verfahren wie v. a. diesem Dekret Häresie (u. a. „einseitiges Kirchenbild") vor (293). Da er auf dem Konzil schon gegen die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" gestimmt hatte, mag seine Abneigung angesichts des Aufbaus dieses Dekrets erklärbar sein, das stringent vom Volk Gottes (Kap.1) ausgeht und vornehmlich das Gemeinsame von Klerus und Laien betont: Kap. 2 Brüderlichkeit und Mitverantwortung; 3 Freiheit und Autorität; 4 Die Ordnungen der Kirche (ausgehend von der Gemeinde); 5 Mitarbeiter Gottes.

Letztlich wohl auf Veranlassung Bengschs erstellten die Professoren Georg May (Mainz), Leo Scheffczyk (München) ablehnende und Rudolf Schnackenburg (Würzburg) ein zustimmendes Gutachten. Der Exeget und Oratorianer Wolfgang Trilling, dessen Handschrift im Dekret deutlich erkennbar ist, fragte bei den Professoren Joseph Ratzinger (Regensburg), Walter Kasper (Tübingen) und Karl Rahner (Münster) an, die alle keinerlei Probleme sahen und ausgesprochen zustimmend reagierten (alle Gutachten auf S.130–171). Die münstersche Fakultät stellte sich insgesamt hinter das Dokument, indem sie Trilling 1971 das theologische Ehrendoktorat verlieh, u. a. mit der Begründung: Sie ehrt „den Mann der Kirche, der sich besonders verdient gemacht hat um die Meißener Diözesansynode, deren vorwärtsweisende Beschlüsse weithin Beachtung und Anerkennung gefunden haben".

Während die Beschlüsse in der DDR selbst nicht öffentlich publiziert werden konnten, wurde das Synodaldekret I umgehend im Westen veröffentlicht: HerKor 24, 1970, 576–581; später auch in: W. Trilling, „Trauer gemäß Gott." Leiden in und an der Kirche in der DDR, hg. v. K. Richter. Münster 1994, 147–167 (MthA 33).

Der Meißener Bischof Otto Spülbeck, der Liturgischen Bewegung verpflichtet und einer entsprechenden Ekklesiologie verbunden, kündigte die schon seit Jahren vorbereitete Synode unmittelbar nach dem Konzilsende an, so dass die beschlossenen Dekrete I (Titel s. o.) und II über die Ordnungen der Räte (ausgehend vom Pfarrgemeinderat) schon am 26.3.1970 in Kraft gesetzt werden konnten. Nach dem kurz darauf erfolgten plötzlichen Tod Spülbecks und der Ankündigung einer Pastoralsynode für alle Jurisdiktionsbezirke in der DDR parallel zur Würzburger Synode stand der neue Bischof Gerhard Schaffran „vor dem Problem, ehrlicher Vermittler zwischen den Fronten zu sein. Indem er sich dafür einsetzte, dass die Beschlüsse der Diözesansynode in die Pastoralsynode der DDR einflossen, konnte er polarisierende Tendenzen mindern" (65; vgl.: Konzil und Diaspora. Die Beschlüsse der Pastoralsynode der katholischen Kirche in der DDR, hg. im Auftrag der Berliner Bischofskonferenz. Berlin 1977).

Diese Vorgänge und die insgesamt sechs Dekrete sowie die Kommissionsarbeit der Synode dokumentiert dieser Bd, der auch ein Verzeichnis der Synodalen und Beobachter sowie ein Personen- und Sachregister und einen Bildteil enthält. Es lohnt sich, v. a. das Dekret I mit der DDR-Pastoralsynode wie den Beschlüssen der bundesdeutschen Synode (vgl.: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung I. Freiburg 1976) zu vergleichen. Was in Meißen entwickelt wurde, könnte heute noch Vorbild für andere Bistümer sein. Joachim Reinelt, dem derzeitigern Bischof von Dresden-Meißen, gebührt Dank, dass er dieser für die deutsche Kirchengeschichte höchst bedeutsamen Veröffentlichung zugestimmt hat, die „dem heutigen Leser zeigt, wie Bischof, Priester und Laien in jahrelangem Mühen versucht haben, das bewährte Alte und das notwendige Neue zu verbinden für die Erfüllung des Heilsauftrages in unserem Bistum" (9 f.).

Münster Klemens Richter

**Le Goff,** Jacques: **Der Gott des Mittelalters.** Eine europäische Geschichte. Gespräche mit Jean-Luc Pouthier, – Freiburg: Herder 2005. 109 S., kt € 9,90 ISBN: 3–451–28500–2

Bereits seit Jahrzehnten bezieht der französische Historiker Jacques Le Goff die vielfältigen Bereiche des religiösen Lebens und der spirituellen Vorstellungen in seine interdisziplinär angelegten und mentalitätsgeschichtlich ausgerichteten Analysen des abendländischen Mittelalters ein.

Das vorliegende Buch, dessen Ausführungen in der Weise eines Interviews präsentiert werden, berücksichtigt – anders als es der Titel nahe legen könnte – weder den Gott der Muslime noch den Gott der Juden. Zwar verehrten und verehren alle drei Religionen den einen Gott; doch L. konzentriert seine Ausführungen allein auf den Gott der Christen. Freilich bleibt der Titel selbst unter den genannten Einschränkungen noch undeutlich; denn über Gott ‚an sich' handelt L. nicht. Trefflicher hätte er deshalb von einer Geschichte des geglaubten Gottes sprechen können, deren Spuren er nachzeichnen will; was L. intendiert, ist nichts Anderes als eine Wandlungsgeschichte der christlichen Gottesvorstellung.

Im inhaltlichen Zentrum von L.s Reflexionen steht die These, dass die abendländischen Menschen im ersten Jahrtausend v. a. den strengen und zornigen Gott verehrt hätten, während die Christen des Hohen und des Späten Mittelalters den leidenden und liebenden Gott in den Vordergrund gerückt hätten: Die Krisen des Hochmittelalters „machten die Menschen empfänglicher für das Bild eines leidenden Gottes, für den Christus der Passion. Gleichzeitig waren sie auf der Suche nach Schutz. Daher rührt die Entfaltung der Rolle des Heiligen Geistes und die zunehmend wichtigere Position der Jungfrau Maria." (52)

Auf den ersten Blick erscheint L.s Schlüsselthese plausibel. Doch schon beim zweiten Nachsinnen erheben sich Zweifel, die beispielhaft ausgefaltet werden sollen:

1. Gewiss ließe sich zugunsten von L.s Grundidee die Geschichte der mittelalterlichen Kreuzigungsdarstellungen anführen, in deren Mittelpunkt seit der Gotik mehr denn je der leidende Christus steht. Freilich gerät L.s These deutlich ins Wanken, wenn man die frühesten, stark johanneisch geprägten Corpus Christi-Darstellungen in die Überlegungen einbezieht: Hier nämlich erscheint Christus als der Lebende am Kreuz – also weder als der allwissende Pantokrator noch als der strenge Richter!

2. Die von L. festgestellte Koinzidenz von der Hintanstellung des zornig-strengen Gottes zugunsten eines von der hoch- bzw. spätmittelalterlichen Frauenmystik verehrten Christus als Kind oder Schmerzensmann unterstützt die These des vorliegenden Buches nur scheinbar; denn die Hinwendung zur Gotteskind- und Gottesgeburt-Spiritualität prägt bereits nachhaltig die Theologie der Kirchenväter, unübertroffen diejenige des Klemens von Alexandrien.

3. Auch die „Geburt des Fegefeuers", das L. mit seiner strafmildernden Wirkung im Hochmittelalter angesiedelt wissen wollte, ist gemäß liturgiegeschichtlicher Expertise (A. Angenendt, Geschichte der Religiosität, 2. Aufl., Darmstadt 2003) tatsächlich bereits im 6./7. Jh. anzusiedeln. Damit fällt auch das ‚purgatorium' als Stütze für die Behauptung aus, derzufolge man sich Gott erst ab dem Hochmittelalter als menschenfreundlich und leidend vorgestellt hätte.

Im Sinne eines Fazits wird man festhalten müssen, dass die These von L. allzu holzschnittartig daherkommt, von einer biblisch-altkirchlichen Vergewisserung absieht, in der zugrundegelegten Quellenbasis unklar bleibt (die für die Gottesfrage zentralen liturgischen Zeugnisse fehlen sogar gänzlich) und in ihren Folgerungen viel zu weit ausgreift: So hat die Wertschätzung der Kinder im Mittelalter – anders als L. behauptet (52f.) – ihren Ausgang nicht von der mit dem leidenden Christus in den Mittelpunkt geratenen Jungfrau Maria genommen (52f); vielmehr wurzelt die zuvor unbekannte Hochachtung gegenüber den Kindern in der zentralen Stellung, die das Jesuskind im Zuge der spätmittelalterlichen Frauenmystik zugesprochen bekommt. Nicht von ungefähr siedelten sich zwischen Spätmittelalter und Neuzeit um jene Nonnenklöster, die die mystische Jesuskind-Verehrung zu ihrem Kernanliegen erhoben, soziale und schulische Initiativen zugunsten der Kinder an (dazu: H. Lutterbach, Gotteskindschaft. Kultur- und Sozialgeschichte eines christlichen Ideals, Freiburg 2003). Freilich hätte L. die durch den Judaisten Peter Schäfer in den Mittelpunkt gerückte These aufgreifen können, derzufolge das hochmittelalterliche Aufkommen der Marienverehrung im Abendland als ein Versuch (übrigens zeitgleich mit der Reintegration der Kabbala inklusive der weiblichen Seite Gottes in das jüdische Gottesbild) zu verstehen ist, auch christlicherseits den latent immer vorhandenen Mythos von der Doppelgeschlechtlichkeit Gottes in das Gottesbild zu reintegrieren. Kurzum: Die Fragestellung, der sich der Mediävist L. widmet, hätte angesichts ihrer theologischen Implikationen einer intensiveren Rückbindung an den internationalen theologischen Forschungsstand bedurft. Mit diesem allerdings zeigt sich L. nicht wirklich vertraut.

Essen Hubertus Lutterbach

**Godman**, Peter: **Der Vatikan und Hitler.** Die geheimen Archive, – München: Droemer / Knaur 2004. 368 S., geb. € 19,90 ISBN: 3–426–27308-X

Peter Godman hat es mit dem Geheimen. Im Jahre 2001 veröffentlichte er „Weltliteratur auf dem Index" mit dem Untertitel „Die geheimen Gutachten des Vatikans" (Berlin / München 2001) und „Die geheime Inquisition" mit dem Untertitel „Aus den verbotenen Archiven" (München 2001). Nun ist es „Der Vatikan und Hitler" mit dem merkwürdigen Untertitel „Die geheimen Archive", so dass man ein wenig ratlos bleibt, was denn nun der Inhalt des Buches sein soll, wenn man zusätzlich durch den Schutzumschlag noch in die Irre geführt wird, der ein bekanntes Foto zeigt, nämlich Nuntius Pacelli, der nach seinem Abschiedsbesuch das Reichspräsidentenpalais verlässt – allerdings war dies im Jahre 1929, hat also mit Hitler nichts zu tun.

Offenbar soll mit der strapazierten Vokabel „geheim" das Leserinteresse geweckt werden, deshalb wird auch nicht erklärt, dass es sich in unseren Tagen nur noch um eine Bezeichnung des Archivs handelt, ähnlich wie es in Berlin das „Geheime Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz" gibt und das vatikanische Archiv nach bestimmten Regeln der Forschung durchaus offen steht. So sind die Akten aus dem Pontifikat Pius XI. im Frühjahr 2003 zugänglich geworden und für eine bevorzugte Person wie Peter Godman sogar schon seit 1996. Man darf also gespannt sein, was G. an neuen Forschungsergebnissen vorlegt.

Lassen wir einmal den etwas zu journalistischen Stil beiseite, der es mit den Einzelheiten nicht immer so genau nimmt, so formuliert er immerhin ein Ziel seiner Untersuchung, nämlich „hinter die Kulissen dieser nach außen scheinbar abgeschotteten Welt [des Vatikans] zu blicken" und „die Überlegungen und Motive der Männer [zu] durchleuchten, die an der Spitze der Kirche deren Politik formulierten, und sowohl ihr Handeln [zu] betrachten als auch die Handlungsoptionen, die sie verwarfen" (14). Er will „das Drama" durchleuchten, „das sich hinter den Kulissen abspielt" und nicht nur Papst Pius XII. in den Blick nehmen, „sondern auch manch weniger bekannte Figur" und gegenüber den ausgetretenen Pfaden der Moralisten und deren Behauptungen einer persönlichen Schuld Pius' XII. und der Kirche durch eine „neue Herangehensweise [...] den bislang ungehörten Stimmen im Innern des Vatikan aufmerksam [zu] lauschen" (15).

Solche Ankündigungen lassen nicht ein trockenes wissenschaftliches Buch erwarten, sondern eine spannende Geschichte, die deswegen ja noch nicht unwissenschaftlich zu sein braucht.

Einen ersten Blick ins Innere des Vatikans lässt G. den Leser im dritten Kap. „Im Innern des Vatikans" tun, doch finden sich hier nur einige Bemerkungen zum Heiligen Offizium und zur Ablehnung der Petition der „Freunde Israels" auf Streichung der Passage über die Juden in der Karfreitags-Liturgie, ohne dass Aufbau und Arbeitsweise der Behörde in irgendeiner Form erläutert würden. Die eher abschätzigen Bemerkungen zu einzelnen Personen gipfeln in der Beurteilung, dass die Mitarbeiter des Papstes „über die verschlagene Raffinesse von Höflingen und über die glühende Überzeugung von Missionaren" verfügten mit einer „entschieden italienischen Perspektive" (54). Da ist man nun nicht so recht klüger. Aber bald taucht neben Pius XI., Pacelli und Merry Del Val – „führender Kardinal" im Heiligen Offizium – auf der römischen „Bühne" (15) eine weitere Hauptperson des „Dramas" auf, der Österreicher Alois Hudal, seit 1923 Rektor der deutschen Nationalstiftung Santa Maria dell'Anima, seit 1933 Titularbischof und einer der Konsultoren des Hl. Offiziums. Hudal ist für G. die Schlüsselfigur des „Dramas". Des ehrgeizigen und antisemitischen Hudal „zweigleisiger Plan" (87) sei es gewesen, das Böse in der NS-Ideologie zu verurteilen, und im Weiteren die Bewegung zu christianisieren, und er habe letztlich Pius XI. zu einer genaueren Untersuchung des Phänomens Nationalsozialismus veranlasst. Mit seinen Schriften von 1935 „Deutsches Volk und christliches Abendland" und „Der Vatikan und die modernen Staaten" (beide Innsbruck 1935) habe Hudal sich in der historischen Mission eines zweiseitigen Vermittlers gesehen, der dem Hl. Stuhl das NS-Reich ebenso näher bringen könne wie den Hl. Stuhl dem Dritten Reich. G. scheut sich nicht, Staatssekretariat, Heiliges Offizium und Hudal als dramatis personae auf der gleichen Handlungsebene zu positionieren, bis der von letzterem so sehr erstrebte weitere Aufstieg in der vatikanischen Hierarchie mit der Distanzierung des Hl. Stuhls von seinen „Grundlagen des Nationalsozialismus" im Osservatore Romano vom 13. November 1936 endete.

Im Weiteren wird die Vorbereitung der Enzyklika „Mit brennender Sorge" in längeren Zitaten erörtert und ein wenig abrupt endet die Darstellung mit einigen Bemerkungen zu weiteren Ratschlägen des kaltgestellten Hudal und dessen späterer Verbitterung.

Nun wird man fragen, was denn der Ertrag von Peter Godmans langer und privilegierter Arbeit in den „Geheimen Archiven" ist. Das ist ein wenig schwierig zu sagen, denn zweifellos steht auch viel Richtiges in dem Buch – zumindest was die Zitate angeht –, doch liegt das Problem eben darin, dass man nicht so recht unterscheiden kann, welche Argumentation und Schussfolgerung denn nun zutreffend ist und welche nicht. Zu den nichtzutreffenden gehört zweifellos die Stilisierung der schillernden Gestalt des Bischofs Hudal zu einer der entscheidenden Personen in der Meinungsbildung über den Nationalsozialismus. So kann man dem Buch im eigentlichen Sinne wissenschaftlichen Wert nicht zusprechen, da es durch ein breites Literaturverzeichnis zwar vorgibt, den Stand der Forschung aufzunehmen, doch die Literatur eben nicht verarbeitet und die deutschen, weitgehend sogar veröffentlichten Quellen nicht heranzieht. Für die Fachdiskussion von Interesse dürfte lediglich die Wiedergabe der im Vatikan angefertigten Gutachten über Rassismus und Nationalismus, Kommunismus und Totalitarismus im Anhang in lateinischer und deutscher Sprache sein.

Am ehesten wird man das Buch als eine Art Sachbuch qualifizieren können, also einem Genre zugehörig, in dem häufig die Sache, um die es geht, so sachlich nicht dargestellt wird.

Vechta Joachim Kuropka

**Hartmann**, Martina: **Aufbruch ins Mittelalter.** Die Zeit der Merowinger. – Darmstadt: Primusverlag / Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2003. 222 S., geb. € 34,90 ISBN: 978–3–89678–484–1

Reich und großenteils farbig bebildert, flüssig und ohne zu viel Fachvokabular geschrieben, auf Fußnoten und deren breite Diskussion verzichtend, Quellen ausführlich und in deutscher Übersetzung en bloc sprechen lassend – günstiger können sich die Vorbedingungen für eine anregende und Gewinn bringende Lektüre einem ausdrücklich als „Studienanfänger sowie historisch Interessierte" (Vorwort) definierten Leserkreis kaum darstellen.

Und dennoch lässt die neue, zweifellos sehr breite Gesamtschau der Merowingerzeit, die ganz in der Erkenntnis der neueren Forschung diese nicht als Niedergang, sondern vielmehr als „Aufbruch" versteht, Einiges zu wünschen übrig – der Fachwelt in ihrem Drang nach mehr ‚Tiefgang' ohnehin, aber auch dem angesprochenen Leserkreis in seinem Wunsch nach einer zusammenhängenden, kompakten und ausgewogenen Darstellung, die im übrigen auch einmal erklärt und nicht nur erzählt. Plastischer, modernem Umgang angepasster Sprachgebrauch wie etwa „Chramn [...] ein recht übler Bursche" (52) dient wohl der Verständlichkeit, hilft aber in puncto Verständnis nicht weiter.

Die angesprochenen Mängel in der Darstellung äußern sich in verschiedener Hinsicht. Im allgemeinen ist ein hohes Maß an Sprunghaftigkeit festzustellen; so wird der Leser etwa zwischen Politik, Dichtung und Theologie immer wieder hin- und hergeworfen. Im Teil „Ereignisgeschichte", der immerhin etwa ein Viertel der Darstellung ausmacht, sind kaum Zusammenhänge und Strukturen zu erkennen. Einige Abschnitte, z. B. zu Desiderius von Cahors und seinem Kreis, sind mit Blick auf das Gesamte zweifellos zu ausführlich geraten. Die deutliche Gewichtung von Unzucht und Ausschweifungen im merowingischen Haus an zahlreichen Stellen des Buches wirkt insofern kontraproduktiv, als Hartmann damit die alten Negativklischees der Merowingerzeit bedient und von ihrer begründeten Sichtweise des Aufbruchs (vgl. oben) ablenkt. So erscheint der von H. vollkommen zu Recht sehr breit behandelte Aspekt ‚Frauengeschichte' wesentlich besser platziert als die ‚Frauengeschichten'. Allerdings entbehrt das in diesem Kontext erhobene Desiderat detaillierter Untersuchungen zur Rolle und Stellung der Frau in der Merowingerzeit zwar nicht grundsätzlich einer Berechtigung, verkennt aber die Leistungen und Erkenntnisse der rechts- und sozialgeschichtlichen Forschung insbesondere zu den Leges (Volksrechten) in den vergangenen Jahrzehnten.

Die Volksrechte geben das Stichwort zu einer weiteren, auf die Terminologie bezogenen Anmerkung. H. verwendet durchaus Fachvokabular – z. B. Volksrechte, Belgica II, duces, Urkirche etc. –, das zum Teil problemhaft ist, zumindest aber und gerade mit Blick auf die angesprochene Leserschaft näherer Erläuterung bedarf. Die Begriffserklärungen im anhängenden Glossar können diesem Bedürfnis nur zum Teil nachkommen und umfassen ohnehin nur einen Teil der angewandten Fachbegriffe (vgl. unten).

Diese Feststellung leitet schließlich über zu dem mit Blick auf die Fachwelt erhobenen Kritikpunkt mangelnder Tiefenschärfe. Vieles bleibt zu plakativ und undifferenziert. Als Beispiel sei das Kap. V „Die Kirche im Merowingerreich" herausgegriffen. Hier bleiben bei den Grundlagen für die Kirchenorganisation im merowingischen Frankenreich sogar die Franken selbst (!) außer Betracht. Noch schwerer wiegt allerdings, dass zahlreiche Ereignisse, Phänomene und Strukturen, die nach den Erkenntnissen der Forschung problem-

behaftet und in der Deutung umstritten sind, überhaupt nicht problematisiert werden, sondern dem Leser schlicht als Tatbestand zu vermitteln versucht werden: etwa Eigenkirche und Urkirche, Senatorenaristokratie oder die, gelinde gesagt, zumindest diskussionswürdige Behauptung, in der Merowingerzeit habe es „noch keine eigene kirchliche Gerichtsbarkeit" (134) gegeben. Stellt sich H. dann doch einmal dem historischen Problem, wie etwa der Frage, ob der Prätendent Gundowald ein Sohn König Chlothars I. war oder nicht, so ist dies zwar breit behandelt (63–65), aber bleibt doch – hier übrigens wieder über eine Frau, Radegunde, abschweifend – ein Lösungsvorschlag oder gar eine Antwort aus. Einige Prämissen und Feststellungen H.s stehen im Widerspruch zum Konsens der Forschung, entbehren aber einer näheren Begründung: etwa die die Vorstellungen vom Königsheil verkennende Deutung der Reichsteilung von 511 (47) oder die Frühdatierung des Beginns der *bella civilia* bereits auf die Reichsteilung von 561 selbst.

Das Quellen- und Literaturverzeichnis weist, bei allem Verständnis für die gebotene Knappheit der Auswahl, einige Lücken und Unausgewogenheiten auf. So vermisst man z. B. eine breitere Rezeption der neuesten englischsprachigen Forschung oder fehlen etwa grundlegende Arbeiten von Hans Hubert Anton, Michel Parisse oder Margarete Weidemann völlig, während auf kleinere, z. T. sehr spezielle Beiträge – nicht zuletzt der Vf.in selbst – durchaus nicht verzichtet wurde.

Sehr verdienstvoll, gerade mit Blick auf die Lesbarkeit des Textes selbst, sind die in einem Glossar im Anhang zusammengestellten Begriffserklärungen (210–212), die dem angespochenen Leserkreis wichtige Grundinformationen geben. Die Auswahl bleibt allerdings auch hier nur schwer durchschaubar. Während etwa das Amt des dux Erwähnung (freilich mit Fehlschlüssen) findet, sucht man im Glossar das nicht weniger bedeutsame, wesentlich komplexere des comes vergeblich. Eigengut ist hier behandelt, der problembehaftete, im Text kurz umrissene Begriff der Eigenkirche dagegen nicht mehr.

Ein nach Personen und Orten zweigeteiltes Register sowie ein Nachweisverzeichnis der zahlreichen Abbildungen schließen das Buch ab.

Dem Werk hätte eine sorgfältigere Endredaktion gut getan. Leider sind über die doch sehr zahlreichen Tipp- und Druckfehler hinaus auch offensichtlich computertechnisch (durch Kopieren, Verschieben u.ä.) bedingte Fehler stehen geblieben, die bis hin zu gänzlich unverständlichen Sätzen führen (z. B. 86).

So bleibt festzuhalten: Trotz guter, auf die Bedürfnisse der angesprochenen Leserschaft abgestimmter methodischer und konzeptioneller Ansätze, wobei über die eingangs dargelegten hinaus v. a. noch die breite Behandlung der Alltagsgeschichte (169–199) hervorzuheben ist, wird der „Aufbruch ins Mittelalter" auch dieser Leserschaft nur zum Teil gerecht werden können. Der oder die „historisch Interessierte" wird sich über ein solches Buchgeschenk, das etwa auch schon Firmlingen Anregung zur Beschäftigung mit ‚ferner' Geschichte geben kann, sicherlich freuen und sich anregen lassen, durch vertiefende Lektüre weiter in das Mittelalter aufzubrechen. Spätestens „Studienanfänger", also potentielle Historikerinnen und Historiker von morgen, sollten aber auf Überblicksdarstellungen zurückgreifen, die mehr Tiefenschärfe in historischen Zusammenhängen und Strukturen, aber auch Einzelpunkten, und ein größeres Problembewusstsein gegenüber historischen Fragestellungen aufweisen. Hierfür eignet sich etwa Eugen Ewigs mehrfach aufgelegtes Taschenbuch „Die Merowinger und das Frankenreich", dem diese Eigenschaften eo ipso zugrundeliegen; optisch unauffällig und kompakt, bis auf wenige Schwarz-Weiß-Zeichnungen unbebildert – aber gerade deswegen dem studentischen Bücherbudget zweifellos weit mehr entgegenkommend als das glanzvolle Buch von H.

Münster Thomas Bauer

**Mathieu-Rosay**, Jean: **Die Päpste im 20. Jahrhundert**. Übersetzt von Marianne Müller. – Darmstadt: Primus Verlag 2005. 221 S., geb. € 24,90 ISBN: 3–89678–531–1

Die klassische Papstgeschichtsschreibung ist den Spuren Leopold von Rankes bzw. (nach der Öffnung des vatikanischen Geheimarchivs 1881) des ultramontanen Gegenwerks Ludwig von Pastors gefolgt. Mit diesen Klassikern teilt sie auch deren konzeptionelle Schwachstellen, indem sie zwischen Biographien der einzelnen Päpste, einer Darstellung der Außenpolitik des Hl. Stuhls und einer Geschichte der Gesamtkirche ständig changiert. Indem Kirchengeschichte häufig auf Papstgeschichte reduziert wurde, die Päpste und die Kurie aber aus ihrem strukturellen und sozialen Umfeld gelöst wurden, blieb oft nur das moralisierende Messen derselben an einem anachronistisch interpretierten Ideal von Sittlichkeit und politischer Größe. So ist denn diese Form von Geschichtsdarstellung spätestens seit den 70er Jahren wissenschaftlich durch eine Neuorientierung der Erforschung der politischen Mechanismen im päpstlichen Rom abgelöst worden, für die, ältere Ansätze aufgreifend, im deutschsprachigen Raum etwa die Namen Ludwig Schmugge, Wolfgang Reinhard und Christoph Weber stehen. Für populäre Übersichtsdarstellungen bietet das überkommene Schema freilich noch immer seine Vorzüge und dient für das Papsttum des 20. Jh.s nicht nur dem Werk von Georg Schwaiger (München 1999), sondern nun auch Jean Mathieu-Rosay (vgl. 9) als Grundgerüst für seine Übersicht.

Das Buch setzt ein mit dem Verlust des Kirchenstaates 1871, der das Ende einer Welt bedeutet habe. Die Hauptleistung Leos XIII. sollte es dann sein, „die Kirche endlich von ihrer Sehnsucht nach dem Mittelalter abzubringen und ihr die Augen zu öffnen für die Chancen der modernen Welt" (12). Das Programm seiner ersten Enzyklika sei gewesen, das moderne Leben zu christianisieren und das christliche Leben zu modernisieren. Dem habe seine Ralliement-Politik gegenüber Frankreich entsprochen, die das Ziel gehabt habe, alle Christen in einer großen konservativen Partei zusammenzuschließen, um die Republik christlich zu durchdringen. Das maßlose polemische Assumptionisten-Blatt *La Croix* habe dies nicht verstanden. Recht ausführlich werden die mitunter sehr konfliktreichen Beziehungen des Vatikans zu den wichtigsten Staaten Europas und Amerikas geschildert. In der Verurteilung des Amerikanismus sieht der Vf. mit Abbé Felix Klein die Verdammung einer *hérésie fantôme* (41). Kritik, die Enzyklika *Rerum novarum* sei letztlich noch rückwärtsgewandt gewesen, lege hingegen anachronistische Maßstäbe an. Erst die letzten Jahre des Pontifikats seien eindeutig reaktionär gewesen, so dass der Vf. bedauert, dass die allen Bischöfen heute auferlegte Altersgrenze nicht auch für Päpste gelte, die in ihren letzten Lebensjahren häufig skrupellos von ihrer Umgebung missbraucht würden (44). Seinem Nachfolger Pius X. habe es dann nicht an Frömmigkeit, wohl aber an Toleranz gemangelt. Dieser habe – so das sehr scharfe Urteil des Vf.s – die Kirche diktatorisch regiert, der Eigenständigkeit der Laien im Politischen misstraut, seine Priester überwachen lassen und mithin „das erste totalitäre Regime des Jahrhunderts" eingeleitet (51). Er sei Gefangener eines überholten soziologischen Modells geblieben, habe aber im religiösen Bereich segensreiche Reformen eingeleitet. Habe Pius X. am Sterbebett klar für Kaiser Franz Joseph zu Beginn des I. Weltkriegs Partei ergriffen, ohne sich freilich öffentlich zu äußern, so habe sein Nachfolger Benedikt XV. sich streng an die Überparteilichkeit des Hl. Stuhles gehalten und versucht, humanitär und durch Friedensvermittlung zu helfen. Ein Durchbruch sei v. a. dessen Missionsenzyklika *Maximum illud* vom 30. November 1919 gewesen mit der Forderung, ein einheimischer Klerus solle herangebildet werden und die europäischen Missionare sollten in der Fremde ihre eigene Zivilisation vergessen.

Mit spürbarer Sympathie ist auch der Pontifikat Pius' XI. beschrieben. Beim Konklave von 1922 entgeht dem Vf., dass Merry del Val nur der Scheinkandidat der konservativen Faktion gewesen ist, die die Wahl des Pietro La Fontaine betreiben wollte. Anders als bei Pius X. nimmt er die tendenziell integralistischen Züge von dessen theologiepolitischen und gesellschaftspolitischen Reformen und Programmen nicht wahr. Auch im Verhältnis zu Mussolini hätten inhaltliche Affinitäten noch präziser herausgearbeitet werden können. Unbegründet ist auch die Beurteilung, das Reichskonkordat sei von Beginn an als Verteidigungslinie gegen die vorhergesehenen Übergriffe des nationalsozialistischen deutschen Staates unterzeichnet worden (83). Auch wurden die Sittlichkeits- und Devisenprozesse nicht erst auf die Enzyklika *Mit brennender Sorge* hin eingeleitet. Der Brief Edith Steins an den Papst schließlich wird fälschlich auf 1938 anstatt 1933 datiert (86). Sein Nachfolger Pius XII. hatte zudem seine Abschlüsse nicht an der Gregoriana gemacht (91), auch die Bedrohung durch die Münchener Revolution 1919 war nicht so dramatisch, wie vom Vf. (94) geschildert. Nach dem Krieg habe Pius XII. – so der Vf. – gegenüber Neri Gun und der *Gazette de Lausanne* freilich gelogen, als er behauptete, nicht über die Ausmaße der nazistischen Judenverfolgung informiert gewesen zu sein. Auch die Erklärung Pascalina Lehnerts, sein Schweigen sei durch die verschärfte Verfolgung der holländischen Katholiken nach den dortigen Protesten bedingt gewesen, gehöre eher in den Bereich der erbaulichen Verherrlichung (104). Dem Papst habe es zeit seines Pontifikats nicht widerstrebt, „sich selbst noch ein wenig zu beweihräuchern" und er habe nichts ungenutzt gelassen, „um die Einzigartigkeit seines päpstlichen Amtes" zu preisen (106 f.). Auch habe er durch die Begünstigung seiner eigenen Verwandten einen unverschämten Nepotismus betrieben. Auch sei er in seinen letzten Jahren schamlos von seiner nächsten Umgebung manipuliert worden, etwa in der Publikmachung von seinen etwas merkwürdigen Visionen 1950 und 1954. Insbesondere seine Haushälterin Pascalina Lehnert (die romantische Schilderung, 111, von deren Erstbegegnung in Rorschach ist freilich Legende) habe enormen Einfluss auf ihn besessen und sei im Vatikan gewöhnlich als *papessa* oder *virgo potens* bezeichnet worden.

Alle Sympathien des Vf.s gehören im Gegensatz dazu dem Charakter Papst Johannes' XXIII. Gerade nach der misslichen römischen Diözesansynode 1960 habe auf dem Konzil die Zurückweisung der vorbereiteten Dekrete und Vorschläge für die Kommissionen ganz in den Intentionen des Papstes gelegen. So sei das Konzil ganz nach seinem Willen verlaufen und habe in der Geschichte der Kirche eine große Wende gebracht. Der Vf. vergisst aber auch

nicht, seinen Einsatz für den Frieden und seinen bescheidenen Charakter zu loben, der ihn etwa von den Begünstigungen seines Vorgängers für seine eigene Familie abhielt. Sein Nachfolger Paul VI. wird von Beginn an als intellektueller Hamlet und im Temperament als Gegenteil von Johannes XXIII. gezeichnet. Seine Kaltstellung auf dem Erzbischofstuhl von Mailand 1954 könne zwar bislang nicht endgültig gedeutet werden, doch dürften wohl geheime Kontakte Montinis zur lombardischen Linken, v. a. aber zur Sowjetunion, mit den Ausschlag gegeben haben. Hierin könnte der Keim von dessen späterer Wende in der Ostpolitik liegen, die Verbesserungen für die Katholiken im Ostblock erreicht habe, aber auch von einer gewissen Naivität geprägt gewesen sei und einige Bekennerbischöfe aus der vorherigen Zeit vor den Kopf und in Verbitterung gestoßen habe. Der Papst habe das Konzil gut weitergeführt, einige Jahre nach dessen Ende sich freilich – veranlasst durch Druck v. a. der kurialen Rechten – an immer konservativere Ansichten geklammert. Ähnlich wie Pascalina Lehnert wurde sein langjähriger Privatsekretär Pasquale Macchi innerhalb von 24 Stunden nach seinem Tod von der Kurie verwiesen. Sein Nachfolger, Johannes Paul I., sei durch seine Bescheidenheit, seine sozialen Ansichten und auch etwa durch seine Enttäuschung über die Enzyklika *Humanae vitae* ein Fremdkörper an der Kurie geblieben. Kardinal Villot habe in der erbaulichen Stilisierung seines überraschenden Todes nach 34 Tagen „den schlimmsten Fehler in seiner Karriere begangen", indem er David A. Yallop Anlass für seine These vom kurialen Mordkomplott bot: „Die Wahrheit" sei aber „noch alltäglicher und betrüblicher: Sein Amt und die Gleichgültigkeit seiner engsten Mitarbeiter führten seinen Tod herbei" (151). Ausführlich werden schließlich der Werdegang und das lange Pontifikat von Johannes Paul II. nachgezeichnet. Die Heiligung jedes Menschen durch die Annahme der menschlichen Natur durch Gott und die kategorische Achtung vor der nicht relativierbaren Würde einer jeden Person bildeten die Kerngedanken seiner Botschaft. Bewundernde (Niederzwingung der Kommunismus mit Hilfe Reagens und darauf folgende Distanzierung von Amerika, Ökumenismus und religiöser Dialog mit Israel und den Muslimen, der Besuch bei Fidel Castro) und kritische Aspekte (Gleichschaltung der Jesuiten, Beförderung des Glaubens an nicht nachprüfbare Marienoffenbarungen, die vielen Reisen) wechseln sich in der Darstellung ab. Die Haltung des Papstes während des langjährigen körperlichen Verfalls und seines Sterbens nötigt dem Vf. Respekt ab, doch stellt er am Ende auch die Frage, ob es im Interesse der Kirche gewesen sei, von einem derart kranken Mann geleitet zu werden, der physisch sein Amt und seine Verantwortung nicht mehr ausfüllen konnte (211).

Dem Vf. ist so eine gut lesbare und im Ganzen auch zuverlässige Übersicht über die Päpste des 20. Jh.s mit Fokussierung auf ihr Verhältnis zu Moderne und Modernisierung gelungen. An manchen Stellen ist die Übersetzung bzw. Lektorierung zu wenig sachkundig (etwa 85: Hitler als „Hampelmann" statt als „Tapezierer", oder ebd.: „Jugendbewegungen" statt „Jugendorganisationen"; 207: „1254" anstatt richtig „1204"). Die vielen kritischen und freimütigen Äußerungen sind nie gänzlich unbegründet gefällt. Außer den eingangs erwähnten grundsätzlichen methodischen Bedenken stört etwas die bisweilige Stilisierung der Vorgeschichte der Päpste als Heroengeschichte (vgl. 49, 90–94 u. ö.), ebenso die ständig sich wiederholende Tatsache, dass nicht erklärt wird, dass der damalige *Dr. romanus* eher dem heutigen Vordiplom und Diplom entsprach. Auch wäre man zumindest über einen Nachweis der Zitate und eine Auswahl der wichtigsten weiterführenden Literatur dankbar gewesen.

Münster Klaus Unterburger

**May**, Georg: **Das Priesterhaus in Marienborn**. – Mainz: Publ. Bistum Mainz 2005. X, 214 S., kt € 18,00 ISBN: 3–934450–19–9

Der Gedanke der vita communis der Weltgeistlichkeit erfuhr in der nachtridentinischen Zeit – blickt man auf Oberdeutschland – v. a. durch Bartholomäus Holzhauser breite Verwirklichung. 1640 gründete Holzhauser (1613 in Laugna bei Wertingen geboren, 1658 in Bingen am Rhein gestorben) am Kollegiatstift Tittmoning sein Institut der in Gemeinschaft lebenden Weltpriester (institutum clericorum saecularium in commune viventium), nach ihm auch Institut der Bartholomäer oder Bartholomiten genannt. Holzhauser motivierte die Gründung mit den mangelhaften Zuständen im Weltklerus, hervorgerufen von den Wirren der Glaubensspaltung und des Dreißigjährigen Kriegs – auch noch nach der vom Konzil von Trient angeregten katholischen Erneuerung war hier viel Aufbauarbeit zu leisten. Zur Verwirklichung seines Ziels, dem Weltpriesterstand eine gehobenere Bildung und eine verbesserte Versorgung, zumal im Alter, angedeihen zu lassen, schienen Holzhauser drei Arten von Einrichtungen nötig zu sein: Seminare an den Bischofssitzen oder Universitätsstädten, Priesterhäuser und Emeriten- bzw. Demeritenhäuser. Die in den genannten Einrichtungen praktizierte vita communis beinhaltete immer gewisse Tendenzen gegenseitiger Überwachung, was aber durchaus Holzhausers Intention gewesen sein könnte, bot sich so doch eine bequeme Möglichkeit, auch die Sittlichkeit der Institutsmitglieder zu heben. Papst Innozenz XI. bestätigte 1680 die einfachen und 1684 die erweiterten Statuten der Bartholomäer. Ein durchschlagender Erfolg blieb dem Institut allerdings versagt, die Ordinariate sahen darin seit Anbeginn meist kein Säkularinstitut, sondern, auch aufgrund der Statuten, doch eine Art Orden, dessen Mitglieder sich womöglich der bischöflichen Gewalt entziehen wollten. Der Generalpräses und der den einzelnen Bistümern vorstehende Diözesanpräses verstärkten womöglich den Ordenseindruck. Jungen Studenten, die sich nicht entscheiden konnten, in den Ordens- oder Weltpriesterstand einzutreten, rieten ihre Lehrer, Bartholomäer zu werden, weil sie da zugleich Ordensgeistliche und Weltpriester in einer Person wären. Breiten Eingang fanden die Bartholomäer nur im Erzbistum Mainz; in den anderen Diözesen war ihre Existenz nur mehr mit großen Abstrichen mit dem zu vergleichen, was Holzhauser einst vorschwebte. Als 1803 die Säkularisation die letzten Reste des Bartholomäums – sie hatten sich in Kurbayern erhalten – beseitigte, war der Geist des Instituts durch eine radikale Spielart der Aufklärung, die den Orden und ordensähnlichen Verbindungen feindlich gegenüberstand, längst ausgehöhlt, wozu Gegner des Instituts, zumal in innerkirchlichen Kreisen, ihren Teil beigetragen hatten.

Das Priesterhaus in Marienborn fußte in mancherlei Hinsicht auf dem Bartholomäum, zumal sich in nächster Nähe, in Mainz, das diözesane, von den Bartholomäern geleitete Priesterseminar und ein ihnen unmittelbar angehöriges Emeritenhaus befanden (ein zweites stand in Duderstadt). Für die nicht dem Institut beigetretenen Weltpriester errichtete Erzbischof Karl Philipp von Eltz zwischen 1736 und 1738 bei der Wallfahrt Marienborn ein diözesanes, der dortigen Pfarrei institutionell wie personell eng verbundenes Priesterhaus – der Pfarrer war immer auch Direktor des Priesterhauses. Die Bezeichnung „Priesterhaus" ist ein dehnbarer Begriff, konnte hierunter doch beispielsweise auch ein Priesterseminar verstanden werden. In Marienborn handelte es sich um ein unter einem Dach vereinigtes Emeriten- und Demeritenhaus, was eine gedeihliche vita communis nicht immer aufkommen ließ – alte, wohlverdiente Priester sahen sich während ihres Lebensabends an der Seite von Geistlichen, die gegen die priesterlichen Amts- und Standespflichten verstoßen hatten und deshalb zur Korrektion nach Marienborn verbracht worden waren. Wenn folglich diesem Priesterhaus ein ziemlich miserabler Ruf vorauseilte, hatte das zumindest den Vorteil, dass oft allein schon die vom Mainzer Generalvikariat ausgesprochene Androhung, dort eingeliefert zu werden, zur Besserung führte – die Einrichtung wirkte also präventiv. An der sehr strengen, ja klösterlich zu bezeichnenden Haus- und Tagesordnung in Marienborn litten nicht nur die Demeriten, sie galt in einigen Bereichen unabgewandelt auch für die Emeriten. Als Strafmittel für die Demeriten kamen Exerzitien (hier hat sich zwischenzeitlich der Akzent hin zu einer positiven Konnotation verschoben), (harte) Handarbeiten und Freiheitsentzug (von unterschiedlicher zeitlicher Dauer bis hin zu „lebenslänglich") jeweils bei Wasser und Brot zur Anwendung (rechtliche Grundlage für die Abstrafung geistlicher Delinquenten durch die jeweiligen Diözesanverwaltungen bildete das privilegium fori). Dem Freiheitsentzug dienten mehrere aneinanderliegende Kerker (man zeigte sich hier offenbar unbeeindruckt von der Bestrebung des dem aufgeklärten Absolutismus anhängenden Landesherrn Emmerich Joseph von Breidbach-Bürresheim, die Klosterkerker abzuschaffen) sowie in verschärfter, wenn auch nur vorübergehend angewandter Form das unterirdische sog. Schwarze Zimmer, eine dunkle, kalte Keuche. Dass manchen Demeriten zusätzlich zum Aufenthalt in der letztgenannten Räumlichkeit der Empfang des Altarsakraments verweigert wurde, mag zumal für die damalige Zeit als außerordentliche seelische Grausamkeit bezeichnet werden, entzog man ihnen so doch den einzigen Trost! Die feststellbaren Fluchtversuche mögen auch hierin eine Erklärung finden. Bei alledem behielt die Direktion (letztendlich eine Befehlsempfängerin des Generalvikariats) neben dem Sühnezweck immer den Besserungszweck im Auge; außerdem wurde (wenn auch nicht expressis verbis) bereits zwischen Strafhaft und Sicherheitsverwahrung unterschieden. Gelegentlich ist der Übergang vom Demeriten- zum Emeritendasein festzustellen.

Die Einkünfte von Marienborn setzten sich zusammen aus Abgaben der Diözesangeistlichkeit – das sog. „Mariaebornicum", eine Wortkonstruktion analog zu seminaristicum ... –, Beiträgen der Hofkammer, Überschüssen Milder Stiftungen und letztwilligen Verfügungen sowie aus den Erträgen hinzugekaufter Grundstücke. Außerdem mussten die Emeriten wie die Demeriten in aller Regel für ihren Aufenthalt selbst aufkommen, ein Kostgeld entrichten. Dennoch war die finanzielle Situation im Priesterhaus angespannt, zumal sich der Klerus hinsichtlich des Mariaebornicums als außerordentlich säumig erwies. Das Priesterhaus war eben keine alte Stiftung wie die landständischen Klöster, die über weite Ländereien verfügten, und litt somit an denselben Gebrechen wie viele andere, erst in der neueren Zeit entstandene Einrichtungen, um deren Fortkommen willen die Verantwortlichen oftmals der guten Sache wenig dienliche Kompromisse mit den Geldgebern eingehen mussten (das 1777 eröffnete Priesterseminar der alten Diözese Freising, angesiedelt bei der Wallfahrt Maria Dorfen, verdankte seine Existenz lediglich den konservativ ausgerichteten Augsburger Wechselherrn Obwexer, die für die Regentie und Professuren ausdrücklich ihnen geistesverwandte Exjesuiten wünschten, was wiederum die gnadenlose Kritik von Vertretern des Reformkatholizismus hervorrief). Marienborn, wo nur 10 bis 14 Personen Aufnahme finden konnten, war so gut wie immer überbelegt (dann teilten sich zwei Priester ein Zimmer); nur ein Bruchteil der für dieses Priesterhaus in Frage kommenden Geistlichen fand folglich den Weg dorthin. Eine Erweiterung der Einrichtung, die genau-

genommen lediglich einen Anbau des Pfarrhauses darstellte, wurde zwar ventiliert, unterblieb jedoch mangels finanzieller Mittel.

Die Wirren im Gefolge der Revolutionskriege (Einquartierungen, erhebliche Beschädigungen) brachten schließlich 1795 nach knapp 60jährigem Bestehen den Untergang des Priesterhauses Marienborn; die Emeriten siedelten ins benachbarte Mainz über, die Demeriten kamen in das Stift Amöneburg. Vom Priesterhaus steht heute kein Stein mehr auf dem anderen (mit Ausnahme des Torbogens), die Pfarrei existierte jedoch fort.

Georg May hat eine außerordentlich aufschlussreiche Untersuchung über das priesterliche Leben im 18. Jh. vorgelegt. Hauptquelle sind über 50 Bände Generalvikariats-Protokolle im Dom- und Diözesanarchiv Mainz; Akten zum Priesterhaus Marienborn scheinen hingegen kaum erhalten zu sein. Die Darstellung liest sich sehr gut, die (etwas an ein Lehrbuch erinnernde) Gliederung erlaubt eine schnelle Orientierung. Das Buch zerfällt in zwei annähernd gleich große Teile: Zunächst (1–100) bringt der Vf. eine strukturelle Darstellung seines Gegenstands, dann (101–190) folgen die höchst instruktiven „Fälle" von 14 Demeriten, überwiegend von Mainzer Diözesanen, zum kleinen Teil Ordensgeistlichen. Der prominenteste Marienborner Demerit ist zweifelsohne Henri Joseph Laurens (Laurent) (162–174), der dort auch 1793 sein Leben im Alter von 74 Jahren beschloss. Laurens' Bedeutung als Schriftsteller ist bereits mehrfach erörtert (Literatur auf S. 162), die (kirchen-) rechtliche Seite seiner Geschicke findet sich jedoch in befriedigender Form nur bei M. Der Franzose hatte seinen Orden (Regularkanoniker des Ordens der Heiligen Dreifaltigkeit) verlassen, ohne – wie es Vorschrift gewesen wäre – in einen anderen Orden einzutreten; stattdessen vagierte er durch Alteuropa. In Frankfurt am Main wurde er 1765 aufgegriffen, weil er autoritätsfeindliche Schriften in Umlauf gesetzt hatte. Während des in den beiden folgenden Jahren ablaufenden Prozesses – die Reichsstadt hatte ihn zwischenzeitlich an das zuständige Generalvikariat Mainz übergeben – wurde er als Autor inkriminierter Bücher identifiziert. Bereits damals war er geistig verwirrt, welcher Zustand sich im Lauf der Jahre noch verschlimmern sollte. Sein Urteil wurde ihm „januis aulae audientiarum Archiepiscopalis Vicariatus Moguntini patentibus" verkündet: Suspension von der Ausübung aller Weihen; verbale Degradation; ständige Einsperrung. Anschließend sollte er nach Frankreich abgeschoben werden, was jedoch aus unbekannten Gründen unterblieb; stattdessen kam er in den Kerker des Vikariatsgebäudes und 1788, nach über 20 Jahren, ins Demeritenhaus Marienborn. Dort besuchte ihn im Mai 1793 (kurz vor seinem Tod) Johann Wolfgang von Goethe, der während der Belagerung von Mainz im Marienborner Chausseehaus wohnte. In seiner „Belagerung von Mainz 1793" hielt Goethe über diesen Besuch fest: „Eigentlich war er toll oder wollte so scheinen; er glaubte, Turenne und Condé gewesen und nie von einem Weibe geboren zu sein; durch das Wort werde alles gemacht! Er war guter Dinge und zeigte in seiner Tollheit viel Konsequenz und Gegenwart des Geistes." (174)

Georg May lässt kaum Fragen offen, im Gegenteil werden Materialien zu Themen der Mainzer Diözesangeschichte bereitgestellt, die strenggenommen über den eigentlichen Gegenstand hinausreichen, so über Strafmittel, die in der Erzdiözese Anwendung fanden (16–25) und über Priesterhäuser an anderen Orten der Erzdiözese (71–89). Letztendlich hätten nur noch die genauen Verbindungen zwischen dem Mainzer Priesterseminar des Bartholomäer-Instituts und dem Marienborner Priesterhaus interessiert. Verschiedene Indizien deuten darauf hin, dass die letztgenannte Einrichtung dem Bartholomäum zugerechnet werden kann: Seit 1723 lag das Nominationsrecht auf die Pfarrei und somit Direktion Marienborn bei Präses und Regens des Mainzer Priesterseminars. Diese nominierten sowohl gemäß Übereinkunft als auch natürlicherweise Bartholomäer (7: Priester, die „Instituto Seminarii" zugehörig sind). Pfarrer und Direktor Laurentius Germershausen war nach seiner Zeit in Mariaborn (1749–1753) Subregens im Mainzer Priesterseminar (1753–1756) (36 f.). Auf eine enge Verbindung zwischen Priesterhaus und Priesterseminar weisen Übereinstimmungen von Familiennamen hin. Pfarrer und Direktor Christian Heimes (1777–1788, 38 f.) könnte ein Verwandter des Weihbischofs und Präses Johann Valentin Heimes (1783–1806) gewesen sein; desgleichen könnte Pfarrer und Direktor Gottlieb (Theophil) Hober (1793–1795, 94–97) ein Verwandter des Regens Hermann Joseph Hober (1789–1798) gewesen sein. Ob zwischen den genannten Personen eine Verwandtschaft besteht, muss weiterführenden prosopographischen Forschungen überlassen bleiben, die – das sei ausdrücklich betont – nicht innerhalb der Fragestellung von Georg May lagen. Seine Arbeit stellt zusammen mit der Studie von Rupert Struber (Priesterkorrektionsanstalten in der Erzdiözese Salzburg im 18. und 19. Jh.. Die Priesterhäuser von Maria Kirchenthal, St. Johann in Tirol, St. Ulrich am Pillersee und Schernberg, Frankfurt a. M. 2004) einen substanziellen Beitrag zum Thema „vita communis / Priesterhäuser" dar.

München Claudius Stein

**Tloka**, Jutta: **Griechische Christen – Christliche Griechen.** Plausibilisierungsstrategien des antiken Christentums bei Origenes und Johannes Chrysostomos. – Tübingen: Mohr Siebeck 2005. XII, 295 S. (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 30), geb. € 54,00 ISBN: 3–16–148735–4

Die Münsteraner evangelisch-theologische Diss. von Jutta Tloka, die im Rahmen des DFG-Sonderforschungsbereiches 493: „Funktionen von Religion in antiken Gesellschaften des Vorderen Orients" entstand und von Barbara Aland betreut wurde, steht im Kontext eines klassischen Themas der Frühchristentumsforschung: das ambivalente Verhältnis der antiken Christen zur hellenistischen Bildung (παιδεία). Verknüpft mit der größeren Frage nach gesellschaftlichen Legitimationsstrategien geht es um „Strategien der Plausibilisierung des Christentums bei Origenes und Johannes Chrysostomos angesichts einer durch das παιδεία-Ideal geprägten Gesellschaft" (2). „Plausibilisierung meint in diesem Zusammenhang die Anwendung diskursiv-persuasiver Mittel, um einen anderen von der Glaubwürdigkeit und Relevanz der eigenen Ansichten zu überzeugen" (ebd.). Konkreter geht es um die Frage, mit welchen Strategien gebildete griechische Christen wie Origenes (23–126) und Johannes Chrysostomos (127–246) versuchten, „das Christentum vor dem Hintergrund einer durch die παιδεία insbesondere intellektuell begründeten Ablehnung nach innen zu stabilisieren und nach außen zu legitimieren" (ebd.). Wie gelang es dem Christentum, sich unter der Vorgabe der hellenistischen παιδεία als „plausibel" darzustellen? Das ist die Grundperspektive der Arbeit.

Aus diesem Ansatz ergeben sich folgende Untersuchungsgegenstände: (1.) das Verhältnis der beiden genannten christlichen Theologen zur antiken παιδεία, (2.) ihre Konzeption christlicher Erziehung, (3.) die Funktion von Bildung innerhalb einer christlichen Gemeinschaft und (4.) die Rolle der Bildungsträger in der Kirche. Der Akzent der Arbeit soll damit weniger auf den schon vielfach traktierten geistesgeschichtlichen Aspekten des Verhältnisses des Christentums zur antiken Bildung liegen als vielmehr auf sozialgeschichtlichen Fragestellungen (2). Die beiden gewählten Repräsentanten des Christentums stehen sowohl für die beiden Aspekte der antiken παιδεία, Origenes für den philosophischen, Chrysostomos für den rhetorischen, als auch für unterschiedliche historische Kontexte dieses Diskurses in vor- und nachkonstantinischer Zeit (3).

Die Durchführung dieser an sich interessanten Fragestellung ist etwas enttäuschend. Gewiss werden etliche Aspekte der Thematik erörtert, insbesondere Fragen christlicher Pädagogik, sei es in der Kindererziehung, sei es in der ‚Erziehung' des Menschen durch Gott, oder Stellung und Bedeutung des ‚Lehrers' im Christentum. Und gewiss wird deutlich, dass die Christen die antike παιδεία weiter benutzt, aber neu bewertet und ihr einen neuen Stellenwert in einem christlichen Wertesystem zugewiesen haben; das ist sicher der wichtigste Ertrag (247–250) der Arbeit: „Origenes und Johannes Chrysostomos haben beide der παιδεία als Mittel intellektueller Bildung einen Stellenwert innerhalb des Christentums zuerkannt, ohne die durch die παιδεία vermittelten Definitionen von Charakter und Wert eines Menschen zu übernehmen" (250). Wichtig ist auch die Feststellung, dass der philosophische Zweig der antiken παιδεία in der christlichen Theologie, der rhetorische in der Homiletik seine Fortführung unter den neuen Vorzeichen fand (ebd.). Inwiefern dabei aber „Origenes und Johannes Chrysostomus der παιδεία innerhalb christlich-missionarischer Bemühungen ihren Stellenwert zur Plausibilisierung des Christentums zugewiesen haben" (ebd.), das bleibt ungeklärt. Der in der Einleitung (1–3) benannte sozialgeschichtliche Horizont (s. o.) kommt eigentlich nur in zwei Kap.n bei Johannes Chrysostomos (Teil C, IV und V, 176–225) so Recht zum Zuge und erbringt auch erhellende Ergebnisse (vgl. das Zwischenfazit 224f.). Ansonsten aber werden etliche mit dem Thema ‚Bildung' zusammenhängende Aspekte zwar angesprochen, aber nicht stringent mit der Fragestellung verknüpft. Schon in der Einführung (5–21) würde man weniger allgemein bekannte Auskünfte über Erziehung, Schule und Bildung in der Antike erwarten als vielmehr ein theoretisch angelegtes Kap. über rhetorische Strategien in der Antike, in dem der hermeneutische Horizont der vorgenommenen Untersuchungen umrissen wird. Diese von der Fragestellung geforderte Meta-Ebene kommt gegenüber den konkreten Aspekten, die in der Arbeit behandelt werden, zu kurz. So bleibt es bei allgemeinen Aussagen und Postulaten über „Plausibilisierungsstrategien" des antiken Christentums, die aber nicht wirklich aufgezeigt werden, wie auch unklar bleibt, was denn mit dem ständig wiederkehrenden Begriff „Plausibilisierung" eigentlich genau gemeint sein soll.

Die Arbeit liefert damit Einblicke in diverse Felder dieses rhetorischen Diskurses, der die Geschichte der Spätantike zu einem guten Teil bestimmte, dessen Prinzipien und Mechanismen werden jedoch nicht deutlich.

Münster Alfons Fürst

# Dogmatik

**Wiedergeburt,** hg. v. Reinhard Feldmeier, – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005. 248 S. (Biblisch-theologische Schwerpunkte, 25), kt € 21,90 ISBN: 3–525–61584–1

Der Begriff „Wiedergeburt" ist der deutschen Sprache fremd geworden, der weltlichen wie der religiösen. Präziser gesagt: Er ist weitgehend in das Getto evangelikaler und pietistischer Semantiken abgewandert. Es ist die Absicht des vorliegenden Bdes, den Begriff zumindest in der theologischen Sprache wieder aufzuwerten. Angelpunkte sind Reinhard Feldmeiers Exegese von 1 Petr, Wolfgang Schoberts systematische Reflexionen sowie Ingeborg Schoberths seelsorglich-therapeutische Applikationen. Sie machen deutlich, dass mit biblischen Wiedergeburtsvorstellungen keine einlinigen Fortschreibungen von Identität, sondern dramatische Lebenswenden verbunden sind.

Wenn es nach diesen qualitätvollen Beiträgen ginge, stände der theologischen Wiedergeburt der „Wiedergeburt" nichts im Weg. Der religionswissenschaftliche Beitrag von Andreas Grünschloss und die Überlegungen von Martin Engelbrecht zur Fantasy-Literatur machen allerdings klar, dass gesellschaftliche Kontexte dagegensprechen. Der Begriff „Reinkarnation" hat inzwischen die Wiedergeburt als Synonym absorbiert, so dass man bei Wiedergeburt heute zuerst an eine (Art) Seelenwanderung denkt. Dabei tritt die stark mit Kontinuitätsvorstellungen aufgeladene „Transformation" in den Vordergrund. In diesem Kontext der reinkarnatorischen Wiedergeburt dominieren Selbstverwirklichungs- und Selbsterlösungsmotive, deren Lebenswenden weitaus weniger dramatisch gedacht werden als in der biblischen Tradition.

Damit eröffnen sich zwei Welten. Indem die AutorInnen das passivische Moment der christlichen Wiedergeburt und die Heteronomie der göttlichen Erlösung sehr stark machen, kommt es zu einem oppositionellen Verständnis der Wiedergeburt in biblischer und reinkarnatorischer Bedeutung. Und hier ist der ansonsten lesenswerte Bd schwach. Die theologischen Beiträge nehmen auf diese Differenz keinen Bezug. Man spürt das Bemühen, die Theologie zu kontextualisieren, aber es reicht nicht, eine religionswissenschaftliche Parallelwelt in den Bd aufzunehmen. Wenn man christliche Theologie gesprächsfähig machen will, muss man diskursive Brücken schlagen. Dann würde sich zeigen, ob das christliche Wiedergeburtsdenken, so wie es jedenfalls die Theologen in diesem Bd konzipieren, eine scharfe Differenz zu den Transformationsmodellen kreiert oder ob es Vermittlungsmöglichkeiten gibt.

Bonn Helmut Zander

**Korsch,** Dietrich: Religionsbegriff und Gottesglaube. Dialektische Theologie als Hermeneutik der Religion, – Tübingen: Mohr Siebeck 2005. IX, 399 S., pb € 39,00 ISBN: 3–16–148698–6

„Inwiefern ist der Protestantismus [...] in der Lage, sich deutend und orientierend in die gegenwärtige Kultur einzumischen – und zwar so, daß er nicht in sozialen Moralismus ausgreift, sondern bei seinem religiösen Thema bleibt?" (29) Der Marburger Systematiker Dietrich Korsch hat ein Buch zum Aufweis dieser „Deutungskompetenz des (protestantischen) Christentums" (263) als religiöse Kulturhermeneutik (Kap. V) vorgelegt. Methodisch religionsphilosophisch angelegt, bewegt sich der Bd „Religionsbegriff und Gottesglaube" zwischen systematisch-theologischer Reflexion des dogmatisch-evangelischen Glaubens und allgemeinen religionssoziologischen Analysen zum deutschen Protestantismus. Ins Zentrum seiner Überlegungen stellt der Vf. dabei den Religionsbegriff selbst (Kap. I), wie er seit Schelling im Verhältnis zur Vernunft (Kap. II), zur Geschichte (Kap. III) und in der protestantischen Theologie (Kap. IV) positioniert wurde.

K.s Buch ist zumindest in den hermeneutisch-analytischen Kap.n II–IV für den Fachdiskurs geschrieben. Ein über weite Strecken räsonierender, an gesprochene Sprache anlehnender Stil erschwert es leider, die den Vf. jeweils leitenden Gedanken im Blick zu behalten, zumal nicht immer eindeutig ist, wo die Grenze zwischen referierenden Darstellungen und eigenen Überlegungen verläuft. Sofern sich resümierende Zwischenbilanzen finden, die den systematischen Ertrag des bislang Erarbeiteten formulieren, gelingt der Überstieg zum nächsten Gedankenschritt besser. Das Buch ist auch in hohem Maße selbstreferentiell zu nennen, nicht etwa weil nahezu ausschließlich evangelische Autoren herangezogenen werden (sieht man einmal von Bezugspunkten wie Descartes, Cassirer oder Cohen ab) oder unter „Religion" selbstverständlich die evangelische Konfession deutscher Prägung verstanden wird, sondern weil die intime Werkkenntnis der teilweise ausführlich kommentierten Positionen beim Leser umstandslos vorausgesetzt wird. Wer in den Schriften der rezipierten Autoren (sei es nun Schelling, Wilhelm Herrmann oder Niklas Luhmann) selbstverständlich beschlagen ist, wird vom Vf. zu einem kritischen Dialog über diese eingeladen. Alle anderen werden weder in deren Ansatz eingeführt, noch wird erklärt, aus welchen Gründen gerade sie für den Verlauf der Argumentation wichtig werden.

In einer ausführlichen Einleitung (Kap. I) reflektiert K. zunächst den Religionsbegriff selbst, dessen Geschichtlichkeit historische wie geltungstheoretische Fragen aufwerfe, aber auch „die Normativität gelungener Verständigung über komplexe Zusammenhänge, die ihre Folgen zeitigt", entfalte (7). Ein neuzeitlicher Religionsbegriff müsse konfessionsindifferent, vernunftbezogen und „mit internen Selbstvollzügen innerhalb der ausdifferenzierten Konfessionen kompatibel" (10) sein, seine „Funktionalität" liege in der reformatorischen Einsicht der „unmittelbaren Präsenz des Absoluten im Individuellen" (11). „Der Begriff der Religion muss sich so auslegen lassen, dass er als schlechthin gewißmachend verstanden werden kann. Das kann genau dann geleistet werden, wenn unter Religion eben dies verstanden wird, was als unmittelbare Einheit des Absoluten und des Individuellen [...] zum Ausdruck gebracht wird." (14f.) Ein solcher Religionsbegriff eigne sich als „analytischer Schlüssel für die moderne Kulturgeschichte", die auch „Äquivalente" der Religion (24) wie Moral, Philosophie oder Kunst hervorgebracht hat. K. will den christlichen Gottesgedanken „unter den Bedingungen des Religionsbegriffs" (16) begründen bzw. Phänomene untersuchen, „die speziell als Religion zu verstehen sind" (24), anhand der gesellschaftlichen „Leitmedien" Vernunft und Geschichte und mit der These, „dass sich durch den Wandel der Rechtfertigungsinstanzen hindurch eine hermeneutische Identität der christlichen Religion nachweisen lässt" (27).

In Kap. II wird diese Identitätsthese bezüglich der Vernunft durchbuchstabiert. K. setzt dazu bei Schellings „Ortsbestimmung der Religion" an, um über Schleiermachers „Kritik der rationalen Theologie" zu Hegels „Dialektik des religiösen Bewusstseins" und Schleiermachers „hermeneutischer Dialektik" zu gelangen. An dessen Begriff des „Universums" anknüpfend, sei Religion als „Selbst-Intensivierung des Universum dechiffriert [...], als alternativer Grundbegriff bis in die kritische Verortung der philosophisch-theologisch produktiven Gegenkonzepte hinein durchgeführt" (75). Die Religion könne „auf dem Forum der Vernunft ihren Platz" behaupten, durch sie realisiere sich „individuelles menschliches Dasein als in sich, weil im Absoluten, gegründet." Diesen als „Grundbegriff entfalteten Religionsbegriff" (95) überprüft der Vf. in Kap. III. an Otto Pfleiderer, Wilhelm Herrmann und – ausführlich – an Ernst Troeltsch, dessen Begriff des religiösen Aprioris jedoch „eine tiefe Zwiespältigkeit" (151) für Religion und Theologie hinterlasse. Deshalb untersucht K. in Kap. IV die begrifflichen Alternativen bei Karl Holl, Rudolf Bultmann und Karl Barth, eher er sich in Kap. V „über die bei Barth vorliegende Privilegierung der christlich-kirchlichen Verkündigung hinaus und in eine kulturdeutungskompetente Theologie hinein" (194) wagt.

Dazu setzt der Vf. mit einer Reflexion über den Begriff der Deutung völlig neu an, um über das wiederholte Freudsche Wort „Kultur ist Arbeit gegen den Tod" (232, 236ff. u.ö.) sowie in Anknüpfung an Luhmanns Konzept der Ausdifferenzierung der funktionalen Gesellschaft und an die Theologie Ulrich Barths die Religion als integrativen „Begriff für die Arbeit der Kultur gegen den Tod" (251) zu erweisen. Die Deutungskompetenz des Christentums erkennt K. darin, „dass in der religiösen Deutung des Christentums das Geltende am Ort des Deutens präsent ist" (271), was der Vf. abschließend sowohl kulturhermeneutisch (u. a. an Adornos Ästhetik) als auch religionshermeneutisch (u. a. am theologischen Begriff des Opfers) entfaltet.

Lahr Martin Wichmann

**Menke,** Karl-Heinz: **Die Frage nach dem Wesen des Christentums.** Eine theologiegeschichtliche Analyse, – Paderborn: Schöningh 2005. 89 S. (Nordrhein-Westf. Akad. d. Wiss. Düsseld. Vortr.: Geisteswiss. G 395), kt € 14,90 ISBN: 3–506–72888–1

In K.-H. Menkes kurzer Studie zur Frage nach dem ‚Wesen des Christentums' stehen natürlich die von A. v. Harnack zur Jahrhundertwende vom 19. zum 20. Jh. gehaltenen Vorlesungen im Mittelpunkt. Die Abhandlung M.s versucht eine theologiegeschichtliche Einordnung dieser Vorlesungen, sowohl hinsichtlich ihres Vorfelds als auch ihrer Wirkungsgeschichte. Da die Frage nach dem Wesen strikt zu unterscheiden sei „von der Frage nach den wichtigsten Artikeln des Glaubensbekenntnisses und von der Suche nach ‚Kurzformeln des Glaubenswissens'" (81), bestimmt M. ihren eigentlichen Ort innerhalb des Protestantismus als bereits in „Luthers Protest gegen jede Ekklesiologie" enthaltende „Suche nach dem ‚fundamentum fidei christianae'" (vgl. ebd.). Damit ist der Rahmen von M.s Tour d'Horizon der Theologiegeschichte des 19. und 20. Jh.s abgesteckt.

In prägnanter Kürze wird die Vorgeschichte der Wesensfrage skizziert. Sowohl für die Vertreter des Pietismus als auch die Neologen der Aufklärung geht

sie in eins mit der ‚Bestimmung des reformatorischen Prinzips' (vgl. 81). Beiden gemeinsam ist die der Grundintention der Reformation selbst entsprechende institutions- und damit kirchenkritische Grundauffassung des Glaubens. „Während die Pietisten ‚das Wesentliche' bzw. das ‚fundamentum' des Christentums als eine strikt *individuelle*, unsichtbare und letztlich inkommunikable Erfahrung des jeweils einzelnen Gläubigen beschreiben, beantworten die Aufklärer die [...] ‚Frage nach dem Wesen des Christentums' mit dem Hinweis, dieses sei das *allgemein* jedem um Wahrheit bemühten Menschen Einleuchtende" (10). Eine neue Akzentuierung erhält die Wesenfrage im Neuprotestantismus. F. D. E. Schleiermacher und F. C. Baur und ihre Schüler sind hier die von M. traktierten Protagonisten. Während Schleiermacher das Wesen des Christentums in doppelter Weise bestimmt „im Blick auf die angeborene Religiosität des Menschen (anthropologisch) und im Blick auf die faktische Religionsgeschichte (religionsgeschichtlich)" (14), betont Baur die unaufgebbare Geschichtsbezogenheit der Frage und ihrer möglichen Antworten. Die bei Baur im Gefolge Hegels selbst nur mangelhaft geleistete Begründung seiner These wird von seinen Schülern – D. F. Strauss und A. Ritschl – in konträrer Weise behoben. Sieht Strauss „in der Geschichte nur die Vermittlerin einer Idee" (22), betont Ritschl: „Nicht in einer Idee oder in einem Prinzip, sondern in der Person Jesu und seiner Wirkungsgeschichte müsse man das Wesen des Christentums suchen" (23). Und während Schleiermacher aus seelsorgerlichen Gründen Glaube und Institution / Kirche zusammenhalten will, verbleiben die Schüler Baurs in der institutionskritischen Haltung ihres Lehrers. Gleichsam auf den Schultern dieser Vorgeschichte hält nun A. v. Harnack seine berühmten Vorlesungen. Harnack gewinnt die Grundzüge seiner Wesenbestimmung geradezu antithetisch zu den etablierten Kirchentümern, insbesondere zum Katholizismus. Das Wesen des Christentums „besteht nicht in komplizierten Unterscheidungen, Begriffskonstruktionen und komplizierten Reflexionen, sondern in Jesu Sohnesbewusstsein. [...] Wo immer ein Sünder sich von der Bezeugung des liebenden Vaters im Evangelium Jesu Christi so treffen lässt, dass er sich all seiner Schuld und Schwäche zum Trotz gerechtfertigt bzw. geliebt glaubt, da ist das Wesen des Christentums realisiert" (37). D. h. für Harnack ist das Wesen des Christentums „eine geschichtstranszendente Wirklichkeit", die durch den „geschichtlichen Jesus vermittelte Gewissheit des Einzelnen, als Sünder gerechtfertigt zu sein" (44).

Ihre Rezeption lässt sich nach M. ausgehend von den Hauptkritikpunkten in zumindest drei Hauptstränge aufteilen: E. Troeltsch kritisiert ausgehend von seiner historisch-kritischen Grundorientierung das zugrundgelegte Geschichtsverständnis: Das Wesen des Christentums und damit die Bedeutung Jesu erschließt sich „nicht unabhängig von der Geschichte derer, die seiner Verkündigung Glauben schenken. Erst die Geschichte in ihrer Gesamtheit kann erweisen, ob er wirklich für alle Menschen aller Zeiten eine unüberholte Bedeutung gewinnt" (44f). Die Dialektischen Theologen – K. Barth, R. Bultmann und auch D. Bonhoeffer – stellen die reduktive Christologie, „näherhin die Trennung einer empirisch greifbaren Ebene, nämlich der des historischen Jesus, von einer unsichtbaren Ebene, nämlich jener der Offenbarung" (83) in Frage; und die dritte, die katholische Gruppe, moniert nicht nur die Nivellierung der Christologie, sondern auch den Ausfall der ekklesiologischen Dimension, näherhin die Verhältnisbestimmung von Christus und Kirche. Alle drei kritischen Aneignungen verfolgt M. in holzschnittartigen Darstellungen, um die Kernproblematik der Harnackschen Vorlesungen deutlicher zu strukturieren.

Es ist zum einen die Frage nach einer Vermittlung von Offenbarung des Absoluten und Geschichte. Gerade die Sichtung durch die dialektischen Theologen entwickelt sehr unterschiedliche Antworten: Geschieht die Vermittlung von Absolutem und Geschichte nur punktuell einmalig in der Person Jesu Christi (K. Barth); oder ist Geschichte in ihrer Gesamtheit das Offenbarwerden einer in Jesus Christus schon antizipatorisch sich ereignenden Inkarnation des Absoluten (W. Pannenberg); oder eröffnet sie sich nur in der vom Ereignis Jesus Christus allein ausgehenden, existenzerschließenden kerygmatischen Wirkungsgeschichte (R. Bultmann); oder ist die Frage nach der Vermittlung des Absoluten und der Geschichte ekklesiologisch, nämlich angesichts der als Gemeinde existierenden Christus zu beantworten (D. Bonhoeffer)?

Die katholische Rezeption führt bekanntlich mitten hinein in die Modernismuskrise. Das wird durch die zweite Kernproblematik von Harnacks Vorlesungen offensichtlich: die Verhältnisbestimmung von Christus und Kirche. So steht A. Loisy, *der* katholische Rezipient der Vorlesungen Harnacks, „zwischen zwei Fronten: [...] Aus der Sicht des Historismus versucht er die Quadratur des Kreises, wenn er einerseits die Kirche und das Dogma ebenso wie den historischen Jesus als geschichtliche Phänomene bezeichnet, zugleich aber Kategorien [...] anwendet, die [...] mit der radikalen Geschichtsimmanenz des Christusereignisses unvereinbar sind. Und aus der Sicht des kirchlichen Lehramtes ist Loisy ein Modernist bzw. Immanentist, weil er von der historischen Prämisse ausgehe, das Absolute könne nicht geschichtliches Faktum und ein geschichtliches Faktum könne nicht das Absolute sein" (66f). In kritischer Auseinandersetzung mit Loisy entwickelt M. Blondel einen für die katholische Theologie des 20. Jh.s prägend werdenden, eigenen Lösungsansatz: Sich sowohl gegen den die katholische Theologie seiner Zeit bestimmenden Extrinsezismus wie auch gegen einen reduktiven Historismus abgrenzend analysiert Blondel die Verhältnisbestimmung von Geschichte und Dogma, bzw. das Verhältnis der Wahrheit ‚an sich' und ‚für mich' anhand des philosophischen Rekurses auf das Tun und Wollen des Menschen. Weil der Mensch „die Wirklichkeit (das Sein) nur in der ‚action' bzw. im Tun" erreicht, ist „die Wirklichkeit des Christusereignis nur durch Christopraxis erreichbar" (86). Es gibt für Blondel kein Christentum ohne Kirche (vgl. 72). „Denn erst die Kirchlichkeit des eigenen Christus-Tuns garantiert, dass der Einzelne sein Christentum nicht in einer privat-innerlichen Beziehung zu gott sucht, sondern die ‚action' Gottes, nämlich das Ereignis der Inkarnation, mitvollzieht" (ebd.). Das Wesen des Christentums ist „die Übersetzung der vertikalen [Inkarnation, d. h. des Christusereignisses; J. R.] in die horizontale Inkarnation durch die Kirche" (72). Seinen Spuren folgen explizit oder implizit die katholischen Theologen des 20. Jh.s (der Vf. nennt K. Rahner und J. B. Metz). Dabei steht sowohl die Frage nach der eigenen Glaubenspraxis als Wesensausdruck im Mittelpunkt, als auch die nach dem Status von Geschichte, insbesondere des geschichtlichen Ereignis Jesus Christus; also die Frage „wie ein geschichtliches Faktum das Absolute, den Weg, die Wahrheit und das Leben für alle Menschen aller Zeiten sein kann" (73), ohne dass das geschichtliche Ereignis immer zu spät kommt oder nur Explikation eines implizit immer schon Gegebenen ist (vgl. 74).

Die Frage nach dem Wesen des Christentums ist also durch zwei Grundkonstanten gekennzeichnet: der „Verhältnisbestimmung von Offenbarung (bzw. Dogma) und Geschichte" und der „Verhältnisbestimmung Christus / Kirche" (vgl. 87). Zu Recht bestimmt M. beides als inneren Kernpunkt der Wesenfrage. Die Kirchenfrage ist im Hintergrund stets präsent. Sei dies nun die institutions- und damit kirchenkritische Glaubensgestalt des Pietismus und der Aufklärung oder die historische Relativierung jeder Institution im Neuprotestantismus. Während M. in den Antworten auf die erste Problematik zunehmend konfessionelle Konvergenzen wahrnimmt, bleiben ihm die Antworten auf den zweiten Problembereich notwendig kontrovers.

Die Kirchenfrage ist auch der innere Brennpunkt der Modernismuskrise, wie sie das Schicksal A. Loisy anschaulich macht. Seine historischen Forschungen werfen die Frage nach der Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Glaubensinhalte und -vollzüge an zentralen Punkten auf und mitunter scheint es, als hätte man auf diese Anfrage katholischerseits bis heute keine angemessene Antwort gefunden. Daher ist M. zuzustimmen, wenn er abschließend die Kirchenfrage als inneren Zielpunkt der Wesenfrage benennt und sie als ungelöst bezeichnet: „Das von der Frage nach dem Wesen des Christentums immer wieder traktierte Problem der Verhältnisbestimmung Christus / Kirche ist nicht gelöst. Im Gegenteil: Es bleibt die große Herausforderung jeder ökumenischen Theologie" (80).

Indes befriedigt auch M.s Antwortversuch nicht. Er versucht, ausgehend von den Texten des II. Vatikanischen Konzils (insbesonders das ‚subsistit' in LG 8,2), die Frage nach der Einzigkeit der Kirche Jesu Christi als ekklesiologische Kernfrage zu etablieren. Nicht ohne Grund sorgt sie nachvatikanisch bis heute für konfessionellen Diskussionsstoff (vgl. Dominus Iesus Nr. 16f, samt dem dortigen Verweis [Anm. 56] auf die Notifikation der Glaubenskongregation zu L. Boffs ‚Kirche – Charisma und Macht'). Indes wäre dem Text des Konzils an dieser Stelle kaum genüge geleistet, wollte man seinen entscheidenden Vergleichpunkt in der Frage der Einzigkeit situieren. Die eine und einzige Kirche Jesu Christi subsistiert in der römisch-katholischen Kirche – wer könnte daran zweifeln und zugleich katholisch bleiben? Dennoch vermeidet der Konzilstext ein ‚nur / allein' ebenso wie ein ‚integro modo'. Beide Deutungen lägen konträr zum eigentlichen Zielpunkt der konziliaren Aussage: nämlich mit der These der Verwirklichung der Kirche Christi in der römisch-katholischen Kirche *zugleich* die Möglichkeit zu eröffnen, über die Existenz anderer christlicher Kirchen nachzudenken und deren Bedeutung für die römisch-katholische Kirche zu reflektieren, wie dies im Ökumenismusdekret *Unitatis redintegratio* dann geschieht. Mit einer Betonung der Einzigkeit ist daher der konfessionelle Streitpunkt noch nicht erreicht. Er zielt auf die ebenso in LG 8 erläuterte Frage nach der inneren Kriteriologie der Subsistenz der einen Kirche. Für die römisch-katholische Kirche ist dort definiert: Sie ist diese Subsistenz nur als eine ecclesia semper purificanda (vgl. LG 8,3). An der Einzigkeit der Subsistenz der einen Kirche Jesu Christi festzuhalten, beantwortet also noch nicht die Frage, wann, wie und wodurch sie als wahre Kirche Jesu Christi sichtbar wird. Der der Wahrheit Jesu Christi selbst entspringenden inneren Kriteriologie unterwirft sich in LG 8 auch die römisch-katholische Kirche.

Die Kriterienfrage und nicht die Institutionenfrage ist innerhalb der Verhältnisbestimmung Christus / Kirche die entscheidende Frage (vgl. auch die Diskussion um den Brunnerschen Ansatz bei K. Barth, Kirchliche Dogmatik, IV,2; bes. § 67). Sie bleibt in allen Phasen des Protestantismus ein berechtigtes Anliegen seiner kritischen Anfragen an die römisch-katholische Kirche: in der Spielart der sichtbaren und unsichtbaren Kirche in den reformatorischen Anfängen, in der Frage des persönlichen Glaubensvollzugs im Pietismus, in der Suche nach der inneren Vernünftigkeit des Glaubens durch die Aufklärung bis hin zu den Varianten des Neuprotestantismus vom Schleiermacherschen Gefühl der unbedingten Abhängigkeit bis zur Troeltsch'schen

Relativierung aller geschichtlichen Ereignisses. Die Wesensfrage stellt sich als Kriterienfrage an die Kirche. Diese Frage nach der Kriteriologie hängt indes immer aufs engste mit der Frage nach der Wahrnehmung und Bewertung der eigenen Geschichte und Geschichtlichkeit zusammen. Sie ist der bleibende Stachel im Fleisch in der römisch-katholischen Ekklesiologie und das nicht erst seit der Modernismuskrise.

Bamberg Johanna Rahner

**Müller,** Petro: **Gemeinde: Ernstfall von Kirche.** Historisch-systematische Annäherungen an eine reduzierte und verkannte Wirklichkeit, – Innsbruck: Tyrolia 2002. 1064 S. (Innsbrucker theologische Studien), pb € 79,00 ISBN: 978–3-7022–2581–0

Eine Pastoraltheologie, die diesen Namen zu Recht trägt, muss eine theologische Wissenschaft sein. Sie betreibt ihre Theologie natürlich im Dialog mit allen Wissenschaften vom Menschen, um den es Gott und damit der Pastoral seiner Kirche letztlich geht. Da gerade die deutschsprachige Pastoraltheologie in den letzten Jahrzehnten ihre theologische Seite nicht gerade übertrieben bespielt hat, ist jede „Außenunterstützung" willkommen. In der Gestalt der vorliegenden Arbeit kommt sie aus der systematischen Theologie. Deren Ergebnisse waren zwar auch für die Pastoraltheologie nicht immer hilfreich, weshalb der große Wiener Pastoraltheologe Ferdinand Klostermann zu sagen pflegt, er müsse sich wegen der Realitätsferne der Dogmatik selbst die systematisch-theologischen Grundlagen verschaffen – was er ja gerade zum Thema Gemeinde oder auch zu Priester und Laien in beachtlicher Weise getan hat.

Die vorliegende voluminöse Arbeit von Petro Müller ist eine Habil.schrift, eingereicht an der Kath.-Theol. Fak. in Innsbruck, begutachtet von den Professoren Lies und Weismayer.

Versammelt ist in ihr an Material alles, was für eine Theologie der Gemeinde grundlegend ist. Das beginnt (Teil 1) mit den neutestamtentlichen Gemeindeerfahrungen, wobei er bei Paulus beginnt und sich dann Schritt für Schritt durch alle neutestamentlichen Texte durcharbeitet. „So fing es mit der Kirche an", schrieb Herman-Josef Venetz in einem für die Gemeinden wichtigen Buch. M. wie Venetz weisen auf die Vielfalt neutestamentlicher Gemeinden, genauer Gemeindeformen hin. Das primäre Interesse gilt aber nicht der Organisation gemeindlichen Lebens, auch nicht Fragen um Leitung und Ämter, sondern im Zentrum steht das Christusbekenntnis. Was die Gemeinden verbindet, ist die innere Verwobenheit hinein in die eine Ekklesia Jesu Christi. Diese Grundposition verändert sich auch nicht in der Zeit der Kirchenväter, deren Texte eher durch Bruchstückhaftigkeit und Zufälligkeit gekennzeichnet sind. Die enge strukturelle Bindung der Kirche an weltliche Strukturen ging dann freilich an der Entwicklung der Sozialform „Gemeinde" bzw. „Pfarrei" nicht vorbei. Weltliche Regierungsformen begünstigten innerkirchlich – bis in die Pfarrerrolle hinein – einen subtilen Klerikalismus. Die Verwaltungsseite gemeindlichen Lebens entwickelte sich, damit das bis heute nicht ganz gelöste Spannungsverhältnis von Gemeinde und Pfarrei. Das Konzil von Trient brachte kaum einen Fortschritt in der Entwicklung der Gemeinde: vielleicht auch deshalb, weil auch das Pendant Luther und deshalb auch das Konzil keine erneuerte Ekklesiologie geschaffen hatten. Die Spannungen zwischen den erstarkenden Orden und der Armutsbewegung wird etwas plakativ dargestellt.

Erst vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil, auf diesem und in den Entwicklungen danach machte im katholischen Raum das Thema Gemeinde einen großen Sprung nach vorne. Die Pfarrei / Gemeinde gilt es jetzt Verörtlichung der Kirche, also als „Vertreterin der gesamten Kirche vor Ort, die diese gegenwärtig setzt". Für die Innenarchitektur erweist sich, so M., die Communio-Ekklesiologie als wegweisend. Die Eucharistie ist die Mitte gemeindlichen Lebens und Wirkens. Die „notae ecclesiae" (apostolisch, heilig, katholisch, eine) gelten auch für die Gemeinde. Im Amt ist das „munus triplex" Christi (als Priester, König und Prophet) gegenwärtig, notae und munus sind ineinander verwoben. Über die Würzburger Synode wurde die ekklesiale Konzeption von Kirche in Deutschland sehr konkret implementiert und weiter entfaltet (man denke an den Synodenbeschluss über „Die Ordnung der Pastoralen Dienste"). Die Entwicklung der Gemeinden im Kontext reicher Gesellschaften verlief allerdings anders als jene im Kontext der Unterdrückung. Im Entwurf der Theologien der Befreiung spielen die Basisgemeinden eine Schlüsselrolle. M. beschreibt dann schließlich konkrete Gemeindemodelle in der Weltkirche. Was fehlt, ist der Kontext der kommunistischen Unterdrückung (vgl. die kleine ostmitteleuropäische Pastoraltheologie von Máté-Tóth, András / Mikluščák, Pavel: Nicht wie Milch und Honig. Unterwegs zu einer Pastoraltheologie Ost(Mittel)Europas, Ostfildern 2000). Im anschließenden Teil (6) fasst der Autor „Dogmatische Grundzüge für eine Gemeindetheologie der Gegenwart und Zukunft" zusammen.

M. hat mit seiner in dogmengeschichtlicher Breite angelegten Arbeit eine wahre Materialschlacht gemeistert. Dass er sich dabei (etwa bei den Kirchenvätern) nicht immer an die Originaltexte, sondern an Sekundärliteratur stützt, überrascht angesichts der Umfänglichkeit nicht und bezeugt anderen Wissenschaftern indirekt, dass man sich auf sie verlassen kann. Für jene, die sich theoretisch wie praktisch mit der Entwicklung von Gemeinde heute befassen, eine wahre Fundgrube von Ideen und Erkenntnissen. Dabei ragt die Einsicht heraus, dass das eine „Ereignis"-Gemeinde sich in sehr vielfältigen Formen ereignen kann, wobei noch hinzuzufügen ist, dass sich zwar Kirche in Gemeinde ereignet, kirchliches Lebens aber nicht in Gemeinden erschöpft (wie der Unterricht in Schulen, die Präsenz in den Medien oder der riesige Caritasverband gut illustrieren).

Wien Paul M. Zulehner

**Negel,** Joachim: **Ambivalentes Opfer.** Studien zur Symbolik, Dialektik und Aporetik eines theologischen Fundamentalbegriffs, – Paderborn: Ferdinand Schöningh 2005. 629 S., kt € 79,00 ISBN: 3–506–72817–2

Dieses Buch – eine Diss. bei J. Wohlmuth, Bonn – ist mit Einsatz und Anspruch geschrieben. Es richtet sich gegen die heute verbreitete Ablehnung des Opfers und stellt dessen primär positive Bedeutung heraus, die es für Glauben und Theologie unverzichtbar macht. Gegen die utopischen Träume auch von Theologen wird betont, dass zum menschlichen Leben Einsatz und Kampf gehören, oft auch bitterer Verzicht und hartes Leiden. Wenn man das akzeptiert, wird man erfahren, dass sich mit dem Opfer Freude und Lebenssteigerung verbinden. „Leben lebt vom Leben." Dieser Satz, der häufig zitiert wird (15, 24, 560, 568, 581), ist geradezu das Motto der Arbeit.

Das Werk ist in drei „Studien" von sehr unterschiedlicher Länge gegliedert. In der Einführung (17–57) werden drei wichtige humanwissenschaftliche Opfertheorien vorgestellt. Nach W. Burkert zeigt sich im Opfer der fundamentale Zusammenhang von Töten und Leben, J. P. Vernant begreift das Opfer als archaische Wirtschaftsform und für M. Maus spiegelt sich im Opfer die gesellschaftliche Ordnung. Da Negel die Differenzen zwischen diesen drei Theorien für unüberbrückbar hält, entscheidet er sich, vom traditionellen theologischen Opferverständnis auszugehen. Entsprechend wählt er zum Ausgangspunkt des I. Teils „Symbolik. Das Opfer als Heilswirklichkeit" (59–333) die Diss. von M. ten Hompel *Das Opfer als Selbsthingabe und seine ideale Verwirklichung im Opfer Christi* (Freiburg 1920) als Beispiel traditioneller Theologie. Einerseits wird nach den theologiegeschichtlichen Voraussetzungen ten Hompels gefragt – v. a. Irenaeus von Lyon, Augustinus, Anselm von Canterbury –, andererseits wird dargestellt, wie jüngere Theologen – v. a. E. Przywara, K. Rahner, R. Schwager, H. U. v. Balthasar – die neuscholastischen Positionen aufgenommen und weiterentwickelt haben. In drei Paragraphen werden die anthropologische, christologische und eucharistische Bestimmung des Opfers untersucht. Der Vf. enthält sich in diesem Teil weitgehend eigener Stellungnahme und Kritik. Opfer ist praktisch synonym mit Hingabe an Gott bzw. Christus.

Der zweite Teil „Dialektik. Das Opfer als Symptom unerlöster Lebenszusammenhänge" (335–511) gilt der neuzeitlichen Opferkritik; er konzentriert sich zuerst auf die Religionskritik von F. Nietzsche, K. Marx und S. Freud. Dann wendet er sich der feministischen und politischen Theologie und damit der theologischen Opferkritik zu. Neben die Darstellung tritt nun auch energische Kritik – sowohl an Girards Anthropologie wie auch an Baudlers Optimismus, der glaubt, auf Erden sei ein Leben ohne Opfer möglich. Damit wird eine „Übereinstimmung von Geist und Natur" (424) postuliert, die allein eschatologische Gabe ist. Aber es wird auch zugegeben: „Der neuzeitliche Blick sensibilisiert für bestimmte Aspekte des Opfers, die seitens der theologischen Tradition unterbestimmt blieben: das Moment des Zerstörerischen, Negativen, Zweideutigen." (510)

Der dritte, kürzeste Teil „Aporetik. Das Opfer als fundamentales Theologoumenon" (513–583) verweist zuerst darauf, dass Gewalt in vielen Formen zum Menschen und zu Gott gehört. Danach wendet sich die Studie ausdrücklich der Ambivalenz des Opfers zu. Diese kann anthropologisch und christologisch nicht aufgelöst werden; denn in der Hingabe fallen „Leben und Sterben in eins" (555). Das spitzt sich angesichts des Todes Jesu am Kreuz noch zu: „Verdient ein Gott, in dessen ewiger Seligkeit zu leben nur durch den Tod hindurch möglich ist, ein ‚Gott der Liebe' (1 Joh 4, 8. 16b) genannt zu werden?" (560) Erst im Sakrament der Eucharistie wird diese Ambivalenz aufgelöst. Christus hat den Kreislauf des Lebens „durch seine Lebenshingabe grundlegend" (568) verwandelt. Die „Antagonismen von Person und Natur, Geist und Leib, Subjekt und Welt" (574) werden im Empfangen des Leibes Christ aufgehoben, das zugleich ein sublim geistiges und primitiv natürliches Geschehen ist. In diesem Paradox „sinnlicher Vergeistigung" (ebd.) wird der Gläubige von der trinitarischen Liebe Gottes umfangen und getragen. Wie schon bei den vorigen Teilen schließen zehn zusammenfassende Thesen (578–583) den dritten Teil ab.

Die Arbeit hat v. a. im ersten Teil Längen und enthält Partien, die wenig zum Thema beitragen. Doch hat sie Wichtiges zu sagen. Zuerst seien die Überlegungen zum Zusammenhang des Kreuzestodes Jesu mit der Eucharistie genannt. Sie sind der eigentliche Schwerpunkt der Arbeit, und es ist eindrucksvoll, wie sie die Doppelnatur des Menschen als Körper und Geist für die Eucharistietheologie zur Geltung bringen. Die Darstellung und Kritik von E. Przywaras Lehre von der Analogia entis überrascht und leuchtet ein. Die energische Hervorhebung des Ernstes und der Verbindlichkeit der Liebe beeindruckt. Das Insistieren auf dem inneren Zusammenhang von Verzicht und Lebenssteigerung in der Hingabe ist für Theologie und Spiritualität wichtig. Es erfreut auch, dass die Interdependenz zwischen Hingabe an Gott, Freiheit und Selbstsein betont wird. Trotzdem hat das Buch den Rez. verlegen und hilflos gemacht, weil ihm seine Position zumindest teilweise nicht klar geworden ist,

und er bei einigen Punkten durchaus anderer Meinung ist. N.s Belesenheit kann man nur bewundern, aber die systematische Durchdringung und Verarbeitung des zusammengetragen Materials tritt stark zurück, und das hat offenbar Methode.

Es heißt: „Der Gewaltbegriff ist so vieldeutig und komplex, dass es schwierig, wenn nicht unmöglich ist, eine univoke Definition vorzulegen" (519). Dasselbe wird vom Opfer behauptet (520), und es wird auf die Fülle unterschiedlicher Bedeutungen von Gewalt in der lateinischen Rechtssprache, im Hebräischen und Griechischen der beiden Testamente, im Grimmschen Wörterbuch und in der Religionsgeschichte hingewiesen (520f). Doch Begriff und Wort sind zu unterscheiden. Alle wichtigen Worte der Sprache haben eine Vielfalt von Bedeutungen, es ist unmöglich, sie auf eine „univoke Definition" zu reduzieren. Die Fülle der sprachlichen Nuancierungen ist Aufforderung zu begrifflicher Differenzierung. Ihr Medium wäre die Analogie, die Klärung von Gemeinsamkeiten wie Unterschieden. Der Begriff hätte die Funktion, eine präzise, kritisch unterscheidende Bestimmung der verschiedenen Formen von Gewalt bzw. Opfer, ihrer Chancen und Gefahren zu erarbeiten. N. will das umgehen: „Das Spezifische des Ambivalenten besteht ja gerade darin, sich dem präzisen Begriff zu verweigern." (560) Deshalb will er „mehr essayistisch denn systematisch vorgehen" (ebd.).

Besonders der Gebrauch des Wortes Gewalt ist offenbar bewusst unbestimmt. Es befremdet, dass die Unterscheidung von Gewalt und Macht, die heute oft und aus guten Gründen gemacht wird, keine Rolle spielt. N. begründet nicht, warum er Gewalt als zusammenfassendes Wort für die vielen Erscheinungen von physischer und geistiger Kraft heranzieht – bis zum Schlagwort „Gott ist Gewalt – Gott ist Liebe." (580). Dagegen sei pointiert formuliert: Weil Gott allmächtig ist, hat er mit Gewalt nichts zu tun. In dieser Antithese wird Gewalt im engen Sinne als Zwangseinsatz verstanden. Auch N. gebraucht diese Bedeutung, so wenn er die Legitimität der Gewalt damit begründet, dass der Mensch ohne Zwang gegen Natur und Mitmenschen nicht leben kann (521f). Aber der Mensch muss seine Gewalt gestalten und begrenzen. Das gilt schon für seinen Umgang mit der Natur, mehr aber noch mit seinen Mitmenschen. Zudem spricht der Hinweis auf die Unvermeidlichkeit der Gewalt gegen die Übertragung dieses Wortes auf Gott. Denn die Notwendigkeit von Zwang folgt aus der Endlichkeit des Menschen. Das verbietet es, das Wort Gewalt auf Gott anzuwenden. Zu Recht betont N., dass Gottes Liebe belanglos wäre, „wenn sie nicht auch etwas Überwältigendes an sich hätte" (517). Doch was ist das Spezifische, das Gottes Liebe von anderen Formen physischer und psychischer Überwältigung unterscheidet? Es ist für das Verständnis der christlichen Botschaft wesentlich, dass sie unmissverständlich und klar zur Sprache bringt, dass Gottes Macht in seiner gewaltfreien Liebe besteht.

Selbstverständlich distanziert sich N. von „destruktiver" (525, 529), „bösartiger" (577) Gewalt. Trotzdem läuft diese Wendung auf eine Verharmlosung der Gewaltproblematik hinaus. Die großen und kleinen Mörder der Geschichte haben oft genug geleugnet, dass ihre Untaten destruktiv sind, sie versuchten sie als harte, aber unvermeidliche Notwendigkeit zu rechtfertigen. Um dagegen protestieren zu können, müsste man ein eindeutiges und präzises Kriterium erarbeiten. Das Wort destruktiv reicht dazu einfach nicht aus. Überhaupt verwundert es, wie wenig N. an ethischen Fragen interessiert ist.

Alles Handeln ist für ihn Opfer (446). „Leben ist Opfer!" (582) Sein Opferverständnis akzentuiert die positive Bedeutung, die Opfer – das ist unbestritten – haben kann, und er weiß auch, wie hart und bitter Opfer sein können. Doch das Verhältnis von Opfer und Gewalt bleibt unbestimmt. Zu Recht betont N. den Zusammenhang von Verzicht und Lebenssteigerung. Aber wer verzichtet schon gerne? Als sozialem Wesen bieten sich dem Menschen immer wieder Möglichkeiten an, notwendige Verzichte auf die Mitmenschen abzuschieben, also sein Leben auf Kosten der anderen zu steigern. Die Opfer, die er selbst nicht leisten will, wälzt er auf andere ab und macht sie so zu Opfern. Die Mittel, die er dabei benutzt, beginnen mit Überredung und steigern sich über physischen und psychischen Zwang bis zur Tötung anderer Menschen. Das Motto „Leben lebt vom Leben", das N. so gerne zitiert, kann als zynische Rechtfertigung brutaler Ausbeutung ausgelegt werden, sicher ebenso als Aufforderung, in Liebe und wechselseitiger Hilfe gemeinsam die Lasten des Lebens zu tragen. Dieser abgründige Gegensatz zwischen freiwilliger, liebender Selbsthingabe für die anderen und brutaler Unterdrückung der anderen wird vom Wort Opfer umspannt, und diese Vieldeutigkeit muss reflektiert werden. N. betont zu einseitig die positiven Aspekte, die Chancen des Opfers; seine Gefahren dagegen interessieren ihn weniger. Darüber täuscht der Titel *Ambivalentes Opfer* hinweg. Er bezieht sich v. a. auf die Spannung von Verlust und Gewinn, die mit Hingabe und Selbstopfer verbunden ist. Die Spannung zwischen Selbstopfer und Opfer des anderen tritt dagegen zurück. Jeder Opferbegriff sollte neben der Unverzichtbarkeit und den Chancen auch die Gefahren des Opfers thematisieren, also die Aufgabe der Opferkritik einschärfen.

Zwar fehlt Opferkritik bei N. keineswegs (361–377, 436–448, 551 Anm). Aber ihre biblisch-christliche Tradition wird schon im Ansatz der Arbeit zur Seite geschoben: In der Einführung wird die Unvereinbarkeit der drei Opfertheorien von Burkert, Vernant und Mauss festgestellt; der Teil I geht dann zum neuscholastischen Verständnis des Opfers als Selbsthingabe an Gott über. So wird mit der Opfertheorie von Burkert auch die Polemik der Bibel und des frühen Christentums gegen die blutigen Tier- und Menschenopfer ausgeblendet. Diese Polemik ist aber die historische Voraussetzung christlichen Redens vom Opfer. In der Epiklese der Chrysostomus-Liturgie wird beispielsweise die Eucharistie ein „geistiger und unblutiger Opferdienst" genannt. Auch die Wortgeschichte des lateinischen Sacrificium wie des deutschen Opfers wäre zu berücksichtigen. Bis heute bleiben die blutigen Riten der Religionsgeschichte im Deutschen und in anderen europäischen Sprachen der Ausgangspunkt auch des säkularisierten Redens vom Opfer.

Wegen des geringen Interesses an der Opferkritik verwundert es nicht, dass N. Distanz zur Opfertheorie von R. Girard hält, die ähnlich wie Burkert vom gewalttätigen Ritus ausgeht. Er anerkennt zwar, dass Girard „die Frage nach dem Zusammenhang von Opfer und Gewalt aufgeworfen" hat (413), so „dass die derzeitige theologische Debatte ohne hinreichende Würdigung seiner Thesen kaum nachvollziehbar ist" (ebd.). Auch stimmt er Girards Kritik der traditionellen Kreuzestheologie zu (465, 476). Seine Darstellung von Girards Religionstheorie und Christologie, die den Einwänden von J. Greisch und H. U. v. Balthasar folgt, schließt mit einer scharfen Kritik der „anthropologischen Prämissen" (466) von Girard. Dieser wird auf die „schlechte Metaphysik" (468 Anm 276) eines evolutionären Naturalismus festgelegt. Zwar wird zugegeben, dass im Prozess der Hominisation Gewalt eine massive Bedeutung hatte, aber: „Die Herabsetzung des Geistigen zu einer psychischen bzw. triebgesteuerten Funktion stellt in meinen Augen das πρῶτον ψεῦδος der Girard'schen Religionstheorie dar!" (469 Anm 279) Dieses Urteil macht es sich zu leicht. Girard ist kein Reduktionist. Die Spannung zwischen den evolutionären Elementen seiner Anthropologie und seiner Überzeugung, dass der Mensch ein metaphysisches, religiöses Wesen ist, wird bei N. zu einem irrationalen Hiatus. Der theoretische Status von Girards Aussagen müsste reflektiert werden. Erst dann könnte man seine Thesen über die Rolle von Mimesis und Gewalt im Prozess der Phylo- und Ontogenese des Menschen differenziert würdigen. Auch wird von N. nicht zur Kenntnis genommen, dass Girard unter dem Einfluss von R. Schwager seine rein negative Bewertung des Opfers aufgegeben hat; er hat zugestanden, dass es als freiwilliges Selbstopfer für andere auch positive Bedeutung gewinnen kann. Und v. a.: Girards eigentliche „Prämisse" ist das moralische Urteil, dass Menschen nicht zu Opfern von Gewalt werden dürfen.

N. kümmert es nicht, dass sein Gebrauch der Worte Opfer und Gewalt sich stark von der Alltags- und auch Wissenschaftssprache unterscheidet, und er daher schwer zu verstehen ist. Doch angesichts des Leides, das sich Menschen zugefügt haben und weiter zufügen, ist es inakzeptabel, dass die Anliegen der Worte Gewaltlosigkeit oder Gewaltfreiheit bei ihm kaum Widerhall finden. Zwar weiß er, dass „Liebe sich nur liebevoll durchzusetzen vermag" (537), aber über dem Eifer, die positiven Seiten des Opfers herauszustellen, kommen die Gefahren und der Schrecken, die mit Opfer und Gewalt verbunden sind, zu wenig zur Sprache.

Marburg Bernhard Dieckmann

**Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge I: Grundlagen und Grundfragen**, hg. v. Theodor Schneider / Gunther Wenz, – Freiburg / Göttingen: Herder / Vandenhoeck & Ruprecht 2004. 486 S. (Dialog der Kirchen, 12), kt 35,00 € ISBN: 3–451–28320–4 / 3–525–56933–5

Der in der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre erreichte differenzierte Konsens bleibt umstritten. Während die Methodisten ihn für sich übernommen haben, bleibt eine größere Zahl deutscher evangelischer Theologen zumindest auf Distanz. Eine, wenn nicht die entscheidende Frage bezieht sich auf die ekklesiologischen Konsequenzen, die entweder in der sofortigen Anerkennung der Reformationskirchen durch die römisch-katholische Kirche gezogen werden müssten und / oder auf eine Revision des „römischen Systems" hinauszulaufen hätten. Wieder einmal steht die Frage des ordinationsgebundenen Amtes an der Spitze der ökumenischen Agenda. Dabei richtet sich das Interesse v. a. auf die Funktion und das Amt der episkopé, das Verhältnis von Episkopat – Presbyterat und das Verständnis der Apostolizität der Kirche bzw. der apostolischen Sukzession. Mit dem ordinationsgebundenen Amt in apostolischer Nachfolge beschäftigen sich derzeit zwei hochkompetente Gremien: die Arbeitsgruppe des Internationalen römisch-katholisch – lutherischen Dialogs sowie der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, der jetzt den ersten Bd seiner „auf mehrere Jahre angelegten" (Einführung der Hg., 7) Studien und Diskussionen vorlegt.

Fast 500 S. umfasst allein dieser Bd I, ja: „Dieses schwierige Thema des ökumenischen Dialogs [soll] noch einmal grundsätzlich aufbereitet werden" (ebd.). „Nach der bewährten Methode des ‚differenzierten Konsenses'" soll „eine möglichst tragfähige Verständigung über das kirchliche Amt" sogar in Form einer „Gemeinsamen Erklärung" erreicht werden.

Für wen? Die einen haben kein Interesse an einem, wenn auch unter bischöflichem Protektorat stehenden, „privaten" Arbeitskreis, andere verweigern die Rezeption, weil sie sich noch nicht schlüssig sind, was an die Stelle des

verabschiedeten Modells der „Rückkehr-Ökumene" treten soll. Noch mehr bedrängt den Rez. die Frage, ob nicht und wenn ja auf welche theologischen Dimensionen hin die hier zu verhandelnden Probleme angesichts der (welt-)gesellschaftlichen Herausforderungen, vor der alle christlichen Kirchen stehen, zu reduzieren sind. Dass die notorisch wiederholte Behauptung, was uns gemeinsam ist, sei größer als das, was uns trennt, eine verlässliche theologische Basis hat, kann man sich auch an diesem Studiendokument des „Paderborner Kreises" bestätigen lassen. Wie die früheren Beiträge zu den Themen Opfer (der Kirche), Verbindliches Zeugnis und v. a. die Aufarbeitung der Lehrverurteilungen des 16. Jh.s verdiente es eine offizielle Rezeption. Bis dahin – wie lange noch? – gilt es, beharrlich ökumenisch-theologisch weiterzuarbeiten, nicht nur in der Forschung, sondern gerade auch in der Lehre (wie hoch ist der Anteil Ökumenischer Theologie am Pflichtprogramm unserer evangelischen und katholischen Fakultäten?).

In bewährter Weise informiert *Dorothea Sattler* über den „Stand der ökumenischen Bemühungen um ein gemeinsames Verständnis der Apostolischen Sukzession in Dialogen mit römisch-katholischer Beteiligung" (13–37). Es wird deutlich, was im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils z. B. durch die Aufarbeitung der Lehrverurteilungen an theologischer Verständigung möglich wurde. Man darf über diesen „Fortschritt" gerade in der Theologie des Amtes zufrieden sein, aber auch fragen, wie viele Schritte denn noch gegangen werden müssen. Zu unterstreichen ist der Hinweis auf die „via empirica" (35), der Appell zur Wahrnehmung des Geistwirkens im Leben der Kirchen. Kein geringerer als Walter Kasper sprach im Zusammenhang der Frage nach der apostolischen Sukzession (!) von der prophetischen Dimension der Ökumene!

Die ökumenische Verständigung zwischen katholischer und lutherischer Theologie kann in hohem Maß dann erreicht werden, wenn die von *Gunther Wenz* vertretene Position als repräsentativ anerkannt wird. Quasi als Pendant zu Sattler zeichnet der wissenschaftliche Leiter des Arbeitskreises auf evangelischer Seite unter der Überschrift „Episkope im Dienst der Apostolizität der Kirche" eine „thematische Skizze im Lichte des lutherisch-anglikanischen Dialogs zum Bischofsamt" (38–66). In drei systematisch aufeinander folgenden Abschnitten argumentiert Wenz historisch-exegetisch, dogmatisch und konfessionsspezifisch, um dann aktuelle Dialogergebnisse auszuwerten. Zu Recht markiert er als den entscheidenden (auch nach der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre) noch verbleibenden Kontroverspunkt in dem Verhältnis von Handeln Gottes und Handeln der Kirche. Übrigens würde es sich gerade in dieser Hinsicht lohnen, offizielle Lehre und Leben der Kirche miteinander zu vergleichen! Entschieden wie innerevangelisch umstritten ist (nach wie vor) Wenz' Position zur Amtsauffassung der CA („die ekklesiologische Notwendigkeit des ordinationsgebundenen Amtes [...] nach Maßgabe einer Ordnung, die auch nach reformatorischem Urteil als iure divino gesetzt zu behaupten ist": 45). Was er als mit evangelischer Lehre unvereinbar erklärt, muss auch katholischerseits nicht gelehrt werden. Gilt diese Übereinkunft auch hinsichtlich der Spitzenthese: „Ist sonach Episkopé im Sinne der über den Bereich der Einzelgemeinde hinausgehenden Aufgabe der Kirchenleitung ein ekklesiologisch unverzichtbarer Dienst, der als iure divino verordnet zu bezeichnen ist, so ist die konkrete Gestalt dieses gebotenen Dienstes kirchlicher Einheit und Katholizität nach evangelischer Lehre gleichwohl nicht definitiv festgelegt" (51f.)?

*Wolfgang Thönissen* wirft in seinem Beitrag zur Tagung von 2003 (daher die hier eigentlich deplatzierte „Hauptüberschrift") einen aufschlussreichen Seitenblick in die inneranglikanische Debatte, die er von ihrer historischen Genese her „eher [...] konfessionskundlich" (71) erklärt. Die inneranglikanische Spannung wird treffend auf den Punkt gebracht: „Während auf der einen Seite bischöfliche Sukzession und Episkope vom historischen Episkopat zunächst zu unterscheiden sind und dann die Frage zu klären ist, in welcher Weise beide aufeinander zu beziehen sind, so ist auf der anderen Seite die Ausübung der Episkope im historischen Bischofsamt unabdingbare Voraussetzung für die Einheit der Kirche" (ebd.). Sowohl in diachroner wie in synchroner Hinsicht zeigt sich eine Flexibilität, die manchen Anlass zu ökumenischer Hoffnung gab und gibt. Dass die anglikanische Lehrentwicklung „entscheidende Lösungen für den gesamten ökumenischen Dialog" hervorbringen könne, gerade das bezweifelt jedoch Thönissen; in seinen Augen ist die Anglikanische Kirchengemeinschaft eben keine „Brücken-Kirche" (90).

Nach diesen drei das Problem exponierenden Beiträgen folgen jeweils aus evangelischer bzw. katholischer Sicht exegetische und historische Studien. Die beiden exegetischen Referate nehmen dabei mehr als ein Drittel des gesamten Bdes ein. Das ist berechtigt, wenn denn die Schrift als norma normans non normata anerkannt wird. Freilich: was wird aus dem akribisch betriebenen Handwerk der Bibelwissenschaftler? Was kann die Exegese beitragen etwa zur Diskussion der bekannten These Eberhard Jüngels (korrespondierendes Mitglied des Arbeitskreises), der Nachfolger des Apostels sei der Kanon? Den Beitrag von *Jörg Frey* kann man den Studierenden als monographische Abhandlung zu „Apostelbegriff, Apostelamt und Apostolizität" (91–188) empfehlen. Der Ertrag „diese[s] Durchgang[s] durch ausgewählte Modelle der Kontinuitätssicherung in der nachapostolischen Zeit" (179) wird auf 10 S. (179–188) in 30 Thesen zusammengefasst. Als Zustimmung zu Jüngels Auffassung kann These 27 gelesen werden: „Die Bewahrung der Apostolizität der Kirche kann letztlich nur im *bleibenden Bezogensein auf das verbindliche Zeugnis der Schrift* erfolgen [...]" (186). Wie wird die Schrift verbindlich? Geist und Schrift wirken jedenfalls zusammen, und (nur) in Bindung an sie (aber immerhin) „gewährleisten" auch die Ämter die „Apostolizität des Glaubens" (188).

Den roten Faden der Diskussion weiterspinnend und dem Partner Jörg Frey für das Gelernte dankend stellt *Thomas Söding* seine Untersuchung der „Übergänge von der apostolischen zur nachapostolischen Zeit" unter die Überschrift „Geist und Amt" (189–263). Söding akzentuiert die hermeneutischen Fragen und die pneumatologische Perspektive, die er ausgiebig (208–221) entfaltet, bevor er sich dann der Frage der apostolischen Sukzession in exegetischer Detailuntersuchung (221–250) und systematisierender „Auswertung und Weiterführung" (250–263) widmet. Da dies didaktisch übersichtlich aufbereitet ist, kann auch dieser Beitrag als Studientext empfohlen werden. Was können Studierende und „Experten" lernen? „Die Exegese trägt [...] zu einer Entmythologisierung der Sukzessionstheologie bei, als käme es auf isolierte Akte von Handauflegungen an; gleichzeitig kritisiert sie eine Historisierung der Sukzessionstheologie, als hinge die Legitimität kirchlicher Ämter an einer faktischen Lückenlosigkeit von Handauflegungen. Entscheidend ist vielmehr der ekklesiale Kontext der traditio apostolica und der evangeliale der successio fidei, wie er in Christus kraft des Geistes sich ergibt" (260; vgl. auch den Schluss 262f). Das läuft auf das Zurückschrauben einer bestimmten traditionellen katholischen Auffassung hinaus, aber gegebenenfalls auch auf ein „Aufstocken" auf evangelischer Seite.

Es folgend die historischen Studien: Andreas Merkt (264–295) und Christoph Markschies (296–334) zu Antike und Patristik, Ilona Riedel-Spangenberger („Apostolische Legitimation – der Träger des Bischofsamtes im Übergang vom Frühmittelalter zur klassischen Kanonistik": 335–356), Heribert Smolinsky zum späten Mittelalter und der Reformationszeit (357–375), Volker Lepin zur Wittenberger Reformation (376–400), Alasdair Heron mit Blick auf Calvin und die reformierte Tradition (401–416).

*Merkt* endet mit der vertrauten Erkenntnis, dass die Frage der apostolischen Sukzession auf die Ekklesiologie, speziell auf die Konzeption der Sakramentalität der Kirche zurückverweist. In den als Anhang beigegebenen Thesen wirft *Markschies* zwei „Schlüsselfragen" auf (333f): Einerseits, „ob dem katholischen Lehramt eine Historisierung und folgende theologische Relativierung der Amtsauffassung und Amtstheologie möglich ist" und in diesem Zusammenhang eine Relativierung der „ununterbrochenen Kette der Handauflegungen" erfolgen kann, und andererseits, wie sich evangelische Theologie zum Verhältnis von Schrift und Tradition stellt (Jüngel lässt grüßen!). *Riedel-Spangenberger* schließt mit einer Option, die die von ihr untersuchte Tradition wieder aufleben ließe: „Das kanonische Verfahren der Bestellung eines Bischofs könnte in Zukunft so gestaltet und geregelt sein, dass die apostolische Nachfolge nicht nur durch die bischöfliche Handauflegung, sondern auch durch die rechtlich relevante Zustimmung des Papstes, des übrigen Klerus und der Gläubigen ihren Ausdruck findet und auf diese Weise zum Zeichen der Einmütigkeit in der Kirche bezüglich ihres unverzichtbaren apostolischen Fundaments wird" (356), – eine „Hausaufgabe" nur für die katholische Kirche? Dazu müsste zurücktreten, was *Smolinsky* als Haltung hinter den von ihm untersuchten Entwicklungen ausmacht: ein „gesteigerte[s] Sicherheitsbedürfnis, das weniger in inhaltlichen Positionen sich ausdrückte, sondern in einer formalen Autorität, welche die Wahrheit besaß" (375).

Angesichts so viel katholischer Selbstkritik lesen sich *Leppins* abschließende Thesen wie ein Kontrapunkt: „7. Diese Leitungsaufgaben sind rein weltlicher Natur [...] 8. Die Verbindung mit der vorhergehenden Kirche ist für das Bischofs- bzw. Pfarramt ebenso wenig wesentlich wie der Verzicht auf eine solche Sukzession – es handelt sich theologisch um ein Adiaphoron. 9. Eben deswegen ist es aber kein Adiaphoron, dass eine vollgültige Ordination auf Einbindung in derartige Sukzession nicht angewiesen ist" (399f). Schließlich mach *Heron* deutlich, dass sich die Fragen in einer nicht bischöflich verfassten Kirche nicht bzw. nicht so stellen. Sowohl dem Begriff apostolica wie dem der successio stehe reformierte Theologie skeptisch gegenüber, und diese Skepsis ließe sich „exegetisch, historisch und theologisch ziemlich überzeugend untermauern" (411). Es fehlt aber nicht an Anfragen an die eigene Tradition: „Der Weg in die Zukunft ist offen [...]" (416).

Kann der umfangreiche und anspruchsvolle systematisch-theologische Beitrag von *Siegfried Wiedenhofer* „Logik, Hermeneutik und Pragmatik des theologischen Begriffs ‚successio apostolica'" (417–484), den ich persönlich als hilfreich und weiterführend schätze, angesichts der allein in diesem Bd schon sichtbar werdenden Pluralität einen Weg weisen? Der Frankfurter Systematiker wendet die Kategorien seines Forschungsprojekts zum Traditionsverständnis auf die Frage der apostolischen Nachfolge an. Was er herausarbeitet, will gelesen und erarbeitet sein; der Rez. kann nur durch einige Kostproben auf den Geschmack bringen: „[D]ie Kontinuität, die im Begriff apostolischer Sukzession impliziert ist, ist geschichtlich, nicht natural strukturiert. Es handelt sich theologisch gesehen immer um einen Zusammenhang göttlicher und menschlicher Freiheit" (427). Dieses Zusammenspiel wird durch Zeichen vermittelt, deren Verhältnis zum Bezeichneten weder als völlige Identität noch als absolute Differenz angemessen begriffen werden kann. Hier hilft die Unterscheidung zwischen Real-Tradition und Zeichen-Tradition weiter, woraus u. a. folgt, dass (auch katholischerseits!) das Amt dienend Wort und Sakrament zu- und untergeordnet ist. Zwischen historisierender Identifizierung und spiritualistischer Verflüchtigung gilt es den Weg zu finden. Gefordert ist also eine differenzierte und differenzierende ökumenische Hermeneutik und Pragmatik. Nach Wiedenhofer sollte es Konsens sein, „dass die entscheidende Apostolizität die Apostolizität der gesamten Kirche in ihren wechselseitig sich bestimmenden grundlegenden apostolischen Institutionen ist und die Apostolische Sukzession der Bischöfe erst innerhalb dieses Ganzen eine bestimmte Funktion wahrnimmt" (471). Von da aus sucht Wiedenhofer das jeweils bestimmende konfessionelle Anliegen zu konkretisieren, und er kommt zu dem Schluss, „dass letztlich nur eine pragmatische ökumenische Lösung des Dissenses auf der Ebene der Kirchenordnung (die Frage der Apostolischen Sukzession einge-

schlossen) möglich ist. D. h., eine Lösung unter den genannten Umständen und Bedingungen ist nur als Anerkennungshandlung der betroffenen Kirchen denkbar" (477). Die anschließenden Anmerkungen zum Stichwort „Anerkennung" sollten in der ökumenischen Theologie und Bewegung, bezüglich *faith and order* wie *life and work*, beherzigt werden. Wiedenhofer beansprucht nicht, ein neues Ergebnis vorgelegt zu haben, aber möglicherweise hat er einen logischen, hermeneutischen und pragmatischen Referenzrahmen skizziert, der von der Einsicht zur Anerkennung führen kann.

Tübingen Bernd Jochen Hilberath

# Philosophie

**Barth,** Ulrich: **Gott als Projekt der Vernunft.** – Tübingen: Mohr Siebeck 2005. XII, 518 S., pb € 39,00 ISBN: 3–16–148693–5

Die Vier galt in der Vormoderne als die Zahl der Ganzheit, der Weltenordnung, sie liegt dem byzantinischen Kirchenbau ebenso zugrunde wie der von Menschen geschaffenen Stadt mit ihren Vierteln, die ihrerseits als Abbild der in vier Himmelsrichtungen sich erstreckenden, von Gott geschaffenen Welt verstanden wurde. Ulrich Barth, Dogmatiker und Religionsphilosoph an der Martin-Luther-Univ. in Halle, hat insofern ein ‚Ganzes' vorgelegt: Vier Teile zu vier Richtungen mit je vier eigenständigen Texten – diese Ordnung am Ende (postmodern?) durchbrechend, da um einen ‚letzten' Text als Referenz an Dieter Henrich zum Thema „Letzte Gedanken" ergänzt –, so fügen sich siebzehn Aufsätze, davon fünf bisher unveröffentlicht, zu einem in Form und Inhalt beachtlichen Ganzen.

B. zeigt sich einleitend selbstverständlich der Letztbegründung verpflichtet, einer in der heutigen philosophischen und theologischen Großwetterlage eher misstrauisch beäugten Übung. Sie als Fundamentalismus abzutun, sei bloß eine „Modetorheit", vermerkt er, um unbeeindruckt „den Zusammenhang von Rationalitätsverständnis und Gottesgedanke" (X) zu entfalten, unter dem programmatisch zu verstehenden Titel „Gott als Projekt der Vernunft". Die explizit philosophisch fundierte Vernunftreflexion auf die Möglichkeiten einer Letztbegründung ist also theologisch motiviert: das „religiöse Bewusstsein [könnte] den Sinngehalt dessen, worauf es sich bezieht, für sich allein gar nicht tragen", es bleibe „auf die rationale Bewährung der von ihm artikulierten Gottesvorstellung in Form der philosophischen Idee des Unbedingten angewiesen" (VIII). Den entscheidenden Wendepunkt in der abendländischen Philosophiegeschichte in dieser Frage sieht B. mit Kants „transzendentaler Rekonstruktion des religiösen Bewusstseins" erreicht, ohne sie könne „die Plausibilität des Gottesgedanken" (IX) kaum mehr aufgezeigt werden.

Die vier Teile dieses Aufsatzbandes widmen sich in unterschiedlicher Weise je einer – wenn man so will – ‚Epoche' europäischen Philosophierens: den „alteuropäischen Anfängen", der Aufklärung, dem deutschen Idealismus und der Moderne. In jedem Teil erkundet B. in vier kritisch-hermeneutischen Aufsätzen das jeweilige Verhältnis von Vernunftbegriff bzw. -verständnis in seiner Spannung zur Gottesfrage bzw. (neuzeitlich) zum Religionsbegriff.

Dass „sämtliche Rationalitätsmodelle der Folgezeit bis in die Gegenwart" (30) schon in der griechischen Antike grundgelegt wurden, will B. – gegen Schnädelbach – gleich im ersten, hoch konzentrierten Aufsatz über „die Geburt der Vernunft bei den Griechen" aufzeigen. Sorgfältig zeichnet B. die vorsokratische Entwicklung des Vernunftbegriffs bei Homer, Hesiod über Xenophanes, Anaxagoras und Diogenes zu Heraklit, Parmenides, auch Empedokles und schließlich Protagoras, Gorgias und Demokrit nach, ehe die Konsequenzen, die Platon, Aristoteles und Plotin daraus zogen, in eigenen kurzen Abschnitten gewürdigt werden. Der anspruchsvolle Rekurs hat dabei keineswegs bloß propädeutischen Charakter, sondern will „den Blick öffnen für das gewaltige Spektrum der mit dem Thema Vernunft verbundenen strukturellen und methodischen Fragen", was B. auch eindrucksvoll gelingt. Im Spannungsbogen von Theorie und reflektierter Alltagspraxis erwachse dem Denken „das Ideal eines in seiner Einsichtsfähigkeit ungetrübten und unbeschränkten Vernunftvermögens", als dessen Träger Gott fungiere (31). Diese „theologische Fassung des Vernunftbegriffs" sieht B. bis Kant erhalten, wenngleich auch „sensualistische, phänomenalistische und relativistische Gegenmodelle" der Neuzeit „in der griechischen Antike ihre Entsprechung" fänden. Das Ergebnis kondensiert der Vf. in vier erkenntnistheoretischen „Grundthesen": Menschliches Wahrheitsstreben realisiere sich als Ausrichtung auf kohärentes Verstehen der phänomenalen Wirklichkeit. Um deren ontologische Opposition zur ideellen Gültigkeit „fruchtbar zu machen, ohne sich dabei zu verlieren, spezifiziert sich das Denken in die Differenz von Verstand und Vernunft", die Aufgabe der Letztbegründung erwachse aus der „Einheitsintuition der Vernunft".

Damit sind einer Ouvertüre gleich die systematischen Motive und das methodische Vorgehen aller weiteren Artikel bereits angeklungen. Mit enzyklopädischer Beschlagenheit exemplifiziert B. an verschiedenen geistesgeschichtlichen Stationen die komplexe Entwicklung der vernunfttheoretischen Reflexion – in ihrer Auseinandersetzung mit der theologischen (Selbst-)Reflexion der christlichen Religion. Es ist nicht zu übersehen, dass des Vf.s Herz dabei in der Antike und bei Augustin sowie bei Immanuel Kant und dem deutschen Idealismus liegt. Aber auch die Abhandlungen zum englischen und französischen Deismus, zu Herders Kulturtheorie oder zu Max Webers Soziologie des Brahmanismus und Hinduismus bezeugen die umfassende Forschungstätigkeit des Vf.s zum ihn leitenden durchgängigen internen Bezugspunkt: die vernunftgemäße Selbstaufklärung und Reflexion der Religion. „Ihrer Geiststruktur nach sind Religion und Vernunft wesensaffine Größen" (336).

Die „Wahlverwandtschaft [des Christentums] zum Letztbegründungsstreben der Vernunft" (72) durchzieht den Bd wie ein roter Faden, etwa wenn die „Vertiefung des Kirchenglaubens mit den Mitteln der Vernunft" (75) bei Origenes oder der Unterschied von schlichtem Glauben und „einer höheren Form christlicher Wahrheitserkenntnis" (73) bei Clemens bzw. die augustinische „Differenz von höherer und niederer Vernunft" (76) referiert werden. Aber auch die einschlägigen Gegenpositionen wie Tertullian werden dargestellt, „Anführer" eines Wegs, nach dem im Zentrum des Glaubens die Vernunft nichts zu suchen habe, dem B. denn auch eine „fromme Lust am Paradox" (80) attestiert.

Man darf annehmen, der Vf. besteht keineswegs aus bloß historischen Gründen darauf, dass für Augustinus „die von den Akademikern vorausgesetzte These von der prinzipiellen Nichterkennbarkeit der Wahrheit alles andere als stichhaltig ist", eine These, die Augustin bekanntlich retorsiv abgewiesen hatte. Augustin habe, durch die Platoniker zweifellos tief inspiriert, einen dennoch „unplatonischen Wahrheitsbegriff inauguriert", nämlich „dass Gott die ewige Wahrheit selbst sei" (96f.). Die jeweilige Absolutheit beider sicherte und synthetisierte Augustinus mit Hilfe der Trinitätslehre, dem „spekulative[n] Zentrum christlichen Letztbegründungsdenkens, gleichsam die höhere Mathematik des Christentums" (106).

Descartes, Leibniz, Wolff, Bacon, Hobbes, Locke, Hume und schließlich Kant werden als „Vernunftmodelle der Aufklärung" in präziser Reduktion vorgestellt, was gelegentlich einen (beabsichtigten?) Wiedererkennungseffekt mit zeitgenössisch diskutierten Theoriekonzepten evoziert, etwa zwischen Leibniz und neurolinguistischen Thesen (114) oder zwischen John Locke und systemtheoretischen Ansätzen (118). Den Gipfelpunkt der Entwicklung erreicht für den Vf. Immanuel Kant, dessen Position er in mehreren, teilweise schon erschienenen Artikeln ausführlich rekapituliert. Besonders hebt der Vf. bei Kant die transzendentallogische Funktion des Selbstbewusstseins hervor, das im Verstandesgebrauch als das logische Subjekt des Denkens und als logische Einheit jeden Gedankens fungiert, die Selbstidentität also notwendige Bedingung allen Verstandesgebrauchs ist. Dieser Ich-Vorstellung „als die epistemische Funktion des Subjekts von Gedanken" (226) fehle bei Kant „alle Sachhaltigkeit", jede Anschauung, sie ist nur die „Bedingung der Möglichkeit von gegenständlicher Bestimmtheit überhaupt", weshalb „jeder Versuch einer prädikativen Einholung ihres Gehalts der Aporie" (227) unterliege. Um die Einheit der Subjektivität sicherzustellen, habe Kant jedoch zu einer „Ausweichstrategie" gegriffen: „sie nötigt ihn nicht nur zu einer Erweiterung der Ich-Vorstellung, die als solche unausgewiesen bleibt" (229), sondern nimmt auch ein transzendentallogisch nicht abgedecktes Identitätsverständnis in Anspruch, weshalb Fichtes Neuansatz nachvollziehbar werde.

Mit Blick auf den Gottesgedanken verweist der Vf. auf die „Metaphysikdestruktion" in Kants zweiten Hauptteils der ‚Kritik'. Das Unbedingte kann sowohl „als [letztbegründendes] Rekonstruktionsprinzip für die drei metaphysischen Prinzipien" Subjekt, Seele und Welt (238f.) identifiziert als auch als Totalitätsidee transzendental expliziert werden. Aus beidem konnte Kant zeigen, „dass die Vernunft notwendigerweise diesen Gedanken denken muss, wenn anders sie sich nicht selbst missverstehen will" (241), selbstverständlich „immer nur in die ‚Richtung' auf unbedingte Einheit" (242), ohne damit einen „illegitimen Überschritt von formalen Maximen [...] zu unausgewiesenen synthetisch-apriorischen Setzungen" (243) vollziehen zu können. Diesen „Schein"-Charakter des transzendentalen Ideals expliziert der Vf. in seiner Konsequenz für die neuzeitliche Forschungslogik und der ihr innewohnenden „theologische[n] Valenz" (253): „Im prinzipiellen Charakter der Unabschließbarkeit empirischen Wissen-Wollens und in der Unerfüllbarkeit seiner Einheitstendenz findet das verborgene theologische Potential der Differenz von Verstand und Vernunft seinen Niederschlag" (254)

Kritisch sei die „vermeintlich konstitutive Funktion dieses Prinzips" nur in ihrer „regulativen Funktion eines teleologischen Abschlussgedankens" zu rechtfertigen bzw. diesen „täuschenden Schein eines realen hypostatischen Grundes als Produkt einer zulässigen und notwendigen Analogiebildung" (256). Da sich aus einem solchen Grenzbegriff allein keine Theologie entfalten lässt, hat Kant bekanntlich den Gottesbegriff „aus einer Interpretation der religiösen Implikation des praktischen Selbstbewusstseins" (259) entwickelt. Der eigentliche Paradigmenwechsel liege daher mit Kant und Schleiermacher in der Ablösung des Gottesgedankens als generierendes Prinzip der Theologie durch den Begriff der Religion. Diesem Perspektivenwechsel könne sich nur entziehen, wer die vorausliegenden Begründungsfragen „keck überspringt oder gar für dogmatisch illegitim erklärt" (262).

Bei Fichte, Schelling und Hegel finden sich schließlich die „komplexesten Vernunfttheorien in der Geschichte der Philosophie" (310), die sich (selbstredend) vier gemeinsamen Motiven verdanken: aus dem Anliegen, alle Einzelwissenschaften systematisch zu verbinden, entstand die Frage nach einer „angemessenen Fundierungsinstanz", wozu die cartesianische Selbstgewissheit „für die interne Struktur der Vernunft selber fruchtbar gemacht" und „Kants

Gedanke der Selbstgesetzgebung der Vernunft [...] von der praktischen Vernunft auf die kognitive" ausgedehnt wurde. Schließlich waren auch alle drei „von Hause aus protestantische Theologen", die „eine angemessene Theorie des Christentums" vorzulegen gedachten (310). Das ebenfalls vierfache, gemeinsame Ergebnis sieht der Vf. im „Bei-sich-Sein des Geistes" als Struktur der Vernunft, deren Selbsterschließung von sich aus „auf Kohärenz" zielt. Trotz dieser „Systemintention" sei Vernunft „wesentlich Akt oder Leben" und geschichtlich verfasst. Die „sich gegenseitig fordernden Vernunftmerkmale" der Freiheit und Gültigkeit sind „Absolutheitscharaktere", weshalb „das endliche Leben der Vernunft zugleich als Erscheinung der Einheit des Absoluten betrachtet werden" kann (336).

Dieses nachkantisch-idealistische „Vermächtnis" erlitt in der Sicht des Vf.s danach das „Schicksal" der „Depotenzierung". Das schon von Schelling formulierte „Andere der Vernunft" (vom Vf. in Anführungszeichen gesetzt) konkretisierte sich in den „Relativierungsinstanzen [...] Sprache, Geschichte, Evolution, Wissenschaft, Gesellschaft, Pluralismus, Kommunikation", die B. kurz referiert: Hamann, Herder, Humboldt, Cassirer, Peirce, Morris, der späte Wittgenstein, Heidegger und Gadamer werden für die sprachliche, Vico, Herder, Hegel, Dilthey und Marx für die geschichtliche, Darwin, Haeckel, der amerikanische Pragmatismus und Lorenz für die evolutionäre Vernunft benannt. Den „endgültige[n] Sieg der positiven Wissenschaften über die Philosophie" errang die „szientifische Vernunft" (345). Besonders hebt der Vf. Max Webers handlungstheoretischen Rationalitätsbegriff hervor, der „für den Prozeß okzidentaler Modernisierung insgesamt" (349) stehe. Die französische Postmoderne als „Weiterführung von Heideggers Destruktion der neuzeitlichen Subjektivität"(350) werden mit Kuhns Wissenschaftsgeschichte und Rortys Kulturrelativismus sowie mit Quines, Putnams und Davidsons Sprachkritiken unter „pluralistische Vernunft" subsumiert. Die von Karl-Otto Apel vertretene „transzendentale Sprachpragmatik" (353) findet noch am ehesten die Sympathie des Vf.s, nicht zuletzt weil für die „kommunikative Vernunft" sowohl Platon als „Ahnherr" als auch Schleiermacher festgehalten werden kann, während Habermas' kontrafaktische Setzung idealer Sprechsituationen „offenkundig bereits voraus[setzt], was allererst zu erklären wäre" (354).

Leider legt der Vf. nicht in der ansonsten praktizierten Gründlichkeit dar, inwiefern er in dieser zeitgenössischen Ausdifferenzierung des Vernunftbegriffs eine Depotenzierung erkennt bzw. auf welche Weise er der drohenden Relativierung systematisch begegnen will und kann. Er stellt vielmehr lediglich „veränderte Diskursbedingungen der Gegenwart" fest und sieht darin die Wiederkehr bereits bekannter Probleme, die er in vier (!) „Schlüsselfragen" kleidet: (1) Die Riedelsche Rehabilitierung der praktischen Vernunft sowie die „Universalisierung in der Ethik" (Wimmer) führe „unmittelbar auf den Boden der Kantischen Ethik". (2) Sprachbedingtheit, Geschichtlichkeit der Vernunft, Wissenschaftsgeschichte und Übersetzungsproblem konvergierten in „methodischer Hinsicht bei Kants Unterordnung der Mannigfaltigkeit möglicher Verstandesregeln unter die heuristische Einheit der Vernunft". (3) Die Inkommensurabilität als Problem rationalen Argumentierens (Lueken) wiederhole Hegels Programm der Aufhebung des Verstandes in die Vernunft, wobei man „heute allerdings nicht mehr mit dem Endgültigkeitsgestus" auftreten könne, sondern „Kompossibilität durch Übersetzung und Kohärenz im Medium der Interpretation" (!) verlangt sei. (4) Deshalb erkennt B. in der „transversalen Vernunft" (Welsch) noch den „weitreichendsten Entwurf", ohne letztlich selbst davon überzeugt zu sein (355ff.) – und ohne den Leser argumentativ überzeugen zu wollen, wie „das altehrwürdige Ideal eines methodisch geleiteten Letztbegründungsdenkens [...auch für uns Heutige! M. W.] in uneingeschränkter Geltung" (444) bleiben könnte. Zumal auch der Vf. am Ende eines sehr lesenswerten Aufsatzes über die Seele (ein „spurlos aus der Theorienlandschaft" der Philosophie, Psychologie, der Theologie, selbst der Seelsorgelehre verschwundener philosophisch-biblischer Begriff) feststellen kann, dass Subjektivität heute eben nolens volens „ein polymorphes Gebilde [ist], das sich nicht in eindimensionale Konstruktionsmuster einfangen lässt" (461).

Wie in der Pluralisierung und Ausdifferenzierung des Subjekt- und Vernunftbegriffs der Gegenwart eine konsistente Erste Philosophie zu denken (und in Folge Gott als „Projekt der Vernunft" auch zeitgenössisch zu vertreten) wäre, sofern man nachidealistische Ansätze der Philosophie – ungeachtet aller traditionsgeschichtlich berechtigten Rückverweise – nicht prinzipiell als Varianten klassischer Problemstellungen wahrnehmen will, das bleibt die systematische Leerstelle dieses ansonsten ebenso material- und lehrreichen wie philosophisch und hermeneutisch präzis argumentierenden, instruktiven Sammelbandes.

Lahr Martin Wichmann

**Kant und die Theologie**, hg. v. Georg Essen / Magnus Striet, – Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 2005. 348 S., geb. € 74,90 ISBN: 3–534–16664–7

Unter der Voraussetzung, dass „eine zeitgemäße Theologie das mit Kant erreichte Problembewußtsein und Reflexionsniveau nur zu ihrem eigenen Schaden unterbieten darf", haben sich die Herausgeber zum Ziel gesetzt, den Brückenschlag von Kant zu heutigen „zentralen systematisch-theologischen Fragestellungen ausdrücklich zu suchen" und dabei seine Aktualität zu zeigen, ohne „lediglich Kantisches Gewässer auf die Mühlräder der eigenen[,] theologischen Begründungen zu leiten". Es geht ihnen um die Frage, ob Kants Philosophie „ein Problemlösungspotenzial" (!) bietet, auf das die Theologie heute wegen gewisser unhintergehbarer Einsichten nicht mehr werde „verzichten können". Dabei sollten die Beiträge des Bdes die aktuelle Diskussion berücksichtigen und gleichzeitig den von Kant „ausgehenden Erkenntnisfortschritt konstruktiv weiterdenken" (Vorwort 10f.). Damit wird eine Interpretationslinie fortgesetzt, die im Gegensatz zu früheren tradierten Auffassungen Kantsche Fragestellungen und Einsichten auch für die Theologie als hilfreich einschätzt. Nachdem sowohl die Philosophie Platons als auch die des Aristoteles sich als nützlich erwiesen haben, sich gegenseitig ergänzende theologische Richtungen bleibend zu prägen und so die Gegebenheiten des Glaubens von verschieden Seiten zu beleuchten, ohne sie deshalb zu beeinträchtigen, läßt sich womöglich die christliche Offenbarungstheologie auch aus der Perspektive des Kantschen Denkens, dem es ja um die Grenzen der Vernunft und um reinere Begriffe über Gott zu tun war, in verschiedener Hinsicht gewinnbringend betrachten, ohne sie deshalb zu verkürzen. Könnte es also hilfreich sein, wenn sich Theologie positiv „auf das von Kant auf den Weg gebrachte Subjekt- und Freiheitsdenken" einlassen würde (10)? Dass ein solches Unterfangen nicht als unkritische Rezeption gelingen kann, sondern sowohl eine genaue Kenntnis des ganzen Kantschen Werkes als auch der zeitgenössischen Theologie und ihrer Strömungen voraussetzt und an der Offenbarung orientiertes eigenständiges Abwägen und Weiterdenken erfordert, ist selbstverständlich. In diesem Sinne legen die Vf. der verschiedenen Beiträge des Sammelbandes auf hohem Niveau ihre Überlegungen zu zentralen Themen der Kantschen Philosophie vor und erörtern Wege, sie in die Theologie nutzbringend zu integrieren, ohne schon fertige Lösungen anzubieten, die aber nur auf diese Weise behutsam gesucht werden können.

Der erste Beitrag von *Saskia Wendel* beschäftigt sich mit dem für das Kantsche Denken zentralen Begriff der Freiheit. Er ist auch für den theoretischen Vernunftgebrauch denknotwendig und erweist seine Realität durch die praktische Vernunft „als Möglichkeitsbedingung dafür, Gott und Unsterblichkeit als objektiv gültig denken zu können" (21). „Das moralische Gesetz ist [...] Prinzip der Deduktion der Freiheit, welche uns im Faktum des Gesetzes unmittelbar evident ist" (22). Der Erweis der Realität von Gesetz und Freiheit verleiht auch dem Endzweck der Freiheit, nämlich der „Existenz vernünftiger Weltwesen unter moralischen Gesetzen", der zugleich Endzweck der Schöpfung ist, objektive Realität (24). Da „Freiheit sich auch in Kantischer Tradition als verdankte Freiheit begreifen läßt" (35), steht sie insofern einer theologischen Rezeption nicht im Wege. Der Begriff der Religiosität wäre dann „mit den Begriffen Subjektivität und Freiheit zu verknüpfen", wobei das Ich sich selbst als „verdanktes Subjekt" verstehen kann. Auch das Absolute ist kein Es, sondern Gott, in dem Subjekt- und Personperspektive zusammenfallen, und insofern „zugleich unbedingte, vollkommene Freiheit", die sich sowohl in der Schöpfung als auch im Heilshandeln manifestiert, das die Freiheit des Menschen anerkennt und auch im Tode seine Subjektivität nicht auslöscht (42 ff.)

*Klaus von Stosch* widmet sich dem transzendentalen Kritizismus und der Wahrheitsfrage, ein Thema, das heute besonders umstritten ist, wobei Kant „für alle theologischen Positionen in Anspruch genommen" werde (46). Nach ausführlicher Darlegung des Kantschen Weges zwischen Dogmatismus und Skeptizismus und seiner Vermittlung zwischen Rationalismus und Empirismus unternimmt der Vf., „verschiedene Transformationen des Anliegens des transzendentalen Kritizismus auszuloten" für „eine Theologie nach Kant" (49). Denn „nur wenn Anschauungsformen in der Disposition des Subjekts liegen [...], ist ein Dasein denkbar, das außerhalb von Raum und Zeit existiert" (59). Er erinnert daran, dass für Kant erst die Urteilskraft „als Vermögen der Vermittlung das Zusammenwirken der verschiedenen Erkenntnisvermögen anleitet" und „die letzte Entscheidung über die Wahrheit im konkreten Fall" trifft (71). In der gegenwärtigen Theologie sieht der Vf. bezüglich der Wahrheitsfrage zwei verschiedene Strategien „eines transformierten transzendentalen Kritizismus" (80), die er mit Beispielen belegt und nach ihren Konsequenzen auslotet: „Entweder man versucht, einen unhintergehbaren Ausgangspunkt für die transzendentale Deduktion der Kategorien und die synthetischen Urteile a priori anzugeben", was die Gefahr eines Dogmatismus oder auch Rationalismus mit sich bringt. Umgekehrt „könnte man versuchen, unter Wahrung des kritizistischen Grundanliegens den Anspruch *apriorischer* Geltung der Erkenntnisleistungen des Subjekts aufzugeben." Hierbei besteht allerdings die Gefahr eines „Skeptizismus" oder eines „haltlosen Relativismus" (82). In beiden Fällen läßt sich transzendentale Wahrheit jedoch nicht mehr ‚korrespondenztheoretisch' explizieren (88). Für beide Wege werden Autoren vorgestellt und diskutiert. Im Ergebnis führen demnach nachkantische Transformationen des Kantschen Kritizismus nicht wirklich weiter. Damit sind allerdings (für den Rez.) die Möglichkeiten noch nicht erschöpft, Kants Denken für die Theologie fruchtbar zu machen.

*Christoph Hübenthal* behandelt die „Autonomie als Prinzip: Zur Neubegründung der Moralität bei Kant". Ausgehend von dem Streit zwischen den Vertretern der sog. „autonomen Moral" und deren Gegnern sieht der Vf. in dem von Kant vorgelegten Autonomieverständnis eine ‚Sprengkraft' (99), die bisher in der Theologie nicht wirklich anerkannt worden sei. Dass sich bei Thomas von Aquin bereits ein vergleichbarer Ansatz findet (die *lex naturalis* als *lumen*

*intellectus insitum nobis a Deo, per quod cognoscimus quid agendum et quid vitandum*, dem Menschen in der Schöpfung verliehen [Praec. prol.]), hält er mit anderen für „eine eklatante Verharmlosung des neuzeitlichen Denkens" (98). Epochal neu sei Kants Autonomiekonzept, weil es „den Geltungsgrund moralischen Sollens rigoros aus allen naturrechtlichen bzw. naturgesetzlichen Zusammenhängen löst" und ihn „nirgendwo anders [...] als im Moralsubjekt selber" verorte (114). Dem wäre entgegenzuhalten, dass Kant in der *Kritik der Urteilskraft* schreibt: „Aus diesem so bestimmten Princip der Causalität des Urwesens werden wir es nicht bloß als Intelligenz und gesetzgebend für die Natur, sondern auch als gesetzgebendes Oberhaupt in einem moralischen Reich der Zwecke denken müssen." (AA V,444) „Er [Gott als das höchste Gut] kann kein rechtmäßiger Gesetzgeber der Sitten seyn, wenn er nicht zugleich der der Natur ist, und zwar in der gantzen Vollständigkeit." (XVII,339). Dazu: „Das Wesen, dessen Wille für alle Vernünftige Wesen practisches Gesetz ist, ist das hochste moralische Wesen (ens summum) die höchste Intelligenz welche von allen Weltwesen unterschieden unter Einem Princip gesetzgebend ist d. i. es ist Gott. Es ist also *ein* Gott." (AA XXII,114). Die Moralität aus Freiheit ist „eine göttliche Abkunft verkündigende Anlage" (AA VI,50). Insofern wird man die Autonomie des *intellectus ectypus* vor dem Hintergrund des *intellectus archetypus* (AA V,408) sehen müssen, der die Autonomie begründet und trägt, ohne sie deshalb heteronom werden zu lassen. Der Kantsche Autonomiebegriff wird sodann nach ausführlicher ‚bedeutungsanalytischer' und ‚geltungstheoretischer' Erörterung als vorläufig bezeichnet und einer ‚freiheitstheoretischen Rekonstruktion' unterzogen (ab 114), die in eine „hinreichend klare Definition von Autonomie" (122) einmündet. Sowohl die Freiheit als auch die Autonomie, „radikal zuende gedacht", könnten sich für eine „Rekonzeptualisierung der gesamten systematischen Theologie eignen" (124 f.). Dass Kant sein Autonomiekonzept bis in die späte Zeit auch für einen Gotteserweis hält, wird dagegen nicht behandelt.

*Klaus Müller* behandelt das Thema: „Gottesbeweiskritik und praktischer Vernunftglaube: Indizien für einen Subtext der Kantischen Theologien". Es wird zutreffend gesehen, dass die Frage nach Gott sich „in allen Stadien" des Kantschen Denkens durchhält und stete Vertiefung erfährt, so dass seine Philosophie „insgesamt als theozentrisch zu qualifizieren" ist (130 ff.). Das wird bis ins Spätwerk hinein belegt (133–137). Im Zusammenhang mit Kants Kritik am ontologischen (Cartesianischen) Argument weist der Vf. darauf hin, dass es für Kant durchaus auch Fälle gibt, bei denen Begriff und Existenz koinzidieren: einmal der mit dem Selbstbewußtsein notwendig einhergehende Gedanke, unfehlbar auch zu existieren; sodann schließt der Begriff des Sollens auch seine Realisierbarkeit des Gesollten ein, das sich sonst selbst aufheben würde; und schließlich schreibt Kant in den Reflexionen zur Metaphysik: „Nur die Moglichkeit eines nothwendigen Wesens darf dargethan werden, so ist sein Daseyn auch bewiesen. Denn ein nothwendiges Wesen ist (nothwendig) da, das ist die definition desselben." (AA XVII, 628 f. – hier: 139 f.). Der Begriff eines notwendigen Wesens stellt für Kant allerdings eine „fundamentale Irritation der Vernunft" (141) dar, die allerdings auch für das anselmianische Argument, das Kant nicht verwendet, zu konstatieren ist. Auch wenn die objektive Realität des höchsten Wesens von der theoretischen Vernunft nicht bewiesen werden kann, läßt sie sich von ihr aber auch nicht widerlegen (145). Seine Realität muß auf anderem, nämlich praktischen Wege erwiesen werden: die durch Freiheit ermöglichte Moralität verweist auf ihre „göttliche Abkunft" (AA VI,50, hier: 148). Der Unterschied zwischen dem theoretischen und praktischen Schluß von der sittlichen Ordnung auf eine höchste Intelligenz besteht im Unterschied der Perspektiven: die „Beobachterperspektive" wechselt zur „Erste-Person-Perspektive", bei der eine „unbedingte Antwort" gefragt ist (149). Mit Recht wird der Ijob-Gestalt in der Kantschen Philosophie eine „Marker-Funktion" zugewiesen (157). Schließlich glaubt der Vf. bei Kant auch monistische Züge wahrzunehmen, um „jenes Moment von Gottunmittelbarkeit und Gottesgegenwart zu bewahren, von dem Kant sein gesamtes Wirken hindurch überzeugt war" (160 f.).

Ergänzend und weiterführend widmet sich *Magnus Striet* dem Thema: „‚Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote': Bleibende Relevanz und Grenzen von Kants Religionsphilosophie". Der Vf. geht davon aus, dass Kants ‚Projekt', „in der Dimension menschlicher Vernunft dem Wesen von Religion einen angemessenen Ausdruck zu geben, an Aktualität nichts eingebüßt hat", wobei man aber „mit Kant" „über Kant hinauszugehen" habe, um zum Wort Gottes zu gelangen und um zu sehen, ob dieses Wort „denkerisch erreicht werden kann" (167). Dass Kant die Religion ‚ethisiert' habe, treffe trotz angebbarer Grenzen seiner Religionsphilosophie nur bedingt zu (180, 182); seine „Thematisierung der Religion im Koordinatensystem ethischer Prinzipien" begegne aber jedenfalls der „gewalteskalativen Gefahr", die leider immer noch aktuell sei (166 ff.). Immerhin impliziert für Kant die auf einem (‚selbstevidenten' [176]) „Faktum der Vernunft" beruhende Pflicht, „das höchste Gut zu befördern", die moralische Notwendigkeit, „das Dasein Gottes anzunehmen" (KpV A226, hier: 175). Aber auch der ‚physikotheologische' Gotteserweis wird trotz seines Ungenügens von Kant hochgeschätzt und in der *Kritik der Urteilskraft* „reformuliert" (167). Das Gottespostulat „als notwendiges Implikat einer sich zum moralischen Wollen bestimmenden Vernunft beinhalte gleichzeitig die „bleibende humane[n] Relevanz des Glaubens an Gott" (178).

Das Thema: „Abschied von der Seelenmetaphysik: Eine theologische Auslotung von Kants Neuansatz in der Subjektphilosophie" *(Georg Essen)* ist theologisch besonders auf die Christologie zugeschnitten. Als These wird angegeben: „Die mit dem Namen Kant verbundene Destruktion der klassischen Metaphysik und die ebenfalls von ihm mitinitiierte[n] Neugrundlegung der modernen Subjektphilosophie nötigen die dogmatische Christologie zur Ausarbeitung einer neuen Denkform.". Das Wort ‚Denkform' soll dabei (nach *Thomas Pröpper*) „einer dogmenhermeneutischen Rahmentheorie als Grund- und Leitbegriff" dienen (209). Unter einer Denkform wird verstanden „ein durch Aktualisierung von Gehalt, geschichtlich gewordenes und am Gehalt selbst gewonnenes und durch ihn allererst ermöglichtes Kategoriensystem", „das aus sich heraus das Potential zu weiterer, erkenntniserweiternder Explikation des aktualisierten Gehaltes entwickeln, d. h. den Gehalt besser in die Wahrheit setzen kann" (nach M. Striet, Denkformgenese 69, hier: 215). Weil das ‚Begriffsgefüge' der Hypostatischen Union an „die historische Kontingenz der chalkedonisch-nachchalkedonischen Denkform gebunden sei, sei der „Entwurf einer neuen christologischen Denkform" zu fordern, die „die von Kant aufgeworfenen Fragen und Einsichten produktiv bewältigen muß" (215 f.). Die Gefahr einer solchen ‚Denkformtransformation' besteht allerdings darin, dass die jeweilige Denkform als konstitutives Element in das Geglaubte eingeht" (218), und ein Glaubensgeheimnis zu plausibilisieren hat oft eine Verkürzung des Geglaubten zur Folge. Und schließlich sind uns auch vergangene Denkformen immer noch zugänglich. Es fällt auf, dass bei der Bezugnahme auf das Paralogismus-Kapitel der KrV beide Auflagen wechselweise zitiert werden, ohne das Gewicht der bedeutenden Änderungen der Neufassung zu reflektieren (ab 195). Es ist dem Vf. aber bewusst, dass sich die Christologie nicht „bruchlos mit der Vernunftkritik Kants verfugen" lässt (220). Ob die Begriffe ‚Person' und ‚Seele' sich durch eine solche Transformation angemessener darstellen lassen, bleibt abzuwarten, weil der Vf. es bei der Ankündigung belässt und keine neue christologische Theorie vorlegt (221).

Der Beitrag von *Kurt Wenzel* betrifft die „Erbsündenlehre bei Kant". Der Vf. geht von einer (auf Augustinus zurückgehenden) ‚Aporetik' der Erbsündenlehre aus: „Wer nicht mehr anders kann als zu sündigen, womöglich aufgrund seiner vorgeschädigten Natur, kann eigentlich nicht wirklich sündigen" (232). Die Aporetik besteht darin, dass der Erbsündengedanke „die Sünde als Bedingung begreift, unter der Handeln geschieht, und die als diese Bedingung dem Handeln selbst zugerechnet werden muß" (234). Der „Bildbegriff vom Hang", mit dem dieses Problem aufgefangen werden soll, betrifft bei Kant nur „die post- oder infralapsarische Situation des Handelns", nicht jedoch die Ursünde, die aus Freiheit geschehen ist (230 f.). Der Naturbegriff ist für die Weitergabe der Erbsünde höchstens metaphorisch geeignet (235, 237). Kant strebt danach, „keinen Zeit-, sondern einen Vernunftursprung des Bösen aufzusuchen" (237), um den Charakter der Erbsünde als „eine nicht selbst verübte, aber dennoch zurechenbare Sündenschuld" zu wahren (240). Für Kant setzt „Causalität aus Freiheit" zwar einen absoluten Anfang „einer Reihe in der Zeit", der aber als in einer schon existenten Welt mit ihren Vorbedingungen nur einen „comparativ ersten Anfang" darstellt (241), der in seinen zurechenbaren Folgen „nicht eindeutig identifizierbar" ist (243). Eine Lösung „mit und gegen Kant" sieht der Vf. (in Anlehnung an *Paul Ricœur*) darin, dass das handelnde Subjekt, um seine Handlungsfähigkeit zu wahren, „die Bedingungen, unter denen es handelt, mit hinein[nimmt] in den Bereich des von ihm zu Verantwortenden", indem es „darin die geschichtliche Dimension des Handlungszusammenhangs" vergegenwärtigt (244 f.). Es bleibt offen, ob damit der ‚unerforschliche Vernunftursprung' (AA VI, 43) des Hanges zum Bösen, der „vor allem in der Erfahrung gegebenen Gebrauche der Freiheit zum Grunde gelegt" (ebd. 22) ist und keine Ableitung „von irgend einem *vorhergehenden* Zustande" (ebd. 39) verstattet, wirklich getroffen ist.

*Michael Murrmann-Kahl* handelt über: „Immanuel Kants Lehre vom Reich Gottes. – Zwischen historischem Offenbarungsglauben und praktischem Vernunftglauben". Das Reich Gottes wird im weiteren Zusammenhang der wichtigsten Themen der Kantschen Religionsphilosophie abgehandelt. Dass es im Sinne Kants „aller traditionell eschatologischen Elemente und Ausrichtung" entbehre und auch „auf keine externe göttliche Instanz" verweise, trifft wohl nicht zu (vgl. AA VI, 99 f.). Ebenso verhält es sich mit der behaupteten „rein immanenten Fassung des ‚Reiches Gottes'", da Kant neben der *ecclesia invisibilis* (266) auch die „wahre (sichtbare) Kirche kennt, „welche das (moralische) Reich Gottes auf Erden, so viel es durch Menschen geschehen kann, darstellt" (AA VI, 101). Für sie hat Kant seine abgewandelten *notae (!) ecclesiae* entworfen (261). Ebenso, dass eine „supranatural vorgestellte Gnade" nicht möglich sei (265); demgegenüber Kant: „ob, wenn und was oder wie viel die Gnade in uns wirken werde, uns gänzlich verborgen bleibt, und die Vernunft hierüber, so wie beim Übernatürlichen überhaupt [...] von aller Kenntniß der Gesetze, wornach es geschehen mag, verlassen ist" (AA VI, 191). „Zu glauben, daß es Gnadenwirkungen geben könne und vielleicht zur Ergänzung des Unvollkommenheit unserer Tugendbestrebung auch geben müsse, ist alles, was wir davon sagen können" (AA VI, 174). Gleichwohl kann man dem Schlußsatz zustimmen: „Es bleibt einem unbenommen, mehr vom ‚Reich Gottes' zu erwarten als Kant. Aber weniger sollte es auf keinen Fall sein." (274).

Mit der „Autonomie der Kunst und Transzendenz: Theologisch-ästhetische Reflexionen nach Kant" beschäftigt sich *Jean-Pierre Wils*. Der Vf. beklagt, dass „die erfahrbaren Affinitäten zwischen Kunst und religiöser Kultur" „schon sehr früh verschwunden" seien und das Verhältnis von Religion und Ästhetik" „eher blaß geblieben" sei (276 f.). Er stellt zunächst die unterschiedlichen Positionen von *Pavel Florenskij* und *George Steiner* vor (ab 280). Kants Erörterungen werden sodann mit denen von *Edmund Burke* verglichen (ab 298). Als theologisch bedeutsam werden „zwei *Motive* der kantischen Ästhetik" angegeben und behandelt, nämlich der „*Status* der ästhetischen Urteilskraft" und „die Rolle des *Erhabenen*" (ab 294) einschließlich „des Schönen" (304 f.). Der Vf. legt dar, dass „das Erhabene für Kant kein Merkmal irgendeines Objektes darstellt, sondern in beträchtlichem Maße der Subjektivität des Erfahrenden entstammt. Die dabei angeregte ‚Geistesstimmung' als „spezifische Selbsterfas-

sung" evoziere „das Vernunftvermögen als Fähigkeit zum Über-Sinnlichen im strikten Sinne des Wortes, also als Vermögen, sich von der Sinnlichkeit nicht domestizieren zu lassen", ist also „letztlich ein moralischer Sachverhalt" (301). So stelle die Ästhetik bei Kant „ein Organ für Transzendenz dar", das durch seinen subjektiven Charakter dennoch den gebührenden Abstand wahrt (306 f.)

Der letzte Beitrag von *Michel Böhnke* („... weil Religion [k]eine Vernunftsache ist") hat zum Thema: „Vom ‚Streit der Fakultäten' zum ‚Konflikt der Interpretationen': Universitätstheologie nach Kant". Vor dem Hintergrund der gegenwärtigen Situation der Theologie an den Universitäten wird der „Streit der Fakultäten" interpretiert, woraus (in Anlehnung an *Hans Michael Baumgartner*) „bleibende Impulse" abgeleitet werden (ab 341). Theologie und Philosophie „sind komplementär", wenn sie ihrer je eigenen Aufgabe nachgehen und die Philosophie die Rede über Gott nicht von vornherein für sinnlos hält (342). Der Kantschen Religionsphilosophie verdankt die Theologie „die Verpflichtung auf die Reflexion der Geltungsfrage". Gegen den Verdacht, dass Theologie mehr verspreche, als sie einlösen könne, laute die theologische Gegenfrage: „Ist es verantwortungslos, die Unbedingtheit der Liebe, als die sich Gott in Jesus Christus geoffenbart hat, als Bestimmung des Menschen und der Welt anzunehmen?" (343 ff.). Für die heute vorrangig gestellte Theodizeefrage bleibt die Philosophie auf eine kritisch verantwortete Theologie verwiesen (340).

Aufs Ganze gesehen ist der Sammelband eine erfreuliche und notwendige Fortsetzung der seit geraumer Zeit feststellbaren Wende in der theologischen Kantinterpretation, die die positiven Seiten der Vernunftkritik für die Theologie zu entdecken beginnt. Von besonderer Bedeutung wären dabei auch Methodenfragen, die hier aber weniger zum Tragen kommen. Mit der von Kant geübten Behutsamkeit sollte das Bemühen fortgesetzt werden, den christlichen Offenbarungsglauben kritisch, aber ohne Abstriche, für heutige ‚Denkformen' zu verdeutlichen; eine schwierige, aber vielleicht lohnende Aufgabe.

Fulda Aloysius Winter

**Halbmayr,** Alois / **Mautner,** Josef P.: **Gott im Dunkeln.** Religion in den Lebenswelten der späten Moderne. – Innsbruck-Wien: Tyrolia 2003. 136 S., pb € 14,90 ISBN: 3–7022–2509–9

Die Autoren, Salzburger Theologen, beobachten eine „zunehmende semantische Unschärfe" (25) des Wortes Gott in der Gegenwart und haben wenig Zuversicht, dass dieser Zustand mit den Mitteln der „etablierten Gottesrede" (113) überwunden werden kann. Deswegen suchen sie nach „Orten und Sprachspielen außerhalb der klassischen religiösen Pfade, in denen Gott zu Thema wird" (6): ob nicht die Lebendigkeit der Rede von Gott dort, extra muros, anzutreffen und zu erweisen sei. Im Mittelpunkt des Buches stehen drei Gespräche mit Menschen, die dem Glauben der Kirche distanziert oder kritisch gegenüberstehen. Dem voran geht eine theoretisch hochgerüstete Analyse über die Gottesfrage in der späten Moderne. Man erfährt (mit Lyotard, Derrida, Z. Baumann u. a.), dass die Gegenwart sich selbst nicht mehr selbstverständlich, Religion schwer zu definieren und die Rede von Gott in die Krise gekommen ist. Dies ist der Hintergrund für die Gespräche mit der Schriftstellerin *Evelyn Schlag*, der Religionswissenschaftlerin *Bettina Bäumer* und dem Philosophen *Peter Strasser*. Das Buch wird durch eine Reflexion auf den Ertrag der Gespräche aus Sicht der Autoren abgeschlossen.

Der Ärger über das Versagen und die Verlogenheit der Kirche in ihren „Schlüsselbereichen (Zölibat, Frauenpriestertum, Mitspracherecht der Laien)" (35) haben für *Evelyn Schlag* den Zugang zu Gott praktisch verschlossen. Im Gespräch mit ihr ist denn auch kaum von Gott die Rede. Das Dunkel, das Gott hier umgibt, ist der lange Schatten der Kirche. Versuche der Autoren, ihr Gott über die künstlerische Qualität der Bibel zu erschließen, scheitern, denn Frau Schlag hat die Bibel schon lange nicht mehr gelesen. Die Autoren vermuten, dass die Haltung von Frau Schlag für viele, gerade auch katholisch erzogene Menschen typisch ist.

Von *Bettina Bäumer*, die lange Zeit in Indien verbracht und eine große Nähe zum Hinduismus hat, sich aber immer noch als Christin versteht, ist ein hinreißendes Plädoyer gegen die westlich-kapitalistische Kultur aus dem Geist einer tiefen religiösen Spiritualität zu vernehmen. Diese Spiritualität hat sie in Indien gefunden, in Europa nicht. Ihre vielfältigen Erfahrungen mit der „göttlichen Dimension des Lebens" (65) lassen sie zu der Annahme kommen, der „Monotheismus" christlicher Prägung sei „mit am Tode Gottes Schuld" (61). Sie empfiehlt dem Christentum, seine ausgrenzende Selbstdefinition aufzugeben und „sich aufzulösen" (68) in den spirituellen Fundus aller Religionen hinein, um so erst wirklich Salz der Erde zu werden.

Der österreichische Philosoph *Peter Strasser* ist hin und her gerissen zwischen der Liebe zu einem sinnlichen, barocken Katholizismus und einem philosophischen Universalismus, der ihm verbietet, Gott in den Grenzen eines Kirchentums oder einer Religion zu denken. Er argumentiert: Gott kann nur ein Gott aller Menschen sein, darum muss auch die Gotteserkenntnis allen Menschen offen stehen, sie kann nicht an das Vorhandensein eines bestimmten Glaubens gebunden sein. Die Universalität Gottes ist ihm in der Unbedingtheit des Vertrauens auf die Güte dessen, was ist, gegeben; ein Seinsvertrauen, das ohne Beziehung zu einem personalen Gott auskommt. Wie ist das aber mit der Pracht einer Fronleichnamsprozession in Salzburg vereinbar?

Interessanter als die Standpunkte der GesprächspartnerInnen, die, entgegen den Beteuerungen der Autoren, nichts Überraschendes oder gar „völlig Ungewöhnliches" (127) an sich haben, ist die Art und Weise, wie die Autoren mit ihnen umgehen. Sie beschränken sich ja keineswegs auf Fragen, sondern liefern selbst umfangreiche Redebeiträge zur Sache. Und da fällt nun auf, dass sie von ihrer theologischen Kompetenz in keiner Weise Gebrauch machen. Sie reden philosophisch, kulturtheoretisch oder biographisch, aber nie theologisch. Es kommt zu keiner Begegnung zwischen „etablierter" und nicht-etablierter Gottesrede. Sie erklären: „Die Verborgenheit Gottes forderte von uns eine Sprachform, die nicht von der Tradition einer bestimmten Gottesvorstellung wie der europäisch-christlichen ausgeht, sondern eine Reise [...] unternimmt" (113). Es ist aber so, als wenn die Autoren nicht in die Fremde reisen, sondern dort schon zu Hause sind. Von ihrer Herkunft lassen sie nichts merken. Die Gespräche bekommen von daher etwas Künstliches und Unehrliches, ja Liebloses. Sollte denn die Theologie mit ihrer jahrhundertelangen Erfahrung Gott-suchenden Menschen unserer Tage nicht etwas Hilfreiches zu sagen haben? Frau Schlag leidet an dem Gegensatz zwischen sündiger Kirche und dem guten Gott, und dazu hat die Theologie doch mehr beizutragen als den Hinweis der Autoren, der „Focus auf die Kirche" sei nicht „wirklich notwendig", es gebe „doch so viele andere Wege der Gottesfrage" (34). Damit ist der Frau, die sich an der Kirche stößt, nicht geholfen. Frau Bäumer bekommt die Vielfalt religiöser Erfahrungen mit dem Glauben an den einen Gott nicht zusammen, da hätte doch ein Hinweis auf die Unterscheidung von Gott und Himmel weitergeholfen. Und Strasser, der aus purem Unverständnis und zu seinem eigenen Leidwesen in das offene Messer eines gottlosen Pantheismus hineinläuft, wäre doch mit den Konzepten der Theologie zur Vermittlung zwischen dem Gott Israels und dem Gott aller Völker gedient gewesen; eben dies ist der Gegenstand der Christologie, der Eschatologie und der Trinitätstheologie. Es ist aber von Jesus Christus und dem dreieinigen Gott in diesem Buch über Gott nicht die Rede. Nicht, als ob davon auszugehen sei, dass die Theologie immer schon die richtigen Antworten hat. Aber sie hat Antworten, und interessant wäre es gewesen, wie die Gesprächspartner auf diese reagieren. Das erst hätte der Rede von Gott einige semantische Schärfe verleihen können, während das vorliegende Buch die semantische Unschärfe nur vergrößert.

Es scheint so, als ob die Zurückhaltung der Autoren in theologicis nicht nur gesprächsstrategische Gründe hat. Schon die stets wiederkehrende Frage, wo denn Gott heute zu *erfahren* sei, und zwar auch „jenseits institutionalisierter Religiositäten" (114), beruht auf der theologisch höchst problematischen Voraussetzung, es könne Erfahrung Gottes – des biblischen Gottes, von einem anderen kann ja theologisch nicht die Rede sein – außerhalb der biblischen Offenbarung überhaupt geben. Im Gespräch mit Frau Schlag lässt A. Halbmayr wie erwähnt die Kirche allzu schnell fallen: „Es gibt doch so viele andere Wege der Gottesfrage" – aber auch Antworten? Zum Schluss heißt es affirmativ, religiöse Erfahrung sei „an keinen bestimmten Gottesbegriff einer religiösen Tradition oder Kultur mehr gebunden" (131), es komme nur darauf an, ob Menschen bereit sind, „sich diesem Unbekannten zu öffnen" (ebd. – ob diese Äußerung durch K. Rahner gedeckt ist, wie die Autoren nahelegen, wäre zu prüfen). Insoweit die christliche Gottesrede nicht umhin kommt, das bekannte biblische Gotteszeugnis für bevorzugt oder privilegiert zu halten, wird sie der Aussage niemals zustimmen können, dass es „in unserer späten Moderne keine bevorzugten oder privilegierten Orte der Gottesfrage mehr" gibt (134). In einem Diskurs, der unter dieser Voraussetzung geführt wird, ist sie notwendig zum Schweigen verurteilt.

Dortmund Thomas Ruster

**Das Sein als Gleichnis Gottes.** Symposion zum 100. Geburtstag Gustav Siewerths, hg. v. Michael Schulz, – Freiburg im Breisgau: Katholische Akademie Freiburg 2005. 348 S., pb € 14,90 ISBN: 3–928698–28–1

2003 wäre der Freiburger Philosoph und Pädagoge Gustav Siewerth hundert Jahre alt geworden; Grund genug für die Katholische Akademie seines Wirkungsortes, eine mehrtägige Veranstaltung anzuberaumen.

Der Hg. berichtet darüber einleitend. An der Spitze der Referenten steht der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz: Kardinal Lehmann konnte in einem (verlesenen) Grußwort persönliche Erinnerungen beisteuern. Zusammen mit den Würdigungen von Kollegen, Schülerinnen und Schülern sowie Nachfolgern (K. O. Frank und mehrere ehemalige Hörerinnen und Hörer) entsteht ein sehr lebendiges Bild der facettenreichen Persönlichkeit des Gelehrten und Menschen Siewerth. Von besonderer Bedeutung für die Forschung der

christlichen Philosophie um die Mitte und zweite Hälfte des letzten Jh.s ist der rund 40 S. umfassende Einblick in den Briefwechsel zwischen diesem und Hans Urs von Balthasar, den Manfred Lochbrunner bietet. Während der Baseler sich allerdings immer wieder gezwungen sieht, sich von der nach Tausenden zählenden Korrespondenz mittels Feuers zu befreien und auch die Briefe Siewerths diesem Schicksal überliefert, bewahrt sein Freiburger Freund und Verlagsautor die Dokumente sorgsam auf. So wird der Beitrag wichtiger für die Balthasarforschung als für dessen Bild. Die anderen der insgesamt 15 Aufsätze beschäftigen sich hauptsächlich mit den verschiedenen Aspekten des Denkers Siewerth, wobei die Auseinandersetzung mit Martin Heidegger naturgemäß die Hauptrolle spielt. Auch das Gespräch mit Hegel und dem Jesuiten Przywara wird einlässlich in mehreren Beiträgen gewürdigt. Die Schrift „Das Sein als Gleichnis Gottes", die dem Gedenkbuch den Titel gegeben hat, hat die Theorie Siewerths von Teilhabe und Analogie als exemplarischer Identität im Sinne der Metaphysik des Aquinaten klassisch zusammengefasst. Sie findet sich auch in seinem Ansatz in der Pädagogik wieder, mit dem sich Wolfgang Behler (Bildungsbegriff), Franz Pöggeler (Siewerths Einfluss auf die deutsche katholische Pädagogik) und Franz-Anton Schwarz („Grundpositionen neuzeitlicher Bildung und der andere Anfang im Denken Gustav Siewerths") auseinandersetzen.

Der Gefeierte schrieb 1951 prophetisch: „Das, was wesentlich und gehaltvoll ist, kann auch nach 50 oder 100 Jahren zu einer Ausstrahlung kommen, wie es ja im deutschen Sprachraum fast immer das Schicksal schöpferischer Geister gewesen ist". Gewiss ist mit der Vergessenheit des thomasischen Denkens auch das Andenken an kongeniale Interpreten, wie der Freiburger einer war, in den Schatten geraten. Der Tagungsband kann helfen, dass seine Vision doch noch wahr wird.

Pentling Wolfgang Beinert

# Ökumene

**Haudel**, Matthias: **Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes**. Grundlage eines ökumenischen Offenbarungs-, Gottes- und Kirchenverständnisses. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2005. 640 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 110), geb. € 69,90 ISBN: 3–525–56338–8

Die vorliegende Arbeit, eine im Wintersemester 2003/2004 von der Evang.-Theologie. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster angenommene Habil.schrift, nimmt sich eines zentralen Themas des ökumenischen Dialogs an, nämlich des Zusammenhangs von Trinitätslehre und Ekklesiologie. Der Verfasser möchte diesem immer wieder angesprochenen Zusammenhang in einer umfassenden Weise sowohl theologiegeschichtlich wie systematisch nachgehen und die gegenseitige Abhängigkeit beider Aspekte aufweisen, um von daher Rahmenbedingungen für ein ökumenisches Gottes- und Kirchenverständnis zu entwickeln.

Nachdem die Einleitung (11–27) die Fragestellung und den Gedankengang der Arbeit kurz vorgestellt hat, liefert das erste Kap. (28–81) eine breite Hinführung zur Thematik, aus der dann die einzelnen Arbeitsschritte folgen. Das zweite Kap. (82–153) bildet die Basis der weiteren Untersuchung, weil hier, weitgehend aufbauend auf den Ergebnissen der dogmengeschichtlichen Forschung, die altkirchliche Trinitätslehre und v. a. die Trinitätslehre der Kappadozier, die im Glaubensbekenntnis von Nizäa und Konstantinopel 381 ihren verbindlichen Ausdruck gefunden hat, als die maßgebliche Grundlage einer rechten, biblisch fundierten Verhältnisbestimmung von Trinität und Ekklesiologie dargestellt wird. Das dritte Kap. (154–240) bietet einen Überblick über die Weiterentwicklung der Trinitätslehre in Ost und West in ihren jeweiligen Einseitigkeiten bzw. konfessionellen Zuspitzungen und zeigt die Neuansätze einer trinitätstheologischen Besinnung im 19. und 20. Jh. auf. Im vierten Kap. (241–335) werden einige zentrale und wirkungsgeschichtlich bedeutsame zeitgenössische Entwürfe der Trinitätslehre auf katholischer (Karl Rahner), protestantischer (Eberhard Jüngel, Jürgen Moltmann) und orthodoxer (Dumitru Staniloae) Seite vorgestellt. In der Konfrontation mit diesen neuen Konzeptionen soll noch einmal die ökumenische Relevanz des altkirchlichen Ansatzes der Trinitätslehre herausgearbeitet werden. Die ekklesiologischen Konsequenzen der jeweiligen trinitätstheologischen Konzepte werden dann im fünften Kap. behandelt (336–452), das mit den Positionen von Joseph Ratzinger, Ioannis Zizioulas und Miroslav Volf ebenfalls je einen Ansatz aus den verschiedenen Konfessionen untersucht. Das abschließende sechste Kap. (453–605) versucht dann die im bisherigen Verlauf bereits durchgehend angesprochenen Lösungsansätze für ein ökumenisches Verständnis von Gottes- bzw. Trinitätslehre, Offenbarung und Ekklesiologie fruchtbar zu machen. Dabei werden vor allen Dingen die das ganze Werk durchziehenden begrifflichen Unterscheidungen noch einmal in aller Breite herausgestellt: (1) Mit der Unterscheidung von Ahnung und Offenbarung wird versucht, das Verhältnis von Vernunft und Glaube bzw. natürlicher Theologie und Offenbarung richtig zu fassen und damit zusammenhängend die in einem rechten Verständnis der biblischen Heilsökonomie gründende Trinitätslehre aufzuweisen. In der Auseinandersetzung mit der ostkirchlichen Theologie wird (2) die Differenz einer unzulässigen spekulativen zu einer ökonomischen Energienlehre dargestellt und ihre Bedeutung für das Gespräch zwischen West- und Ostkirche aufgezeigt. (3) Die Unterscheidung von innertrinitarischer Ursprungsebene und Existenzebene wird als Lösungsansatz für das Problem des *filioque* vorgestellt und schließlich (4) die Gleichzeitigkeit von Gegenüber und Nähe Gottes sowie von intra- und interpersonaler Dimension Gottes als Basis für eine ausgewogene und ökumenisch tragfähige Ekklesiologie aufgewiesen. In einem Ausblick wird schließlich die Bedeutung der hier erarbeiteten Ergebnisse für ein ökumenisches Verständnis nicht nur der Ekklesiologie, sondern auch von Mission, Weltverantwortung und interreligiösem Dialog aufgezeigt. Ein umfangreiches Literaturverzeichnis (606–636) sowie ein Personenregister (637–640) runden diesen Bd ab.

Mit dieser Arbeit liegt eine umfassende und beeindruckende Darstellung des Zusammenhangs von Trinitätslehre und Ekklesiologie im ökumenischen Kontext vor, die auch und gerade durch die Fülle der herangezogenen Belege deutlich macht, inwieweit in den verschiedenen christlichen Kirchen trotz aller noch vorhandenen Differenzen ein neues Bedenken der Trinitätslehre angesetzt hat, dessen ökumenische Bedeutung auch für die Verständigung in den Fragen der Ekklesiologie bisher wohl kaum bedacht, geschweige denn erschöpft ist. Angesichts der ökumenischen Relevanz des Glaubensbekenntnisses von Nizäa und Konstantinopel dürfte dabei gerade der vom Vf. durchgehend eingeforderte Rückgriff auf die Kirchenväter von besonderer Bedeutung sein. Hier leistet diese Arbeit einen wichtigen Beitrag, um die weitere Diskussion auf sinnvolle Weise voranzubringen und vor Einseitigkeiten zu bewahren.

Allerdings bringt diese Breite der Arbeit auch einige Probleme mit sich, die einer möglichen Rezeption hinderlich sein könnten. Zunächst einmal hätte eine Straffung des Gedankengangs der Klarheit der Argumentation sicherlich gedient und eine ganze Reihe von kleineren und größeren Wiederholungen vermeidbar gemacht (vgl. etwa S. 331f. mit S. 506). V. a. im fünften Kap. wäre eine deutlichere Unterscheidung von Darstellung und Kritik sinnvoll gewesen, um dem Leser bzw. der Leserin den Gedankengang besser nachvollziehen zu lassen und ein eigenes Urteil zu ermöglichen, während nun der letzte zusammenfassende Abschnitt (431–452) nur noch einmal wiederholt, was bereits in den vorhergehenden Abschnitten mehrfach gesagt worden ist. Zudem wäre eine Konzentration auf einige wenige theologische Positionen nach Meinung des Rez. sinnvoller gewesen als die Breite der hier behandelten Ansätze. Das betrifft (neben einer Reihe kleinerer Bewertungen, wie sie das ganze Buch durchziehen) zum einen den geschichtlichen Überblick im dritten Kap., der an manchen Stellen eigentlich notwendige Differenzierungen in der Beurteilung der zahlreichen theologischen und philosophischen Positionen vermissen lässt. Angesichts der Breite, mit der Martin Luther behandelt wird, wirken die eher pauschalen Urteile etwa über Anselm von Canterbury oder Thomas von Aquin umso bedauerlicher. Das gilt auch für die Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen theologischen Entwürfen. Hier sei nur als ein prägnantes Beispiel der Abschnitt über Karl Rahner genannt (241–263). Sicherlich werden hier eine Reihe von Defiziten benannt, die in der Diskussion um Rahners Position (und v. a. um seine zum Teil vergröberte Rezeption) immer wieder zu Recht angesprochen worden sind. Aber zugleich fragt man sich nach der Darstellung, ob der eigentliche Impetus für Rahners so genannten anthropologischen Ansatz wirklich wahrgenommen worden ist, der ja immer von der bereits geschehenen Offenbarung ausgeht und von daher nach dem Menschen als dem Hörer des Wortes fragt. Eine Interpretation des anonymen Christentums, wonach der Glaube eine „quasi natürliche Eigenschaft des Menschen" (325) meint, ist von Rahners Ansatz her jedenfalls absolut undenkbar und von ihm auch dezidiert ausgeschlossen worden.

Solche vereinfachenden Bewertungen, die sich auf Grund der Breite, in der der Vf. sein Thema angeht, immer wieder in der Arbeit finden, schaden dem eigentlichen Anliegen dieser Studie, die ja gerade durch das Bemühen um eine gemeinsame altkirchliche Grundlegung der Trinitätslehre ein wichtiges ökumenisches Angebot darstellt. Möglicherweise liegt der Grund für diese Vereinfachungen auch in den verschiedenen Begrifflichkeiten, die vom Vf. ausdrücklich eingeführt werden und durchgehend bei der Beurteilung der verschiedenen Positionen zur Sprache kommen (und die sicherlich im Einzelnen diskutiert werden müssen). Denn sie bilden das von Anfang an vorgegebene Raster, anhand dessen die einzelnen theologischen Positionen beurteilt werden. Das macht sicherlich auf Defizite und Einseitigkeiten aufmerksam, die in diesen Positionen liegen, aber im Verlauf der Darstellung fragt man sich an manchen Stellen, ob die entsprechenden Entwürfe nicht doch differenzierter sind, als es diese Begrifflichkeiten nahe zu legen scheinen. Kann man etwa, gerade im Blick auf die lange und intensive theologische Debatte

über die Rechtfertigung, die Lehre von der Rechtfertigung aus Glauben so verallgemeinernd der Rede vom „Habitus der geschaffenen Gnade oder einer energetisch ergänzungstheologischen Theosis" (462) entgegensetzen, wie es der Vf. an vielen Stellen tut, oder droht damit das begriffliche Raster nicht ungewollt zu einem Prokrustes-Bett zu werden, dem sich die verschiedenen Entwürfe anzupassen haben?

Die vorliegende Arbeit beeindruckt also durch die Fülle des verarbeiteten Materials und v. a. durch die Intensität, mit der die gegenseitige Abhängigkeit von Gotteslehre und Ekklesiologie in den verschiedenen konfessionell geprägten Theologien aufgezeigt und bis in die letzten Details hinein verfolgt wird. Auf der anderen Seite trüben die mit dieser Fülle fast notwendig einhergehend Verallgemeinerungen etwas den Gesamteindruck und könnten insofern zu Lasten ihrer Grundthese gehen. Das wäre bedauerlich, weil gerade die These, dass die neunizänische Trinitätslehre eine gemeinsame Basis zur Verständigung in dieser Frage bietet, sich ökumenisch als äußerst fruchtbar erweisen dürfte. Inwieweit sie auch *ekklesiologisch* relevant ist, wird die weitere Diskussion zeigen. Denn der Vf. kann und will im Bereich der Ekklesiologie ganz bewusst nur Rahmenbedingungen bieten (vgl. bes. S. 577–585), die dann aber im ökumenischen Dialog im Blick auf die konkrete Gestalt der Kirche gefüllt werden müssten. Haudels Arbeit verdient daher eine breite Rezeption und Diskussion in der Theologie aller Kirchen, weil sie das ökumenische Gespräch gerade in diesen beiden zentralen Fragestellungen voranzubringen vermag, die, wie hier gezeigt werden konnte, wesentlich enger zusammenhängen, als man es gemeinhin annimmt. Dass sie durchaus das Potential dazu hat, zeigt auch die Tatsache, dass der Vf. für sie (wie bereits für seine Dissertation) den Theologie- und Ökumenepreis der Kath.-Theologie. Fak. der Univ. Regensburg erhalten hat.

Paderborn Burkhard Neumann

**Glaube und Taufe in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht,** hg. v. Walter Klaiber / Wolfgang Thönissen, – Paderborn / Stuttgart: Bonifatius / Edition Anker 2005. 245 S., € 19,90 ISBN 3–89710–318–4 / 3–7675–7074–2

Das hier vorzustellende Buch verdient die Aufmerksamkeit ökumenisch und theologisch interessierter Personen zunächst wegen seiner Entstehungsumstände. Es dokumentiert ein Symposium, das zwischen dem römisch-katholischen Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik und der Vereinigung evangelischer Freikirchen (VEF) im Frühjahr 2004 in Paderborn stattfand. Dieses Symposium war das zweite seiner Art; das erste fand im Frühjahr 2002 statt und befasste sich mit „Rechtfertigung in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht" (dokumentiert in einem Taschenbuch derselben beiden Verlage 2003). Mittlerweile hat bereits ein drittes Symposium stattgefunden, diesmal zum Themenbereich von Schrift und Tradition, dessen Dokumentationsband in Vorbereitung ist. Ein viertes Symposium ist für das Frühjahr 2007 geplant. Es gibt also inzwischen eine Reihe von theologischen Dialogen zwischen zwei konfessionellen Partnern, die sich vor 2002 – trotz der nun schon langen Geschichte ökumenischer Dialoge – noch nicht als unmittelbare Gesprächspartner entdeckt hatten. Diese freikirchlich / katholischen Dialoge sind aus der Sicht des ökumenischen Anliegens sehr zu begrüßen, weil durch sie die ökumenische Gesprächsebene verbreitert wird. Hier finden auch diejenigen evangelischen Kirchen mit ihren Überzeugungen Beachtung, die in Deutschland zur Minderheit gehören, und umgekehrt wird den Angehörigen von Freikirchen die Möglichkeit geboten, sich ein authentisches Bild vom katholischen Denken zu machen.

Die freikirchliche Seite hat zum Grundsätzlichen der Verhältnisbestimmung von Glaube und Taufe zwei exegetische Beiträge und einen dogmatischen eingebracht. Der methodistische Bischof und vormalige Seminardozent für Neues Testament Walter Klaiber arbeitet zwei unterschiedliche Perspektiven heraus, unter der die Taufe im Neuen Testament gesehen wird. Die eine ist die Perspektive des Rufes zur Umkehr und zum Glauben, in der Glaube und Taufe als Entscheidung des Menschen verstanden werden, die andere ist die der Tauferinnerung, in der Glaube und Taufe als Tat Gottes beschrieben werden. Der baptistische Seminardozent für Neues Testament André Heinze meint, Glaube und Taufe im Neuen Testament als zwei sich ergänzende Wege der Initiation in das neue von Christus geschenkte Leben erkennen zu können: Der Glaube sei die Initiation in eine neue „vertikale" Wirklichkeit des Menschen, nämlich in die Gottesbeziehung, die Taufe sei die Initiation in eine neue „horizontale" Wirklichkeit des zum Glauben Gekommenen, nämlich in die Weltbeziehung. Der Seminardozent für Systematische Theologie Johannes Demandt vom Bund Freier evangelischer Gemeinden erklärt, dass die Taufe sowohl die Antwort des glaubenden Menschen auf das Evangelium sei als auch Gottes gnädiges Handeln am Täufling und der Gemeinde. Als ein „Sakrament" möchte er die Taufe nur unter der Voraussetzung bezeichnen, dass sie nicht als ein den Glauben begründender Akt, sondern als Teil des gnadenvermittelnden Gesamtgeschehens des Christwerdens verstanden wird.

Von seiten des Johann-Adam-Möhler-Instituts entwickelt Peter Lüning ein Verständnis von christlicher Initiation als „Sequenz", zu der sowohl „zeichenhaft-wirksame", d. h. sakramentale, als auch „existenziell-spirituelle" Momente gehören, eine Sequenz, die mit dem anfanghaften Glauben beginne und über Taufe und Eucharistie zur vollen Eingliederung in die Bekenntnisgemeinschaft der Kirche führe. Der „theologische Idealfall" sei dementsprechend die Taufe eines glaubenden Erwachsenen, die Säuglingstaufe dagegen ein „Grenzfall", da in ihr die konstitutiven Momente christlicher Initiation „zeitlich verzerrt wie verschoben" vollzogen werden. Laut Burkhard Neumann bringt die katholische Bezeichnung der Taufe als „Sakrament des Glaubens" das Dreifache zum Ausdruck, dass sie menschliches Bekenntniszeichen des Glaubens sei, dass in ihr dem Täufling der Glaube geschenkt werde und dass der Glaube der Kirche wesenhaft zur Taufe hinzugehöre. Die Säuglingstaufe sei legitim, weil sie unterstreiche, dass dem Täufling der Glaube geschenkt werde, und weil der stellvertretende Glaube der Kirche den noch fehlenden Glaubensakt der Täuflinge für die Zukunft „verbürge". Der Leitende Direktor des Möhler-Instituts Wolfgang Thönissen will herausstellen, dass in der katholischen Kirche Taufpraxis und Tauftheologie in einer Spannung stehen, in der sie sich gegenseitig herausfordern. Kindertaufe und Erwachsenentaufe seien als gleichursprünglich und gleichberechtigt anzusehen.

Ergänzend zu den sechs Hauptbeiträgen stellen Vertreter dreier Freikirchen dar, welchen Platz innerhalb des Initiationsgeschehens bei ihnen die Taufe hat. Der methodistische Seminardozent Manfred Marquardt und sein baptistischer Kollege Volker Spangenberg berichten jeweils über den Zusammenhang von Taufpraxis, religiöser Sozialisation und Mitgliedschaft in ihren Kirchen, wobei die Hauptdifferenz schon in den Überschriften deutlich wird: Der Methodist beginnt mit der Taufe und kommt über die religiöse Sozialisation zur „Kirchengliedschaft", während der Baptist mit der religiösen Sozialisation beginnt und über die Taufe zur „Gemeindemitgliedschaft" kommt. Aus den Darstellungen erscheint mir im einzelnen besonders wichtig, dass die traditionelle methodistische Unterscheidung der „Kirchenangehörigen" von den „Kirchengliedern" eine gewisse Parallele im Baptismus bekommen hat, indem dort neuerdings zwischen einer „offiziellen Freundesliste", also einer Art Gastmitgliedschaft, und der vollen Gemeindemitgliedschaft differenziert wird. Der Studienleiter und Pfarrer Peter Vogt beschränkt sich in seinem Beitrag zur Evangelischen Brüder-Unität darauf, deren Taufverständnis darzustellen, und macht dabei deutlich, das „Wohin" des Taufgeschehens sei nicht in erster Linie Kirchenmitgliedschaft, sondern Verbundenheit mit Christus und das Bürgerrecht in seinem Reich. Man erfährt aber auch, dass die Säuglingstaufe als bevorzugte Taufpraxis die Grundlage zur Mitgliedschaft darstellt. Neben und nach der Konfirmation ist bei den Herrnhutern noch eine „Bestätigung der Mitgliedschaft" ab dem vollendeten 16. Lebensjahr vorgesehen.

Ebenfalls sehr nützlich ist die Übersicht, die der Direktor am Möhler-Institut Johannes Oeldemann zur Entstehungsgeschichte des Lima-Dokuments über die Taufe und zu den Reaktionen aus der römisch-katholischen Kirche und den evangelischen Freikirchen (hier Methodisten, Baptisten, Mennoniten und Adventisten) gibt. Man lernt daraus u. a., dass bereits in den 60er Jahren des 20. Jh.s die ÖRK-Kommission für Glauben und Kirchenverfassung bestrebt war, das Verständnis der Taufe stärker in den Kontext des Prozesses der christlichen Initiation als Ganzem einzubetten. Die Reaktionen auf das Lima-Dokument aus den Freikirchen zeigen laut Oeldemann, dass die Divergenz zwischen den Kirchen, die Säuglinge taufen, und denen, die das ablehnen, nicht überwunden werden konnte. Den eigentlichen Grund dafür sieht er in der unterschiedlichen Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition.

Der dokumentarische Charakter des Bandes wird dadurch unterstrichen, dass auch zwei Andachten mit aufgenommen wurden, wobei der Freikirchler (Klaus-Peter Voß aus dem Bund Freier evangelischer Gemeinden) die Taufe des äthiopischen Kämmerers nach Apg. 8 und der Katholik (Michael Hardt vom Möhler-Institut) das sog. Kinderevangelium nach Mk. 10 zu besprechen hatten.

Abgeschlossen wird das Buch durch einen Beitrag des methodistischen Exegeten Roland Gebauer, der die Erträge aus den Vorträgen und Diskussionen des Symposiums bündelt und Perspektiven für weitere Gespräche aufzuzeigen versucht. Er tut das, indem er zu verschiedenen Themenaspekten aus seiner Sicht Übereinstimmungen und Differenzen herausarbeitet. Unter den für die Zukunft sich abzeichnenden Gesprächsthemen benennt er als schwierigstes die Kriterien und Quellen der Theologie, genauer: die Frage nach der Offenbarungsqualität von Tradition. Um diese Frage, die auch für Oeldemann der Schlüssel zur Taufdifferenz ist, ging es dementsprechend auf der Fortsetzungstagung im Frühjahr 2006.

Für einen baptistischen Rezensenten etwas irritierend ist es, dass Gebauer mehrfach behauptet, von baptistischer Seite werde mittlerweile erwogen, die Kindertaufe als gültig anzuerkennen, und zwar nicht allein aus seelsorglichen Erwägungen wie im Bund Freier evangelischer Gemeinden, sondern aufgrund tauftheologischer Reflexionen. Schon für die Freien evangelischen Gemeinden stimmt es nicht, dass sie Kindertaufen als gültig akzeptieren; sie respektieren lediglich die Entscheidung eines Menschen, der seine eigene Säuglingstaufe subjektiv für gültig ansieht und dennoch Mitglied einer Freien evangelischen Gemeinde sein will. So hat es Gebauer selbst auf S. 230

Anm. 7 festgehalten. Die Freien evangelischen Gemeinden betrachten ein solches Gemeindeglied nicht als gültig getauft, sondern weiterhin als ungetauft. Man kann dort also auch ohne Taufe Gemeindeglied sein. Um etwas anderes ist es bisher auch in innerbaptistischen Diskussionen nicht gegangen, d.h. eine „Anerkennung" der Säuglingstaufe als „gültige" Taufe steht auch hier nicht zur Debatte. André Heinze hat in seinem Beitrag zum Symposium ausdrücklich erklärt, dass es „nicht um die grundsätzliche Akzeptanz" der Unmündigentaufe gehen könne, sondern „um die Achtung einer persönlichen Geschichte" (69); sein Anliegen ist demnach ebenso wie das der Freien evangelischen Gemeinden seelsorglicher Art.

Die Kernthese des Vortrags meines baptistischen Kollegen Heinze hat mich allerdings nicht überzeugt. Exegetische Rückfragen und Einwände kann ich hier nicht ausbreiten, nur eine systematisch-theologische Überlegung möchte ich wenigstens andeuten. Der Versuch, Glaube und Taufe in ihren Wirkungen zu unterscheiden, berührt sich mit der systematisch-theologischen Frage nach dem Proprium des Sakraments gegenüber dem Wort und dem Glauben. Man hat in dieser Hinsicht (vor allem beim Abendmahl) schon verschiedentlich erklärt, dass das Sakrament noch mehr und anderes gebe als der Glaube an das Wort. Das entspricht zwar unter Umständen einer bestimmten katholischen und auch lutherischen Denkform, ist aber mit der reformatorischen Rechtfertigungslehre (*sola fide, solo verbo*) kaum zu vereinbaren. Aus reformatorischer Perspektive wird man sagen müssen: Die Sakramente geben nicht etwas anderes als das im Glauben angenommene Wort, sie geben dasselbe aber auf eine andere Weise, nämlich nicht nur als inneren Vorgang im Gewissen, sondern auch als sinnliches Erlebnis.

Auch gegenüber einigen Beiträgen aus katholischer Feder gibt es Einwände und Rückfragen, von denen folgende gleich hier vorgebracht werden müssen. Lüning erklärt, eine freikirchliche Ablehnung der Säuglingstaufe stelle „das Kirchesein" von Säuglinge taufenden Konfessionen „in Frage" (34). Ich kann nur hoffen, dass dieser Behauptung bereits auf dem Symposium widersprochen wurde, denn die „täuferischen" Freikirchen definieren das „Kirchesein" eben nicht ausschließlich sakramental. Umgekehrt ist es aber so, dass die katholische Kirche – um es vorsichtig zu formulieren – Schwierigkeiten hat, die evangelischen Freikirchen als Kirchen anzuerkennen, da ihnen der historische Episkopat und die gültige Eucharistie fehlten. – Neumann führt aus, dass nach katholischem Verständnis dem Täufling in der Taufe der Glaube – Glaube verstanden als persönliche Annahme des Heils – geschenkt wird. Er sagt aber auch, dass sich ein Mensch in der Taufe zum Glauben bekennt, dass also der Glaube zur Taufe führt. Wie unterscheidet sich nun der Glaube, der den Täufling zur Taufe führt, von dem, den er erst in der Taufe bekommt? Wenn es nicht zweierlei Art von Glauben im Zusammenhang mit der Taufe gibt, dann kann die Taufe den Glauben nicht erst wirken, sondern ihn nur bestärken und vertiefen. Auch das ist ja wichtig genug, und Neumann weiß davon. Aber dann sollte er nicht gleichzeitig sagen, durch die Taufe werde der Glaube geschenkt. – Oeldemann folgt dem Lima-Dokument insofern, als auch er den Streit um Unmündigen- oder Gläubigentaufe als ein Problem nicht der Tauf*theologie*, sondern der Tauf*praxis* betrachtet. Für baptistisches Verständnis ist die Gläubigentaufe aber aus *theologischen* Gründen verpflichtend, so dass man besser sagt: Die fraglos vorhandenen Konvergenzen in der Tauf*theologie* enden dort, wo es um die Empfänger der Taufe geht.

Insgesamt hätte ich mir gewünscht, die Buchbeiträge hätten sich stärker bemüht, den immer wieder gebrauchten Begriff der „Initiation" zu erläutern und zu definieren. Dass die mündlichen Diskussionen zum Teil in diese Richtung gingen, macht Gebauers Auswertung deutlich (227f); in ihrer Kürze kann sie eine gründlichere Analyse aber nicht ersetzen. Der wesentliche Nutzen des Büchleins liegt für mich in dem, was Gebauer für das Symposium selbst dankbar festgestellt hat, dass es nämlich dazu beiträgt, die Auffassungen der jeweils anderen Seite zu verstehen und nicht generell als abwegig zu beurteilen. Vieles, was in den Beiträgen jetzt nachzulesen ist, bedürfte noch einer Vertiefung. Aber angesichts der Unkenntnis und Fremdheit, die zwischen Katholiken und Freikirchlern vielfach herrscht, ist das, was hier geboten wird, schon nützlich genug. Die beiden Hg. stellen in ihrem Vorwort fest, dass man von unterschiedlichen Ausgangspunkten her sich auf eine gemeinsame Fragestellung zu bewegte. Davon können sich nun auch Leser beider kirchlichen Traditionen überzeugen.

Wustermark bei Berlin Uwe Swarat

**Körtner**, Ulrich H. J.: **Wohin steuert die Ökumene?** Vom Konsens- zum Differenzmodell, – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005. 266 S., kt € 24,90 ISBN: 3–525–60420–3

Aufsehenerregend ging das ökumenische 20. Jh. zu Ende. Die *Gemeinsame Erklärung über die Rechtfertigungslehre* versprach einen Durchbruch, der manch unrealistische Träume veranlasste, aber auch die seriöse Hoffnung auf weitere theologische Fortschritte stachelte. Inzwischen handelt es sich um einen Allgemeinplatz, dass neue kirchliche Identitätspolitiken die unmittelbare Rezeption der GE bestimmten. Mit Folgen. Eine ökumenische Eiszeit brach nicht nur in den Redaktionsräumen der FAZ aus, sondern fror auch in offiziellen kirchlichen Dokumenten bereits erreichte Gemeinsamkeiten auf ökumenische Tiefsttemperaturen herunter. Die heiße Lust am zunehmend lauer empfundenen Konsens wird seitdem mit dem Antifebril erneuerter Differenzmodelle eingekühlt.

Im tristen Lärm hitziger Gefechte um ökumenische Positionsgewinne und Rückzugsräume sucht der Wiener evangelische Systematiker Ulrich H. J. Körtner mit seiner neuesten Studie nach Steuerungsmöglichkeiten für eine zunehmend desorientierter flottierende Ökumene. Sein Interesse richtet sich dabei auf die profilklare Versachlichung einer aus seiner Sicht verzerrten Diskurslandschaft. Sein Ansatz: ein veränderter Blick auf die bleibende Bedeutung theologischer Differenzen zwischen den Konfessionen. Sein Ausgangspunkt: die These, dass bis heute „eine ökumenische Hermeneutik [...] ein Desiderat der ökumenischen Bewegung geblieben" (10) sei.

K. plädiert nun seinerseits für eine ökumenische Hermeneutik, die sich ekklesiologisch an den gegebenen Unterschieden ausrichtet (21). Gleichzeitig gibt er einer Konsensökumene den Abschied, die mit der Methode des *differenzierten Konsenses* arbeitet. Im Anschluss an Eberhard Jüngel kritisiert er sie als eine „begriffliche Mißgeburt".[1] Dabei hält K. durchaus am Modell einer versöhnten Verschiedenheit fest, erkennt aber in der praktizierten *römisch-katholischen lehramtlichen* Interpretation der Methode des differenzierten Konsenses insofern einen Widerspruch, als sie auf der Basis verbliebener Differenzen nicht mehr die Notwendigkeit gegenseitiger Lehrverurteilungen sieht, ohne dass diese Differenzen freilich „ihre kirchentrennende Bedeutung verloren hätten." (19) Vor diesem Hintergrund fragt sich fundamental-hermeneutisch, welchen erkenntnistheoretischen Stellenwert diese Differenzen besitzen – und ökumenisch-hermeneutisch, ob nicht gerade die Methode des differenzierten Konsenses hier mit besonderer Problemsensibilität ausgearbeitet wurde.

Im gegebenen Zusammenhang stellt K. nun die Frage, „wie mit fortbestehenden Differenzen, die offenbar den Kern konfessioneller Identitäten berühren, produktiv umgegangen werden kann, ohne dabei die Wahrheitsfrage zu relativieren." (10) Zugleich schlägt er als erkenntnistheoretische Basistheorie der Ökumene eine „allgemeine Systemtheorie" im Anschluss an Niklas Luhmann vor (29). Die ekklesiologische Konsequenz: „Systemtheoretisch gesprochen handelt es sich bei der Einheit der Kirche um die Einheit einer unaufhebbaren Differenz, d.h. um eine paradoxe Einheit. Sie ist nicht uniforme *Einheit*, sondern eine in sich differente und komplexe *Gemeinschaft*." (30)

Dem ist zuzustimmen – allerdings mit einer folgenreichen Einschränkung. Schließlich gilt diese Bestimmung in jedem kirchlichen Innenraum, sodass sich bereits hier das Problem eines *differentiellen Konsenses* ergibt. Er ist von daher nicht einfachhin der Fluchtpunkt, sondern die problematische Basis jeder Ökumene. Das lässt sich gerade systemtheoretisch kaum abweisen. Mit der Wahl dieses Paradigmas verschieben sich nun auch die erkenntnistheoretischen Gewichte. Im Rahmen der Systemtheorie Luhmanns muss Wahrheit nämlich systemgebunden bleiben. Sie wird auf der Basis von systemischen Differenzierungsleistungen festgestellt und insofern *produziert*. Wahrheit ist das Resultat einer Unterscheidung, die sich nur auf einer Beobachterebene treffen lässt. Aus ihr kann es keinen Ausstieg in eine „objektive" Realität geben, die jenseits von Beobachterperspektiven zugänglich wäre. Die Einsicht in eine transzendente Wirklichkeit oder der Rückgriff auf eine Offenbarungswahrheit wird systemtheoretisch von daher *konstruktivistisch* festgelegt – und zwar im Modus systemischer Funktionen. Damit kommt aber das wahrheitstheoretische Problem jenes Relativismus noch einmal neu in den Blick, den K. ausdrücklich umgehen möchte. Erkenntnistheoretisch bleiben hier Fragen offen, die dann aber sein hermeneutisches Differenzkonzept im Ganzen betreffen: Welche Bedeutung haben die jeweiligen Differenzen für die Bestimmung theologischer Wahrheit? Bietet nicht gerade das Konzept des differentiellen Konsenses die Möglichkeit, konfessionelle Interpretationsentscheidungen zu treffen, dass sie den Wahrheitsperspektiven einerseits Raum geben („Hierarchie der Wahrheiten") und andererseits eine grundlegende Gemeinsamkeit im Wahrheitsbezug erlauben?

Auf der skizzierten Basis stellt sich K. im Folgenden den entscheidenden Herausforderungen der Ökumene – immer mit einem genauen Blick auf ihre hermeneutische Anlage. Ausdrücklich thematisiert er sie in einer scharfen Analyse des Faith-and-Order-Papiers „A Treasure in Earthen Vessels" von 1998 (71–98). Eine Erfahrung grundlegender Differenz steht am Anfang der Ökumene. Die sich anschließenden Versuche, den konfessionellen Partner neu und besser zu verstehen, müssen weiterhin Differenzen einschließen, die

[1] E. Jüngel, Amica Exegesis einer römischen Note, in: ZThK.B 10 (1998) 252–279; hier: 258, Anm. 15; zitiert nach Körtner, a. a. O., 15.

sich aus einer letztlich individuellen Rezeptionsleistung im Verstehen ergeben. Neben rezeptionsästhetischen und poststrukturalistischen Anregungen steht hier noch einmal die Hermeneutik Schleiermachers Theoriepate. Die Differenzen im Verstehen führt K. dabei auf eine Semiose eng, die als Zeichendeutung (und Generierung von Zeichen) einen „offenen Prozeß" (93) markiert und in einen christlichen, kirchlichen Pluralismus mündet, weil „auch im christlichen Glauben der Prozeß der Semiose im Prinzip unabschließbar ist." (93) Von daher darf man nicht von einer kirchlichen Einheitsperspektive *ausgehen*, sondern muss im Bewusstsein unausweichlicher Interpretationsdifferenzen ihren Fluchtpunkt im Bild der unsichtbaren Kirche Christi vermitteln. Die darin gegebene Einheit lässt sich nun wiederum nicht in eine institutionelle Sichtbarkeit der einen Kirche überführen, weil sie menschlich nur in Zeichen, also als Raum offener Interpretationsbezüge und -differenzen vorliegt. Stattdessen plädiert K. im Anschluss an Wittgenstein für eine ekklesiologische Aufnahme des grammatischen Modells einer konfessionellen „Familienähnlichkeit" (97). „Um im Bilde Wittgensteins zu sprechen: Es gibt keinen roten Faden, der die Kirchen und die Christen wie eine durchgängige Substanz miteinander verbindet, sei dies nun das dreifach gegliederte Amt, ein Bekenntnistext oder eine bestimmte Liturgie. Was uns verbindet, ist vielmehr ein Prozeß, nämlich das lückenlose Übergreifen der verschiedenen Stränge christlicher Überlieferung, in deren Geschichte es nicht nur Kontinuitäten, sondern auch Diskontinuitäten, Trennungen, Abbrüche und Neuanfänge gibt. Das lückenlose Übergreifen der Fäden aber geschieht einzig durch das Wirken des Heiligen Geistes." (98) Zumindest die erkenntnistheoretische Kriterienfrage stellt sich hier, wenn man das Amt als Ausdruck eines Traditionsgaranten sieht, also gerade auch als hermeneutischen Identitätsmarker im Prozess jener kirchlichen Interpretationsgeschichte, in der sich die Fäden des Anfangs als bis heute belastbare Stränge christlichen Lebens erweisen sollen.

An den damit verbundenen Grundfragen orientieren sich die weiteren Beiträge – von der Bedeutung der Schrift für die Kirche (44–70) über das Problem einer ethisch grundierten konfessionellen Unterscheidungslehre (99–133) bis hin zur Frage nach der episkopalen Kirchenordnung (134–222) und der Bedeutung eines möglichen Einheitsamts für die Kirche (223–246) – mit einem besonderen Akzent auf der Bedeutung des Priestertums aller Gläubigen und der unsichtbaren Kirche, beides ekklesiologische Leitfäden dieses Bandes. K. sieht dabei gerade in der Amtsfrage eine, vielleicht die entscheidende Aporie der Ökumene (217), die sich auch in der Frage nach möglichen Einheitsvorstellungen abbildet (246).

Die neuesten Diskussionen, wie sie die *Bilaterale Arbeitsgruppe der DBK und der Kirchenleitung der VELKD* sowie der *Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen* geführt haben, zwingen vielleicht auch in der Amtsproblematik nicht zu derselben *prinzipiellen* Skepsis. In jedem Fall aber liefert K. in wünschenswerter Klarheit eine ökumenische Differenzhermeneutik, die er hochinformativ aus den reformatorischen Traditionsvoraussetzungen entwickelt. Sein Buch trägt damit noch dort zur Versachlichung bei, wo es gelegentlich Züge einer Streitschrift annimmt. Das Lesevergnügen mindert dieser Umstand nicht – und so ist es ein unbedingter Gewinn, sich (nach den neuesten Auftritten einer ins reinweg Kulturtheoretische rückverwandelnden liberalen Theologie) auf ein wirklich *theologisches* Buch einzulassen, auch wo man ihm ökumenisch nicht immer folgen mag.

Salzburg Gregor Maria Hoff

**Spehr**, Christopher: **Aufklärung und Ökumene.** Reunionsversuche zwischen Katholiken und Protestanten im deutschsprachigen Raum des späteren 18. Jahrhunderts. – Tübingen: Mohr Siebeck 2005. XIX, 484 S. (Beiträge zur historischen Theologie, 132), Ln € 99,00 ISBN: 3–16–148576–9

Zu Recht erinnert Christopher Spehr einleitend zu seiner Monographie über „Aufklärung und Ökumene", mit der er 2003/4 an der Evang.-Theol. Fak. Münster (Betreuer: Albrecht Beutel) promoviert wurde, daran, dass es nicht ausreicht, wenn ökumenische Bemühungen ihr historisches Gedächtnis bis zur Ökumenischen Bewegung des 20. Jh. zurückreichen lassen. Dabei würden die vielfältigen Bemühungen um Reunion – wie Sp. in begrifflicher Abgrenzung von innerprotestantischen Unionen die römisch-katholischen und protestantischen Einigungsbemühungen benennt – seit dem Reformationsjahrhundert selbst übersehen (2). Der Aufklärungsepoche kommt hierin eine besondere Rolle zu, insofern sie aus evangelischer Sicht mehr als zwiespältig für die Ökumene ist: Die Relativierung klassischer Bekenntnispositionen hat zugleich die Offenheit für Anderskonfessionelle gefördert, aber auch der Entwicklung zu einem Neuprotestantismus Bahn gebrochen, der dem römischen Katholizismus in mancher Hinsicht ferner oder fremder ist als der Protestantismus der ersten Jh.e.

Indem Sp. sich den Reunionsversuchen der Zeit zwischen Siebenjährigem Krieg und Französischer Revolution zuwendet, versteht er sich auch als Vertreter einer Kirchengeschichte mit einer „gegenwartsbezogenen Relevanz" (2), die den praktisch-theologischen und systematischen Diskurs befruchten kann und will. Es steht zu hoffen, dass dieses Gesprächsangebot auch angenommen wird, denn in großer Dichte werden hier die Problemkreise, die für das ökumenische Gespräch der Spätaufklärung entscheidend waren, aufgearbeitet und dabei unterschwellige konfessionelle Muster im Herangehen an die ökumenische Frage offengelegt. Sp. geht in vier Abschnitten vor: Zunächst behandelt er einzelne Positionen zur Reunion, dann den Versuch einer reunionistischen Sozietät. Es folgen die reunionistischen Zeitschriften und schließlich die Gegner der Reunion. Damit schließt sich wieder der Bogen zum ersten vorwiegend theologiegeschichtlichen Abschnitt, während die beiden anderen eher in Sozial- und Kommunikationsgeschichte einzuordnen sind. Dieser umsichtige Umgang mit unterschiedlichen Methoden und die souveräne Stoffbeherrschung in der Disposition, in der die sachliche Gliederung zugleich so angelegt ist, dass nicht ein bloßes Nebeneinander entsteht, sondern ein Abschnitt inhaltlich auf dem vorangehenden aufbaut, zeichnet diese glänzende Arbeit ebenso aus wie die gleichmäßige Offenheit in der Behandlung protestantischer und katholischer Autoren als Dialogpartner.

Diese gleichgewichtige Behandlung zeigt sich schon im ersten Paragraphen des ersten Abschnittes, in dem Sp. zur Kennzeichnung der irenischen Stimmung in den 1760er Jahren neben den bekannten Trierer Weihbischof Johann Nikolaus von Hontheim, alias Febronius, den ungleich weniger wirkungsvollen Jenaer Theologen Johann Christoph Köcher mit seinem Entwurf einer „Friedenstheologie" stellt. Dabei hebt Sp. zu Recht hervor, dass der Reunionsgedanke bei Hontheim eher blass und wohl ohne konkrete Erfüllungshoffnung ist (43). Zu einem Hauptvertreter der Neologie kommt Sp. im zweiten Paragraphen mit Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem, der, so Sp. in einer subtilen Unterscheidung, der Reunion „wohlwollend, aber ablehnend" gegenüber gestanden habe (54). Seinen Beitrag zur Reunionsthematik nutzt Sp. zur Darstellung einer Theologie Jerusalems in nuce (68–80). Eine positivere Haltung zur Reunion identifiziert Sp. dann bei dem Bahrdt-Schüler Jakob Heinrich von Gerstenberg. Mit guten Gründen sieht er in dessen „Allgemeinen Gedanken" wie auch in Jerusalems „Von der Kirchenvereinigung" einen Anstoß für den Benediktiner Beda Mayr, sich mit der Reunionsthematik zu befassen (116) und dabei v. a. für eine Beseitigung des Gedankens einer Unfehlbarkeit der römisch-katholischen Kirche zu plädieren: Schon hier wird also aus den Einzelansätzen ein publizistisches Gespräch erkennbar.

Sind schon diese Beobachtungen überaus interessant, so wird es im zweiten großen Abschnitt noch spannender: Sp. beschreibt, wie sich, auch hier anfänglich angestoßen von den Schriften Jerusalems und Gerstenbergs, mit den theologischen Reformgedanken der verbreitete aufklärerische Sozietätsgedanke zu dem Versuch verband, eine Geheimgesellschaft zur Durchführung der Reunion zu gründen. Zu Recht weist Sp. darauf hin, dass die übliche Bezeichnung dieses Plan als „Fuldaer Plan" einen einseitig katholischen Ausgangspunkt suggeriert, und votiert nach den Protagonisten für die Bezeichnung „Piderit-Böhmsches Reunionsprojekt" – womit auch angedeutet ist, dass das Unternehmen in der Projektphase stecken blieb. Der Sache folgend, geht Sp. hier deutlicher als in den anderen Paragraphen über gedrucktes Material, wie den anfänglich geheimen, später dann aber publizierten „Entwurf oder Plan" zur Gründung hinaus und bezieht auch die ungedruckte Korrespondenz mit ein, die von dem Fuldaer Benediktiner Peter Böhm auf katholischer Seite geführt wurde. Für das evangelische Pendant, die Korrespondenz des Kasseler reformierten Theologen Johann Rudolf Anton Piderit, fehlen entsprechende Belege, doch gelingt es Sp. aufgrund einzelner Hinweise in der katholischen Korrespondenz, auch hier eine gewisse Anzahl von ins Auge gefassten potenziellen Mitgliedern zu rekonstruieren und ihre mögliche Haltung zu plausibilisieren. Hier erscheint ganz im Sinne ähnlicher Untersuchungen zur Sozialgeschichte der Aufklärungszeit eine Art reunionistisches Netzwerk in ganz Deutschland.

Der dritte Abschnitt wendet sich dann einem weiteren typischen Medium der Aufklärung zu: den Zeitschriften. Von evangelischer Seite gingen die anonymen „Beyträge zu den neuesten Religions-Vereinigungs-Schrifften", gegründet von dem im Sozietätsprojekt tätigen Piderit, aus, die Sp. als „erste[n] ökumenische Zeitschrift überhaupt" charakterisiert (251). Das katholische Pendant war die von Franz Xaver Huber ebenfalls anonym herausgebrachte Zeitschrift „Religion und Priester". Scharfsichtig analysiert Sp. die unterschiedlichen Modelle von Reunion in beiden Zeitschriften: Während Piderit naheliegenderweise den Gedanken der Sozietät weiter verfolgt, die einen Glaubenskonsens als Grundlage einer Kirchenvereinigung bewirken soll, ist Huber vor dem Hintergrund des Josephinismus nicht nur an einer starken Einflussnahme des Staates auf die Reunion orientiert, sondern geht auch davon aus, dass eine solche Milderung der Ansprüche des Papstamtes denkbar und wünschenswert sei, die es den Protestanten ermögliche, sich dem Papst „mit Freuden und willig" zu „unterwerfen" (Zitat auf S. 306).

Unter dem Titel „Reunionistische Dissonanzen" führt Sp. schließlich im vierten Abschnitt den Augsburger Domprediger Aloys Merz sowie den evangelischen Theologieprofessor und Aufklärungstheologen Johann Salomo Semler (dessen Theologie hier wiederum, wie im Falle Jerusalems, in konziser Kurzform dargestellt wird) und den gleichfalls evangelischen Verleger Friedrich Christoph Nicolai vor, dessen scharfen Antijesuitismus Sp. eindringlich schildert. Während der Jesuit Merz auf der Grundlage, dass Hüterin der christlichen Einheit die katholische Kirche sei (320), jegliche interkonfessionelle Ire-

nik bekämpft, fürchten Semler und Nicolai v. a., dass eine Union nichts anderes bedeuten werde als – wie bei Huber angedeutet – eine Unterstellung unter das Papstamt und damit eine Aufgabe der aufklärerischen Errungenschaften: Was oben als Zwiespältigkeit des Verhältnisses von evangelischer Aufklärung und Ökumene charakterisiert wurde, gewinnt hier geradezu dilemmatische Züge: Eben die denkerische Offenheit, die überhaupt erst die Öffnung zur römisch-katholischen Kirche ermöglichte, wird nun durch eine zu große Annäherung an Rom als gefährdet angesehen.

Das vorliegende Buch lässt sich auf unterschiedliche Weisen gebrauchen: Unter der Hand gibt der Ausweis der zahlreich in Fußnoten verstreuten Biogramme durch das Register die Möglichkeit, es als personenbezogenes Nachschlagewerk zu nutzen. Und in den eigenen Paragraphen und Unterabschnitten kommt es bei einzelnen Vertretern der Aufklärungstheologie zu zum Teil glänzenden Einführungen in deren theologiehistorische Herkunft und Verortung. Das Werk dient aber, weit über personenbezogene Fragestellungen hinaus, auch als Querschnitt zum Verständnis der konfessionsbezogenen Aufklärungsdiskurse in Deutschland im späten 18. Jh. Und nicht zuletzt bietet es eine historische Tiefenbohrung zur Geschichte der Ökumene: Das Resümee skizziert römisch-katholische Reunionsversuche durch die Orientierung an einer „Rückkehr zur Einheit der einzig wahren katholischen Kirche mit ihrem Papstprimat", evangelische hingegen als „paritätische Vereinigung auf der Grundlage eines Konsenses in grundlegenden Lehren ohne Verzicht auf die Bibel als einzige Offenbarungs- und Erkenntnisquelle" (421). Man mag in dieser Zusammenfassung auch die evangelischen Besorgnisse aus dem Zusammenhang des Streites um GE und GÖF zur Rechtfertigungslehre widerhallen hören: Als historisches Urteil ist es materialreich und mit vorzüglicher analytischer Kraft gestützt. Und eben als solches kann es dazu beitragen, die Wahrnehmung der eigenen Ökumenekonzepte ebenso kritisch zu befragen wie die des ökumenischen Partners. Wo dies geschieht, und es ist zu wünschen, dass es geschieht, ist dieses bemerkenswert gelehrte Buch von höchster gegenwärtiger Relevanz.

Jena Volker Leppin

## Liturgiewissenschaft

**Odenthal,** Andreas: **Die *Ordinatio Cultus Divini et Caeremoniarium* des Halberstädter Domes von 1591.** Untersuchungen zur Liturgie eines gemischtkonfessionellen Domkapitels nach Einführung der Reformation, – Münster: Aschendorff 2005. VIII, 318 S. (LQF 93), kt € 44,00 ISBN: 3–402–04073–5

Eine ökumenische Liturgiewissenschaft darf nicht nur angesichts des mitunter stockenden Dialoges zwischen den westlichen Kirchen besondere Relevanz beanspruchen. Die vorliegende Untersuchung ist im doppelten Sinne ökumenisch, insofern „es nicht nur darum geht, aus dem Blickwinkel einer ‚katholischen' Liturgiewissenschaft eine ‚evangelische' Liturgiereform, die des Halberstädter Domes von 1591, zur Kenntnis zu nehmen. Vielmehr ist hier auch das ‚Materialobjekt', die durch die Reform veränderte Liturgie selbst, ‚ökumenisch', da sie von Vertretern beider Konfessionen vollzogen wurde" (1), näherhin „nach Einführung der Reformation im Domstift 1591 bis zu seiner Aufhebung 1810 von Domherren und Vikaren beider Konfessionen" (ebd.). Diese mehr als zweihundertjährige Tradition ökumenischer Feiern ist ein möglicherweise einzigartiges (vgl. 19f), jedenfalls aber äußerst bemerkenswertes Phänomen, das hier freilich nicht nur als Kuriosität vorgestellt wird; vielmehr handelt es sich wohl um die erste umfassende Darstellung einer lutherischen Reform der Offiziumsliturgie.

Das derart in mehrfacher Hinsicht hochinteressante Werk bietet noch mehr, als der Titel verspricht: Einerseits werden den „Untersuchungen zur Liturgie eines gemischtkonfessionellen Domkapitels nach Einführung der Reformation" substantielle Informationen über den liturgiegeschichtlichen Hintergrund vorausgeschickt; andererseits folgt auf die inhaltliche Darstellung ein fast ebenso umfangreicher Editionsteil, der nicht nur die im Titel genannte *Ordinatio Cultus Divini et Caeremoniarium* (§ 8; 171–227, einschließlich *Register der Initien liturgischer Texte*, 214–227), sondern als *Anhänge* (§ 9; 229–280) auch mehrere damit zusammenhängende Quellen wiedergibt: einen *Auszug aus der Rede des Bischofs Heinrich Julius vor dem Halberstädter Domkapitel vom 23. Februar 1591* (§ 9.1; 229–237), mit welcher dieser das Kapitel für die Reformation gewinnen wollte (für eine Analyse vgl. § 3.2; 46–61), die *Gottesdienstordnung und Predigt zur Einführung des evangelischen Dompredigers Dr. Martin Mirus am 21. September 591* (§ 9.2; 238–259), das bereits 1913 publizierte *Formular des Abendmahlsgottesdienstes für den Halberstädter Dom, 1591* (§ 9.3; 260–262) und die *Läuteordnung des Domes von 1591* (§ 9.4; 263–273); es folgt ein synoptischer Überblick über das *Kalendar des Halberstädter Domstiftes* vom Brevier 1515 über die Ordinatio 1591 bis zum Brevier 1792 (§ 9.5; 274–277) und eine *Tabelle über die Psalmenverteilung im alltäglichen Wochen-Offizium* (§ 9.6; 278–280).

Die im Anhang edierten Dokumente werden sämtlich anhand eines einzigen Zeugen wiedergegeben (auch wenn von der Rede Bischof Heinrich Julius' eine zweite Textfassung existiert [vgl. 229] und „eine kritische Edition dringend geboten wäre" [47]; für weitere Publikationen der Predigt des Dompredigers Mirus vgl. 290). Dagegen liegen der Edition der Hauptquelle 3 Fassungen, davon freilich nur 2 vollständige, zugrunde (vgl. 67); diese „stellen wohl Abschriften einer nicht erhaltenen Vorlage dar." (171) Die Edition stellt einen Mischtext her und „rekonstruiert aus den drei Formularen einen sinnvollen Text." (ebd.) Auf eine Übersetzung wird (genauso wie bei anderen verstreuten lateinischen Zitaten) verzichtet. Das ist angesichts des weitestgehend formelhaften Charakters der Quelle und ihrer inhaltlichen Erschließung im Kommentarteil (§ 5; s. u.) verständlich; zu bedauern ist nur, dass sich das ansonsten durchaus griffige Werk damit selbst Grenzen der Rezeption jenseits des unmittelbaren Fachpublikums auferlegt.

Unter den *Prolegomena* (§ 1; 1–26) finden sich nicht nur die üblichen Klärungen zu *Methode und Vorgehensweise* (§ 1.1; 1–5), Überlegungen über *„Gefeierte Ökumene": Die Fragestellung anhand der besonderen Situation des Halberstädter Domstiftes* (§ 1.3; 18–22) und Hinweise *Zur Liturgiegeschichte Halberstadts: Forschungsstand und Postulate* (§ 1.4; 22–26), sondern auch eine relativ ausführliche Abhandlung *Zur Wertung des Offiziums bei Luther* (§ 1.2; 5–18), welche diesen mit zahlreichen diachron referierten Originalzitaten zu Wort kommen lässt und seine ambivalente Haltung zum Stundengebet illustriert.

Im zweiten Schritt werden die *Voraussetzungen: Das Halberstädter Brevier von 1515* (§ 2; 27–40) geklärt, nämlich *Der Brevierdruck des Kardinal* [sic] *Albrecht von Brandenburg von 1515* (§ 2.2; 33–40; bemerkenswert ist ein in Berlin verwahrtes Exemplar, das nach 1684 „auf der Grundlage der ‚Ordinatio Cultus Divini' umgestaltet und mit Randbemerkungen, Streichungen u. ä. versehen wurde" [34] und deshalb eine wichtige Quelle für den systematischen Kommentar darstellt [zu § 5 s. u.]), „der letzte für Halberstadt auszumachende vorreformatorische Druck, der bis zum Neudruck und der Neuausgabe von 1792 benutzt wurde." (35) Dieser wiederum wird ihrerseits vor dem Hintergrund eines quellenorientierten Überblicks über *Das Offizium im späten Mittelalter und die frühen Brevierdrucke bis 1515* (§ 2.1; 27–33) präsentiert. Dabei wird deutlich, dass die Grundlage der reformatorischen Neuordnung in einer konservativen Reform zu suchen ist, da „das Reformbrevier von 1515 solches gesammelt und geordnet hat, was im wesentlichen die Ordnung der Halberstädter Kirche, näherhin des Domstiftes, von jeher war." (39)

Ein dritter Hauptteil schildert *Die Reformation des Domstiftes und seiner Liturgie* (§ 3; 41–72); nach einem Überblick *Zur Geschichte der Reformation in Halberstadt* (§ 3.1; 41–46) werden die Ereignisse des Schlüsseljahres 1591 detailliert dargestellt, wobei der Weg von der programmatischen Rede des Bischofs Heinrich Julius vor dem Domkapitel am 23. Februar (§ 3.2; 46–61; vgl. auch die Teiledition § 9.1) bis zur Implementierung der Neuordnung durch die „Ordinatio Cultus Divini" im Herbst nachgegangen wird (§ 3.2–3.4; 46–69). So entsteht ein differenziertes Bild von den Prinzipien, Kritikpunkten und Postulaten reformatorischer Liturgiereform genauso wie von den Strategien und Schwierigkeiten ihrer Umsetzung (bemerkenswert ist z. B. der tolerante und kluge Umgang des Bischofs mit der katholischen Partei des Domkapitels, der Gewissensfreiheit und Behalt der Benefizien zugestanden werden; vgl. 55); inhaltlich liegt der Schwerpunkt der Darstellung wie im gesamten Werk auf der Frage des Offiziums, das einerseits entsprechend den bekannten Grundsätzen lutherischer Reformation (Schriftgemäßheit, Ablehnung der Werkgerechtigkeit, Reduktion dramatisch-ritueller Elemente, z. B. Streichung aller Prozessionen; vgl. 60f) überarbeitet wurde, andererseits aber im fundamentalen Verständnis – der gemeinsame tägliche Gottesdienst bleibt Existenzprinzip des Domkapitels auch nach der Reformation (vgl. z. B. 59f) – genauso wie in der praktischen Durchführung beachtliche Kontinuität aufweist.

So gilt für die Liturgiesprache im Gottesdienst des Kapitels „schlicht das Traditionsargument: Man ist die lateinische Sprache gewohnt, und deshalb fährt man so fort." (66) Das bleibt auch nach 1792 und damit bis zum Ende der Geschichte der untersuchten Liturgie im Jahr 1810 so (vgl. 77). „Bezüglich der Feierform ist, wie grundsätzlich, von der Beibehaltung des gregorianischen Gesangs anhand der alten Chorbücher auszugehen" (150; vgl. 85–87; 162f u. ö.). Auch die Heiligenverehrung findet grundsätzlich weiterhin statt (vgl. 69 und § 5 passim). Plastizität gewinnt die Schilderung durch den Rückgriff auf teils entlegene Dokumente, z. B. das Tagebuch des vom mehrheitlich protestantischen Domkapitel gewählten katholischen Dechanten nach 1605 (64) oder einen Bericht an das päpstliche Staatssekretariat von 1607 (68f); vgl. auch die im Folgekapitel ausgewerteten Nuntiaturberichte, die u. a. die Mitwirkung eines katholischen Diakons „con habito longo e Cotta" an der lutherischen Messe dokumentieren (74; 160f).

Nach einem Abschnitt über *Die konfessionellen Wirren bis zum Westfälischen Frieden* (§ 3.5; 69–72) einschließlich Rekatholisierung und Neuweihe des Domes im Jahr 1629 im Zuge der Gegenreformation setzt sich der historische Durchgang im vierten Hauptteil *Zum weiteren Schicksal der Domliturgie bis zum Breviarium von 1792* fort (§ 4; 73–78); letzteres stellt die letzte liturgiehistorische Wegmarke vor der Aufhebung des Domkapitels im Jahr 1810 und damit den historischen Endpunkt des Untersuchungsgegenstandes dar.

Die historisch fortschreitenden Kap. werden durch zwei systematische Hauptteile ergänzt: Den mit Abstand umfangreichsten Teil der Studie bildet *Die „Ordinatio cultus divini": Ausgewählte Untersuchungen* (§ 5; 79–151): einerseits eine Erschließung der grundsätzlichen Struktur des neugeordneten

Offiziums (§ 5.2; 81–87), andererseits ein von Tag zu Tag fortschreitender Kommentar zu seinem Proprium sowohl „de tempore" (§ 5.3; 87–107) als auch „de Sanctis" (§ 5.4; 107–149) – letzteres ein besonders interessantes Phänomen in einer nach reformatorischen Prinzipien überarbeiteten Liturgie. *Methodische Vorbemerkungen* (§ 5.1; 79–81) benennen die genauso einfachen wie logischen Schritte des jeweiligen Kommentars: (1.) „Sichtung der Gestalt des Stundengebets im Brevier von 1515 im Vergleich mit der Ordnung des ‚Corpus Antiphonalium Officii'" (2.) „die Änderungen der Ordinatio und die hierauf basierenden handschriftlichen Einträge im Berliner Exemplar des Breviers von 1515" (3.) „die Änderungen des Brevierdruckes von 1792".

Die abschließend (§ 5.5; 149–151) resümierten Ergebnisse können hier nicht im Detail referiert werden; es ist bemerkenswert, dass sich im Proprium de tempore in der 1591 kodifizierten und dann offenbar 200 Jahre lang geübten Form nur „wenig inhaltliche Änderungen" finden (150); wo dies doch der Fall ist, wurde die überkommene Liturgie mitunter freilich ihres Herzstücks beraubt: das gilt nicht nur generell für die Messe im Hohen Chor, sondern auch für die Hauptgottesdienste der Hohen Woche, von denen anzunehmen ist, „daß alle diese Riten nun beseitigt worden sind. Beachtlich ist indes, dass die zugehörigen Gesänge sich zum Teil erhalten haben, und zwar nun als Teil der Stundenliturgie." (95) „Theologische Änderungen finden sich hauptsächlich im Proprium de Sanctis. Antiphonen wie Orationen werden purgiert, letztere häufig durch Sonntagsorationen ersetzt, v. a. in der Österlichen Zeit." (150) Da die Kürzung von 1792 – u. a. Streichung sämtlicher Nocturnen und Laudes bis auf ganz wenige Tage – auf eine entsprechende Neuordnung der verbleibenden Stücke verzichtete, blieb in der letzten Phase allerdings nur ein Torso der durch die Reformation in weiten Teilen intakt gelassenen Tradition übrig.

Ein kürzerer systematischer Hauptteil erörtert *Die Feier des Abendmahls: Zur „missa" des Domkapitels* (§ 6; 153–164) vom Schicksalsjahr 1591, aus dem eine eigene Ordnung erhalten ist, welche das Gesamtbild der Halberstädter Liturgie abrundet, bis zum erwähnten Breviarium von 1792. Grundsätzlich „bewegt sich die Reform der Kapitelsmesse in eine Abendmahlsliturgie nach dem Messtyp in gut lutherischen Bahnen. [...] Die katholische Minderheit nutzte fortan mindestens zwei Kapellen am Kreuzgang zur Feier der katholischen Messe." (156) An der reformierten Ordnung ist einerseits die Beibehaltung der überlieferten gregorianischen Gesangsstücke des Wortgottesdienstes zu erwähnen (offenbar einschließlich regelmäßig alternatim gesungener Sequenzen; vgl. 157 und 260f: „das Alleluia, wan das gesungen ist, darnach schlecht der Organist, den sequens, Respondiret der Chor mitt der Orgell einen Vers. vmb den andern [...]"). Andererseits legen verschiedene Hinweise den Schluss nahe, „auch beim Abendmahlsteil der evangelischen Messe sei die katholische Minorität des Kapitels zugegen gewesen, unbeschadet ihrer eigenen Messe in einer Kapelle des Kreuzgangs und unbeschadet der Tatsache, daß man am evangelischen Abendmahl nicht teilnahm." (161) Die Formulierung von *Zusammenfassung und Ergebnis* (§ 7; 165–169) rundet die inhaltliche Darstellung ab; es folgt der oben erwähnte Editionsteil (§ 8f).

Die fleißige und gründliche, dabei durchaus spannend zu lesende, durch ein Register (Sachen und historische Namen, aber keine Stellen und moderne Autoren) erschlossene Arbeit beschreibt nicht nur ein singuläres ökumenisches Phänomen, sondern stellt paradigmatisch eine evangelische Offiziumsreform dar, die durch bemerkenswerte „Traditionsstärke" (167) gekennzeichnet ist. Überhaupt widmet sich die Studie einer jedenfalls katholischerseits häufig vernachlässigten Periode der Liturgiegeschichte; dass immer wieder Postulate weiterer Forschung formuliert werden (besonders lohnend wäre sicher die wiederholt angemahnte Aufarbeitung der Halberstädter Antiphonare), liegt am Charakter einer Untersuchung, die in teilweise kaum erforschtes Terrain vorstößt und dabei bemerkenswerte Ergebnisse zutage fördert: „Hier liegt ein gelebtes Zeugnis der gemeinsamen Tradition der Christenheit vor, das insofern von größter Bedeutung ist, als es aus gemeinsamen Wurzeln wuchs und vieles bewahrte, was die Kultur und Frömmigkeit des Mittelalters an Schätzen hervorgebracht hat." (168)

Rom Harald Buchinger

**Richter**, Olaf: **Anamnesis-Mimesis-Epiklesis.** Der Gottesdienst als Ort religiöser Bildung, – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2005. 371 S. (Arbeiten zur praktischen Theologie, 28), kt € 38,00 ISBN: 3–374–02317–7

Nicht erst seit der vielfach diagnostizierten Wiederkehr der Religion in unserer Gegenwart rückt die Frage nach der religiösen Bildung wieder auf die Agenda. So sehr gegenwärtig mit der Tatsache eines dauerhaften religiösen und kulturellen Pluralismus gerechnet werden muss, so wenig darf die Begegnung mit religiösen Strömungen und spirituellen Optionen mit einem indifferenten Pluralismus verwechselt werden. Grenzziehungen sind dabei nicht nur notwendig, sondern auch geboten. Man wird wahrscheinlich nicht fehlgehen in dem Urteil, dass manche Indifferenz in der Bewertung der Religion für kulturelle Prozesse der Gegenwart einer fehlenden religiösen Bildung geschuldet sein dürfte. Insofern ist hier bereits angedeutet, dass religiöse Bildung sowohl um der eigenen religiösen Beheimatung willen unerlässlich ist, als auch zu den Grundvoraussetzungen eines fruchtbaren Dialoges an den Brennpunkten des gesellschaftlichen Zusammenlebens gehört. So muss sich eine christliche Perspektive im Konzert der religiösen Kräfte der Frage stellen, mit welchem Selbstverständnis sie sich an öffentlichen Debatten beteiligt und welche Eckpunkte ihrer Identität sie impulsgebend einbringen kann.

In ihrer identitätsstiftenden Kraft hat die religiöse Bildung auch innerkirchlich ihren Ort und ihre wesentliche Funktion. In das Thema der religiösen Bildung im Bereich des kirchlichen Handelns stößt die Studie Olaf Richters aus praktisch-theologischer Sicht vor. Sie verdient in ihrer fundierten Darstellung höchste Aufmerksamkeit. Der Vf. widmet sich in seiner flüssig geschriebenen und klar gegliederten Diss. (2004, Evang. Fak. der Univ. Leipzig) der religiösen Bildung im Hinblick auf den Gottesdienst. Es zeugt von theologischer Kreativität, dass der Vf. sich mit einer überraschend neuen Perspektive dem Kerngeschehen des Glaubens nähert. Er geht der Frage nach, „ob und inwiefern der Gottesdienst auch ein Ort religiöser Elementarbildung ist und sein kann" (7). Seine Fragestellung zielt dabei in eine praktisch-theologische Richtung. Er erhofft sich von der Untersuchung „entscheidende Wegweisung für die Zukunft kirchlichen Handelns" (7). Durchweg arbeitet der Vf. ökumenisch; so greift er etwa mit großer Selbstverständlichkeit auf katholische Diskussionslinien zur liturgischen Bildung zurück. Gleichzeitig kommen auch neuere kulturwissenschaftliche Frageansätze zur Sprache, die er gewinnbringend für eine bildungstheoretische Erschließung des Gottesdienstes einzubringen vermag. Besonders zu würdigen ist hier sein Seitenblick auf die von Jan und Aleida Assmann fortgeführte Vertiefung der Kategorie des kulturellen Gedächtnisses. Am Schluss münden die Untersuchungen in Form von vier perspektivenreichen Desideraten in praktisch-theologische Konsequenzen zur Förderung der religiösen Bildung durch die Feier des Gottesdienstes.

Vier Abschnitte gliedern den übersichtlich angeordneten Gedankengang. „Wissenschaftstheoretische und methodische Vorüberlegungen" (17–71) legen den Grundstein der nachfolgenden theologischen Analyse. Hier beweist der Vf. eine gute Kenntnis der Schwierigkeiten und wissenschaftstheoretischen Diskussionen um eine Verortung und Methode innerhalb der katholischen und der evangelischen Liturgiewissenschaft / Liturgik. Klar wendet er sich gegen eine einseitige Einordnung der Liturgiewissenschaft als praktische, historische oder systematische Disziplin, um sich dann selbst methodisch zu positionieren: „Als Erkenntnisvorgang oszilliert auch die Liturgik zwischen erstens der Wahrnehmung des Vorfindlichen, zweitens der theoretischen Betrachtung, Reflexion und Beurteilung und drittens der Handlung, wobei die drei Tätigkeiten stets ineinander greifen und keineswegs als strenges Nacheinander gedacht werden dürfen" (29f.). Kurz, aber im Rahmen der Studie einsichtig, kommen dann der Bildungsbegriff und moderne Bildungstheorien auf den Prüfstand. Ohne sich in pädagogische Details zu verlieren, definiert der Vf. für die religiöse Bildung: „Bildung umfasst erstens den selbst- und interaktiven Versuch der Klärung von Lebensfragen [...], zweitens die Theorie und Praxis der Selbst- und Fremdmotivation zu jenem Handeln, das sich aus dieser Klärung ergibt, sowie drittens auch den sich daraus intentional ergebenden Handlungs- bzw. Unterlassungsvorgang selbst. Religiöse Bildung will in diesen Such-, Klärungs-, und Handlungsprozess das Angebot des christlichen Glaubens einbringen" (33). Ausführlich skizziert der Vf. dann die derzeitigen Diskussionslinien um das Verhältnis von Liturgie und Bildung in der katholischen wie in der evangelischen Theologie. Als katholischer Rez. nimmt man gern zur Kenntnis, dass die Skizze der katholischen Seite am Postulat der liturgischen Bildung aus der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils anknüpft und von hier aus (nicht unkritisch) den Bogen schlägt über die wichtigsten Ansätze: die einen, die zunächst die Herausforderung nur im Ausbildungsbereich des Personals ausmachen; andere, die Glaubensvermittlung durch Liturgie gegeben sehen; wieder andere, die die Symbolfähigkeit des Menschen als Anknüpfungspunkt jeder liturgischen Bildung herausarbeiten und schließlich solche, welche die mystagogische Dimension der Liturgie aufgreifen. Evangelischerseits dominieren humanwissenschaftliche Zugänge, die religionspädagogische Fragestellungen betonen und schwerpunktmäßig liturgische Kompetenzen betreffen. Auch wenn in dieser Übersicht fachlich keine neuen Erkenntnisse gebracht und nur bekannte Positionen referiert werden, vermag der Autor überzeugend aufzuweisen, dass in der Tat die Kategorie der Bildung keine dem Gottesdienst fremde ist, sondern zu seinen Konstitutiva gehört.

Diese Grundlegung zielt in Teil II auf eine „Theologische und liturgietheoretische Vertiefung" anhand der Beispiele Romano Guardini und Wilhelm Stählin (73–144). Bei der Durchsicht der wichtigsten Werke der beiden Autoren kommt der Vf. zu reizvollen Erträgen, die bildungstheoretische Kategorien mit pastoralliturgischen Bestandsaufnahmen und Kernfragen vernetzt. Zu Recht stellt der Vf. fest: „Die Liturgie hat keinen pädagogischen, sondern eher einen zweckfrei-spielerischen Charakter" (141). Gleichwohl enthält die Liturgie den Anknüpfungspunkt dafür, „die Bedenken des individuellen Urteilens und Empfindens zurückzustellen und die durch die Liturgie vermittelten Tatsachen als Setzungen zu akzeptieren" (141). Sehr überzeugend erarbeitet der Vf. diese Spannung zwischen der Vergegenwärtigung des Heilsgeschehens in Jesus Christus, das sich allen Einfügungen in die Koordinaten des Zwecks entzieht, und gleichzeitiger Öffnung eines religiösen Bildungsraumes, der den Einzelnen in

die Auseinandersetzung mit diesem Heilsgeschehen hineinführt: „Durch die Vergegenwärtigung des religiösen Gedächtnisses werden die Teilnehmer in ein ‚Urbild' hineingenommen, mit dem sie sich auseinandersetzen müssen, sich vielleicht reiben werden, aber sich auch orientieren und letztlich formen können" (144).

Ausgehend von dieser These kommen nun in Teil III die drei Kernbegriffe der Studie in den Blick: „Anamnesis-Mimesis-Epiklesis: Grundkategorien einer Bildungstheorie des Gottesdienstes" (145–280). Mittels einer fundierten, aber nicht unkritischen Relecture der Mysterientheologie Odo Casels führt der Vf. den Begriff der Anamnesis als zentrale liturgietheologische Kategorie ein. Dieser Rückgriff erweist sich im Folgenden als ertragreich: Auch wenn Casel die Bildung im Kontext des Gottesdienstes nicht eigens thematisiert, so ermöglicht seine Lesart des Mysteriums in der Liturgie eine bemerkenswerte bildungstheoretische Deutung: „Die Teilnehmer an der Feier des Gottesdienstes sind nicht nur Rezipienten, sondern Mitspieler in einem *anamnetischen Kultdrama* [...] Vor-Bild oder besser Ur-Bild ist das Heilsgeschehen in Christus [...] Ein Vor-Bild gewährt Bildung – allerdings nicht automatisch: Die Teilnehmer sind angeregt zur *Mimesis* (Nachahmung oder besser ‚Mit-Ahmung') dieses Geschehens. Eine solche Mit-Ahmung bleibt niemals ohne Folgen, sie hinterlässt Spuren, sie prägt und bildet" (182). Bei aller Zentralstellung und bei aller Würdigung der grundlegenden Impulse Casels bleibt dessen Entwurf in biblischer Hinsicht, gerade das Alte Testament betreffend, ergänzungsbedürftig. Was bei Casel als Entfaltung der Anamnesis anklingt, findet bereits in der Theologie des Gedächtnisses im Alten Testament seine viel älteren Wurzeln, die der Vf. ausführlich analysiert (183–200). Mit seinem Seitenblick auf philosophische und schließlich die neueren kulturwissenschaftlichen Diskussionen zum Gedächtnis greift der Vf. über die Grenzen innertheologischen Denkens weit hinaus. Hier spitzt er die Deutung des Gottesdienstes als ein Medium des kulturellen Gedächtnisses zu, wenn er dem Geschehen eine identitätsstiftende, deutende, verbindliche, objektivierende und organisierende Kraft zuschreibt; für die weitere Liturgieforschung eine interessante Perspektive, die zu vertiefen es sich an anderer Stelle lohnen würde.

Ein begriffsgeschichtlicher Abriss informiert über Herkunft und Bedeutungsnuancen der Mimesis von der Antike bis in die Gegenwart (221–229); es schließen sich Erläuterungen über die Ausdeutung des Begriffes in den Entwürfen René Girards und Samuel Laeuchlis an (230–238). Dieser weite Rückgriff auf wenigen Seiten mag gewagt erscheinen und muss zwangsläufig eklektisch sein. So bleibt leider Hans-Urs von Balthasar unerwähnt.

Für seinen bildungstheoretischen Kontext setzt der Vf. nun die Kategorien Mimesis und Anamnesis in ein wechselseitig nicht nur ineinandergreifendes, sondern sich v. a. wechselseitig ermöglichendes Verhältnis: „Vielmehr ist die mimetische Mitahmung und Aneignung die zwingende Voraussetzung, um den Prozess der vergegenwärtigenden und zukunftseröffnenden Erinnerung in Gang und in Wirkung zu setzen" (239).

Schließlich führt der Vf. noch die Epiklese als gottesdienstlichen Grundakt mit ein: „Der anamnetisch-mimetische Prozess ist kein bloß intraphysischer Akt der erinnernden oder antizipierenden Phantasie, er ist auch nicht nur reines Hören des Gotteswortes, sondern er ist das durch Mitahmung bewirkte ganzheitliche Eintreten in eine Beziehung zu Gott durch Anrufung seines Namens" (267). Den bildungstheoretischen Wert sieht der Vf. darin, dass die Epiklese gewährleistet, dass es sich bei der liturgischen Bildung um eine spirituell grundierte Bildung handelt.

Der letzte Abschnitt „Die Förderung der religiösen Bildung im Gottesdienst" bündelt die Ergebnisse und zieht reizvolle „praktisch-theologische Konsequenzen" (281–348). Leider sind die gewählten Beispiele, Eröffnungs- und Verkündigungsteil des Gottesdienstes, nur knapp umrissen, mit denen schließlich ein Kernergebnis der Studie illustriert wird: „Im lebendigen Vollzug und in der adäquaten liturgischen Gestaltung ereignet sich stets zugleich so etwas wie eine Fundamental-Mystagogie" (289). In dankenswerter Klarheit benennt der Vf. schließlich vier Desiderate für die liturgische Praxis, welche die erarbeitete Bildungsdimension des Gottesdienstes aufgreifen und praktisch fruchtbar machen: Erstens plädiert er für eine gezielte Förderung in der Erschließung des anamnetisch-mimentisch-epikletischen Wesens der Liturgie. Weil Raum und Bildlichkeit nicht nur Marginalien des Gottesdienstes sind, fordert er zweitens eine intensivere Erschließung und Einbeziehung dieser Grunddimensionen. Drittens benötigt die Gestalt des Gottesdienstes ein gestärktes Bewusstsein für ihren spielerisch-dramatischen Charakter. Mimesis kann auch die Gestalt der Stille und der Meditation annehmen – diesem Element muss viertens Raum gegeben werden.

Vermögen diese Desiderate auch in der Theorie zu bestechen, so ist man als Leser geneigt, sich ihre Durchführung an einem Beispiel erklären zu lassen. Die pastoralliturgischen Konsequenzen illustriert der Vf. denn auch anhand der Beispiele Prozession, Predigt und Abendmahl. Allerdings geht diese Erörterung in ihrer Kürze über einige Skizzen nicht hinaus, was Differenzierungen gar nicht mehr zulässt.

Fazit: Das Buch ist herausragendes Beispiel für eine Vernetzung von Bildungstheorie und Gottesdienst. An keiner Stelle verfällt der Vf. dem Versuch, die Feier des Glaubens als pädagogisches Geschehen für die religiöse Bildung zu instrumentalisieren. Es gelingt ihm, in überzeugender Weise darzulegen, dass der Gottesdienst allein schon in seinen theologischen Implikationen bildend wirkt: „Religiöse Bildung [...] ereignet sich *in, mit und unter* dem von der *Anamnesis, Mimesis* und *Epiklesis* geprägten Feiergeschehen" (347).

Für Verwunderung hat beim Rez. die Fußnote 154 auf S. 104 gesorgt, in der der Vf. feststellt, in den katholisch-volkskirchlichen Regionen Bayerns sei eine Abkehr von der Äußerlichkeit und eine Hinwendung zu innerer religiöser Vertiefung vonnöten. Woher bezieht der Vf. die Grundlage für ein solches Urteil? Dass sich in der ansonsten niveauvollen Studie eine solche (polemische?) Äußerung ohne jede empirisch belegbare Begründung und Differenzierung findet, widerspricht ihrem wissenschaftlichen und ökumenischen Anspruch. Das Deutsche Liturgische Institut in Trier hat dem Vf. für seine Arbeit im Jahr 2006 den Balthasar-Fischer-Preis zugesprochen.

Erfurt Stefan Böntert

**Umbach,** Helmut: **Heilige Räume – Pforten des Himmels.** Vom Umgang der Protestanten mit ihren Kirchen. – Göttingen: V&R unipress 2005. 380 S., 33 Abb., pb € 49,90 ISBN: 3–89971–240–4

Wer heute in Deutschland eingeladen wird, etwas zum Thema Kirchenbau zu sagen oder schreiben, muss das fast ausnahmslos begründet mit einschneidenden Sparbeschlüssen in Landeskirchen und Diözesen und fast täglichen Meldungen über Schließungen, Umwidmungen oder gar Abriss von Gotteshäusern. Auf der anderen Seite nehmen die Besucherströme nicht nur in der Dresdner Frauenkirche beständig zu, plädieren bekennende Agnostiker in Talkshows eindringlich für offene Kirchen und kämpfen Vertreter verschiedenster Fachgebiete für den Erhalt alter und moderner Kirchen als Kulturgüter. Dringend gebraucht werden in dieser Situation fundierte theologische Überlegungen, um über das Wohl oder Wehe unserer Kirchen wenigstens nicht ausschließlich wirtschaftliche oder denkmalpflegerische Kriterien entscheiden zu lassen. Ein solcher Entwurf liegt uns in Umbachs Werk vor. Darin publiziert der Vf., Dekan im evangelischen Kirchenkreis Fritzlar und Privatdozent im Fachbereich Erziehungswissenschaften der Univ. Kassel, seine überarbeitete Habil.schrift.

Den für einen evangelischen Autor zumindest überraschenden Titel des Werkes erklärt dieser direkt zu Beginn: Anstoß zu seinem Buch war vor vielen Jahren die Beschäftigung mit Rudolf Ottos Klassiker „Das Heilige" (5), was zusammen mit der heute fast als Gemeinplatz geführten Rede von der „Wiederkehr der Religion" zu dieser Arbeit führte.

Sehr klar und pointiert entwirft der Vf. zunächst „Problemanzeige und Fragestellung" (19–26).

Danach gliedert sich der Hauptteil des Werkes in sieben Abschnitte, wobei jeder Abschnitt – dem akademischen Lehrenden sei Dank – eine prägnante Zusammenfassung bietet. Das erste Kap. (29–60) entfaltet den phänomenologischen Ansatz der Arbeit; im zweiten Teil (61–94) schildert der Vf. „Die Wiederentdeckung des Heiligen" anhand alttestamentlicher Belegstellen und neuerer Entwürfe zur (Volks-)Religiosität, während der dritte Teil (95–132) anhand der einschlägigen neutestamentlichen Perikopen „Die Heiligen in Christus" entwickelt. Mittels wichtiger schriftlicher Quellen und einiger bedeutender Bauten (Corvey, Aachen, Lippoldsberg) entwirft der Vf. im vierten Kap. (133–200) sein Bild „Wurzeln und Wege zu mittelalterlicher Heiligkeit"; hier sucht er immer neu Antworten auf seine immer wieder gestellte und modifizierte Frage: „Wie kommt der Himmel zur Erde? Wie kommen Menschen in Kontakt zur Macht des Heiligen (155)? In seiner Knappheit hilfreich und erhellend, für den vorgestellten phänomenologischen Ansatz aber doch überraschend, bündelt der fünfte Teil (201–226) Martin Luthers Äußerungen zum Kirchbau. Das sechste Kap. (227–294) über die Geschichte des protestantischen Kirchbaus vom 16. Jh. bis heute bezeichnet der Vf. selbst als „Architekturgeschichte als Phänomenologischer Grundkurs"; hier findet der Leser wichtige Typen und Einzelbeispiele protestantischen Kirchenbaus ebenso wie wesentliche Kirchbautheorien und offizielle Empfehlungen und Programme. Das angesichts der Eingangsfragen vielleicht interessanteste siebte und Schlusskapitel über „Religiöses Leben zwischen Feier und Pädagogik" (295–340) entwickelt in der Diskussion mit anderen protestantischen Theologen Elemente einer eigenen Kirchbautheorie.

Der Schlussteil (341–358) verdichtet noch einmal die Ergebnisse der sieben Kap. und illustriert den Ansatz des Vf.s anhand eines kleinen real existierenden Raumprojektes, der Einrichtung der Kapelle in einem evangelischen Freizeitheim.

Ein übersichtliches Literaturverzeichnis beschließt das opulente Werk.

Zu Beginn zeichnet der Vf. zunächst ein eher resigniertes Bild heute real existierender protestantischer Kirchen als „Mischung aus Tradition und resigniertem Aufbruch" (22). Er findet „im Inneren protestantischer Kirchen oft ein Sammelsurium von Gegenständen und Raumstimmungen, die es jedenfalls sehr schwer erscheinen lassen, diese Orte als ‚Heiligtum' oder ‚Haus Gottes' zu bezeichnen. Oder soll dies gar nicht sein?" (22) Letzteres ist in der Tat die entscheidende Frage an die „Kirche des Wortes", der Horst Schwebel 1994 ins Stammbuch schrieb, „daß es keine Theologie des heiligen Raumes geben kann, weil der Raum im Unterschied zu Wort und Sakrament kein Medium der Heilsvermittlung ist. Der Raum verhält sich zur Gottesbegegnung neutral." (23) Mit dieser Problemanzeige gewinnt der Vf. die Aufmerksamkeit des Lesers: Wie

verhält sich Schwebels steil formuliertes Diktum protestanischer Theologie zum dezidiert phänomenologischen Ansatz des Vf.s, der durch seinen für Protestanten sicher provozierenden Buchtitel und mit Verweisen auf den Publikumsmagneten Dresdner Frauenkirche (24f.) und zahlreiche Bezüge auf den Soziologen H.-G. Soeffner deutlich andere Akzente setzt?

Nach gründlichen exegetischen und historischen Darlegungen vermitteln besonders das sechste und siebte Kap. hierzu aufschlussreiche Antworten: Grundordnung und Einrichtung von Schlosskapellen (im Vergleich zu mittelalterlichen Herrschaftsbauten) und Pfarrkirchen (mit ihren theologisch und praktisch motivierten originellen Grundrissen) erschließen diese als originär protestantische Raumtypen.

„Gott ist heilig. Gott bleibt der Welt zugewandt." Wie ein Ostinato wiederholt der Vf. immer wieder diesen seinen Grund-Satz und führt ihn am Beginn des siebten, letzten Kap.s fort: „Deshalb kann er gesucht und im Gebet angesprochen werden." (295) Die entscheidende Frage schließt sich an: „Ist der ‚heilige Raum' als gebauter Kirchenraum nur ‚äußerer Rahmen des Gottesdienstes' [Chr. Grethlein]? Oder ist er ein integratives Element eines Gesamtgeschehens, Teil der ‚Kunst, Gott zu feiern' (Volp)?" (300)

Der Vf. entwickelt seine Antwort vor der Folie neuerer kirchbautheoretischer und -pädagogischer Ansätze von Raschzok, Volp, Josuttis, Mertin, Foucault und – eher kritisch – Schwebel und Grethlein u. a. Schließlich formuliert er im Selbstzitat sein Ergebnis: „Wenn Menschen den Machtbereich Gottes im Raumtraum erfahren und ihre Erfahrung im Traumraum liturgisch, architektonisch und künstlerisch gestalten, werden Kirchenräume als gebaute Liturgie und räumlich gestaltetes Gebet wahrgenommen." (344)

Als deutliche Annäherung an die altkirchliche Ökumene erfährt der Rez. auch die Aussage, es „scheint doch wieder möglich zu sein, von heiligen und profanen Räumen zu sprechen, ohne eine ontologisch verstandene ‚Heiligkeit' den gegenwärtigen Kirchen einfach überzustülpen". (313) Aus katholischer Perspektive würden wir bestätigen: Gott braucht – theologisch – keine exklusiven heiligen Räume, aber uns Menschen können ausdrücklich von ihm kündende Räume im Glauben helfen (oder diesen bei schlechter Gestalt auch hindern). Hier wäre ein Ansatzpunkt für einen weitergehenden ökumenischen Diskurs zu den theologischen und anthropologischen Grundlagen des Kirchenraumes, bei dem die Einbeziehung der semiotischen Perspektive katholischer Liturgiewissenschaft hilfreich sein dürfte. Hierzu eine kleine Bitte „aus der Ökumene": Es ist in einem Werk zum evangelischen Kirchbau legitim, sich auf Quellen und Literatur evangelischer Herkunft zu beschränken; wenn der Vf. allerdings als einzige „Quelle" der katholischen Perspektive das – fraglos verdienstvolle – Werk Joseph Brauns von 1924 über den christlichen Altar ausführlich zitiert, sollte er auch in einem historischen Abschnitt das missverständliche Präsens vermeiden: „Hat der Altar einen ‚sakramentalen' Charakter, wie die katholische Lehre behauptet?" (192).

Insgesamt verdient das vorliegende Werk breite Beachtung durch Wissenschaft und Pastoral. Es ist ihm v. a. zu wünschen, dass seine Erkenntnisse und Anfragen in der eigenen evangelischen Kirche rezipiert und praktisch umgesetzt werden wie etwa in der Aktion „Offene Kirche" – zum Nutzen von Christen und aller an Kirchen Interessierten in unserer Gesellschaft.

Münster Stefan Rau

## Christliche Sozialethik

**Christliche Sozialethik.** Ein Lehrbuch, Band 2: Konkretionen, hg. v. Marianne Heimbach-Steins. – Regensburg: Friedrich Pustet 2005. 320 S., geb. € 29,90 ISBN: 3–7917–1924–6

Mit dem zweiten Bd liegen nun auch die „Konkretionen" des von Marianne Heimbach-Steins herausgegebenen neuen Lehrbuchs der christlichen Sozialethik vor, mit dem die Hg.in und neun weitere (bis auf eine Ausnahme) an Bayerischen Hochschulen tätige Wissenschaftler laut Werbung ein neues Konzept verfolgen, insofern die Bände „fachlich innovativ und didaktisch gestaltet" seien (319). Keinesfalls wolle man die im ersten Bd entwickelten allgemeinen Grundsätze einfach auf besondere Situationen anwenden. Vielmehr gäben sich ethische Herausforderung „erst als Ergebnis von Deutungsvorgängen zu erkennen. Abstrakte Begriffe wie *Person, Freiheit, soziale Gerechtigkeit, Verantwortung für die Schöpfung* [...] setzen ein bestimmtes Menschenbild, eine Weltanschauung voraus; sie repräsentieren ein System normativer Ansprüche, das argumentativ begründet werden muss und als Antwort auf die Deutung herausfordernder sittlicher Erfahrungen gelesen werden kann." (10) Das „diskursive und dialogische Konzept des ersten Bandes" setze der zweite Bd fort, ergänzt um den ‚roten Faden' einer „gemeinsamen Leitfrage", wodurch wesentlich mitbestimmt werde, „welche Themen als ethisch zentral identitfiziert werden und wie wir uns diesen Untersuchungsgegenständen nähern: Durch das Thema zieht sich der Gedanke der *Beteiligung / Partizipation* als ein *heuristischer Leitfaden*, von dem her problemorientiert auf einzelne Themen zugegangen werden kann." (11) Das beworbene innovative didaktische Konzept entspricht auch über den diskursiven Charakter hinaus weitgehend jenem des ersten Bdes, d. h. es gibt Leitfragen am Anfang der Kap. und Merksätze am Ende der einzelnen Abschnitte; beides hat sich im ersten Bd bewährt. Ein Verweissystem schließt auch Hinweise auf den ersten Bd mit ein. Auf Graphiken und Tabellen hat man dagegen, wie im ersten Bd, ebenso verzichtet wie auf Personen- und Sach- bzw. Stichwortregister, auf vollständige Literaturverzeichnisse am Ende der einzelnen Kap. sowie auf ein zusammenfassendes Literaturverzeichnis am Ende der Einzelbände oder des Lehrbuchs. Dem Anspruch nach bearbeitet jedes Kap. „vier Aspekte des jeweiligen Themas: Problemaufriss, Theorieangebote seitens der relevanten Bezugswissenschaften, sozialethischer Entwurf, ausgewählte(s) Beispiel(e)." (15)

*Gerhard Drösser* beginnt seine Ausführungen zu ‚demokratischer Verantwortung und politischer Partizipation' mit Aspekten der „Freiheit als Prinzip der Moderne", die sich zunächst als negative Freiheit realisiere, allerdings ökonomischer und politischer Institutionalisierung bedürfe. Mit dieser Institutionalisierung der Freiheit seien nun eine ganze Reihe von Überlegungen verbunden, die sich in der politischen Philosphie der Neuzeit auch niedergeschlagen hätten. Der Mensch partizipiere – das sei ein „anthropologisches Essentiale", liege also im Wesen des Menschen – an seiner sozialen Umwelt; hier nehme er eine Rolle ein, die in modernen Gesellschaften zunehmend nicht mehr festgelegt sei, wie es in Feudalgesellschaften sehr weitgehend noch der Fall gewesen sei. In der Moderne sei Gleichheit gewissermaßen zum politisch-philosophischen Programm avanciert, freilich erst als Ergebnis langwieriger historischer Prozesse – und auch zunächst nur in formaler Hinsicht, denn in konkret-praktischer Hinsicht ist das Projekt der Gleichheit längst noch nicht abgeschlossen. Bestimmend für die Entwicklung moderner Gesellschaften sei einerseits die Ökonomie gewesen, in dem die Rolle des Menschen jene des *bourgeois* (gewesen) sei (22–25), und andererseits die Politik (in einem weiten Sinn), in der die Rolle des Menschen jene des *citoyen* (gewesen) sei (25–29). Parlamentarische bzw. repräsentative Demokratien hätten sich schließlich als geeignete Möglichkeit erwiesen, die republikanische Idee einer wohlgeordneten Gesellschaft in rechtsstaatlicher Form zu etablieren, mit den Institutionen der politischen Auseinandersetzung, der bürgerlichen Öffentlichkeit, des Wahlrechtes etc. Mit zunehmender funktionaler Ausdifferenzierung sei Politik zum Subsystem in der Gesellschaft geworden und habe sich als solches stabilisiert (29–33). Signifikant sei darüber hinaus die Herausbildung von Nationalstaaten gewesen, wobei Droesser den Nationalstaats-Typus einer geschlossenen Gesellschaft vom Nationalstaats-Typus einer offenen Gesellschaft unterscheidet, näherhin die Idee der Nation als „Medium einer offenen Gesellschaft" entwickelt (45–48).

Dass ein Schwerpunkt des Bdes auf dem Gesichtspunkt der *Bildung* liegt, wird bereits im Vorwort deutlich und entspricht der Hervorhebung des Aspekts der *Beteiligung* als ‚roter Faden': Bildung nämlich gilt *Marianne Heimbach-Steins* in ihrem Beitrag zu „Bildung und Chancengleichheit" (50–81) als „Schlüssel zur Beteiligung" (50). Nach einer Skizze des Problems differenziert Heimbach-Steins zunächst den Bildungsbegriff, der bereits in der Alltagssprache sowohl den Lernprozess als auch dessen Ergebnis beschreibe. Damit übersteige der Begriff ein enges Verständnis im Sinne (der Aneignung) von ‚Wissen' oder ‚technischen Fertigkeiten' hin zu einer bestimmten Art, „die eigene Lebenswelt zu deuten und zu gestalten, eine[m] Stil des sozialen Umgangs, eine[r] Lebenskultur". Während man meist an bestimmte Lernprozesse und Institutionen denke, wenn man von Bildung spreche (intentionale Bildung), gebe es darüber hinaus auch ein nicht unmittelbar intendiertes Lernen durch Begegnungen und Erfahrungen, etwa in der Familie oder in anderen privaten Kontexten (nicht-intentionale Bildung). Jeder Bildungsbegriff setze sich aus wenigstens drei (je nach Bildungstheorie unterschiedlich gewichteten) Elementen zusammen, die die Autorin im Anschluss an Arno Anzenbacher als *objektives, subjektives* und *transitives Element* unterscheidet. Das objektive Element meint das in einem bestimmten historischen, kulturellen und gesellschaftlichen Kontext bestimmte Bildungsideal. Selbstverständlich gebe es kein vorgängiges Bildungsideal und selbstverständlich sei nicht jedes Bildungsideal von vornherein ‚gut'. Es könne vielmehr auch zur Verfolgung von politischen Zielen eingesetzt werden, „die einer Befähigung der Subjekte zur Mündigkeit und zur verantwortlichen Beteiligung am gesellschaftlichen Prozess entgegengesetzt sind", so beispielsweise „zur Zementierung gesellschaftlicher Ungleichheit [... oder] zur Verbreitung von Ideologien bzw. zur Indoktrination, etwa zur Vermittlung manipulativer Geschichtsbilder, durch Inszenierung von Feindbildern, Verbreitung rassistischer Vorurteile und Schüren von Fremdenhass" (55). Das subjektive Element der Bildung entspricht der individuellen Selbstinterpretation im Hinblick auf Fragen der Bildung, die aktive Beteiligung der Person an ihrem Bildungsprozess (ebd.). Im transitiven Element schließlich geschehe eine Vermittlung zwischen subjektiver und objektiver Seite der Bildung (ebd.). Bildung stelle ein Menschenrecht dar, das auch in den entsprechenden Dokumenten positiviert und näher bestimmt sei (so in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte [1948] Art. 26 und im Internationalen Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte [1966] Art. 13). Insbesondere müsse überall ein allgemeines unentgeltliches und obligatorisches Elementarschulsystem zur Verfügung stehen und weiterführende Bildungswege müssten allen gemäß ihren Fähigkeiten offenstehen (allerdings ist im zitierten Pakt von 1966 auch von der allmählichen Einführung der Unentgeltlichkeit des *Hochschul*unterrichts die Rede). Als Ziel der Bildung werde in den Erklärun-

gen „die *volle Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit und des Bewusstseins ihrer Würde* genannt" (57). Das bedeute, dass eine wenigstens basale allgemeine Bildung nicht eine Frage von Nützlichkeitserwägungen sein dürfe, sondern ein *unbedingtes* Recht darstelle. Nicht zuletzt stelle eine allgemeine Bildung eine wichtige Voraussetzung für eine dauerhafte Gleichstellung der Geschlechter und wirke sich darüber hinaus erheblich aus auf „Gesundheitssituation und Familienplanung, Ernährung, Gesundheit und Schulbesuch der Kinder und damit [auf] zentrale Aspekte der Zukunft einer Gesellschaft" (58). Hinter dieser unbedingten Menschenrechtsbewandtnis ist der ökonomische Nutzen der Bildung gewissermaßen ihr zweiter wichtiger Aspekt. Ob man sie dabei überwiegend als öffentliches oder als privates Gut interpretiert, hänge von der Perspektive ab und von den Aspekten, die man ins Kalkül ziehe; die Interpretation habe aber selbstverständlich Auswirkungen auf die öffentliche Finanzierung von Bildungsinstitutionen. Wenn es sich v. a. um ein privates Gut handle, sei es berechtigt, auch die Bildungs*kosten* zu privatisieren und die öffentlichen Bildungsausgaben entsprechend zu reduzieren. Damit gerate die Bildungspolitik aber leicht in Widerspruch zur Menschenrechtsbewandtnis der Bildung; wenn nämlich Bildung nicht nur (privates) ökonomisches Gut ist, sondern auch Rechtsmaterie, müssten öffentliche Bildungsausgaben eben auch als Aufgabe der Politik mit verpflichtendem Charakter verstanden werden. Ähnliches erläutert Heimbach-Steins hinsichtlich des Humankapitalansatzes: Vermittels eines – bei aller Gewöhnung an reduktionistisch-ökonomische Argumentationsweisen doch immer noch verblüffend einseitigen – Textes der Alfred Herrhausen Gesellschaft der Deutschen Bank dokumentiert die Vf.in die möglicherweise fatalen Folgen einer ausschließlichen Orientierung am Humankapitalansatz (dessen Berechtigung sie im Übrigen natürlich nicht bestreitet) für im engeren ökonomischen Sinn unnütze Bildungsziele – etwa musische Fächer in der Schule, Geisteswissenschaften an der Universität oder Bildung für lernschwache oder gar geistig behinderte Menschen, aber auch Maßnahmen für Körperbehinderte. Zwar würden die Vertreter des ökonomischen Ansatzes der Autorin sogleich auf einen indirekten Nutzen hinweisen, der entsprechende Ausgaben unter Umständen legitimiere (etwa auf die Ausschaltung des Defektionspotentials der Benachteiligten). Dennoch: Nimmt man nicht Maß an einem *Recht* auf Bildung, sondern am ausschließlich ökonomischen *Nutzen*, ist die Ermöglichung der Bildungsbeteiligung prinzipiell aller Menschen keine unbedingte Forderung der Gerechtigkeit mehr, sondern Gegenstand eines Kosten-Nutzen-Kalküls. Gerate die menschenrechtliche „Prämisse aus dem Blick, kehrt sich die Zweck-Mittel-Relation zu Lasten des Menschen und seiner Selbstzwecklichkeit um" (64). Ihren sozialethischen Entwurf (65–76) entwickelt Heimbach-Steins dementsprechend in Anknüpfung an den (oben skizzierten) *dreidimensionalen Bildungsbegriff* unter dem Aspekt der *Beteiligungsgerechtigkeit* und fasst Bildung als *Voraussetzung und Vollzug von Freiheit* (66–69). Bildung sei in der katholischen Sozialethik bisher selten, und wenn, dann meist im Kontext der Entwicklungspolitik oder der Familienethik in den Blick genommen worden. ‚Gerechte Beteiligung' wird im doppelten Sinn verstanden als Beteiligung *an* Bildung und Beteiligung *durch* Bildung, d. h. Bildung wird ein intrinsischer und ein instrumenteller Wert beigemessen. Man kann es leicht in der Umkehrung nachvollziehen: Ausschluss von Bildung ist einerseits ein Akt der Diskriminierung und Marginalisierung und führt andererseits zu oder stabilisiert Strukturen der Diskrimierung und Marginalisierung, indem die Betroffenen durch den verweigerten Zugang zu Bildung von allen weiteren gesellschaftlichen Partizipationsmöglichkeiten, die ein bestimmtes Maß an Bildung voraussetzen, weitgehend ausgeschlossen sind (vgl. 68). Diese Argumentation ergänzt Heimbach-Steins noch einmal durch eine zweite, ähnlich angelegte Argumentation, indem sie Bildung unmittelbar und mittelbar mit dem menschenrechtlichen Freiheitsrecht in Verbindung bringt: „Sich zu bilden, ist einerseits Vollzug von Freiheit, andererseits Voraussetzung entfalteter Freiheit." (69) Ohne Bildung bleibe Freiheit „abstrakt" (ebd.). Zugleich argumentiert die Autorin philosophisch-anthropologisch: Weil der Mensch „ohne ein Mindestmaß an Bildung sein Dasein nicht fristen und seinen Unterhalt nicht erwerben kann, entspricht Bildung einem grundlegenden physischen Bedürfnis, zugleich aber auch einem zutiefst humanen Grundbedürfnis, ohne dessen (wenigstens elementare) Befriedigung die soziale und kulturelle Dimension menschlicher Existenz nicht zur Entfaltung kommen kann" (69). Von dieser eigentlich *dreidimensionalen* Begründung aus – Beteiligungsgerechtigkeit (im unmittelbaren und im vermittelnden Sinn), doppelte (intrinsische und instrumentelle) freiheitsrechtliche Bewandtnis der Bildung und Rekurs auf die conditio humana – können auch dem / der Einzelnen, der Familie, der Gesellschaft, dem Staat und der supranationalen Ebene bestimmte Verantwortlichkeiten und Aufgaben zugewiesen werden.

*Alois Baumgartner* konzentriert seine Ausführungen über die *Wirtschaftsethik* (82–108) auf das Spannungsverhältnis von ökonomischer Effizienz und sozialer Gerechtigkeit und stellt die Frage nach der Möglichkeit der Vermittlung beider Aspekte. Mit der These, dass (betriebswirtschaftlich) effizientes Handeln zu einer (volkswirtschaftlich) optimalen Nutzensumme führe, was die Voraussetzung für soziale Gerechtigkeit sei, blende man gleich mehrere erhebliche Probleme von vornherein aus: Welchen Anteil sollen diejenigen am Sozialprodukt haben, die es letztlich erwirtschaften (Frage des gerechten Lohns)? Wie werden die Gesellschaftsglieder an der Vermögensbildung beteiligt? Wie gelingt die Intergration Arbeitssuchender in den Erwerbsarbeitsprozeß? „Es geht um gerechte *Verteilung* (des Volkseinkommens und Volksvermögens) und um gerechte *Beteiligung* (an der Arbeit und den damit verbundenen individuellen und sozialen Chancen). [...] Wirtschaftliche Effizienz, so könnte man thesenhaft formulieren, ist nicht losgelöst von der humanen Effizienz zu betrachten." (83) Wenn auf diese Weise Fragen der Gerechtigkeit nicht erst *korrektiv* ins Spiel gebracht werden, sondern in das Wirtschaftsgeschehen selbst integriert werden sollen, liegt die Frage nahe, ob das nicht am modernen Verständnis von Wirtschaft vorbeigehe. Baumgartner klärt deshalb zunächst das Verständnis der Ökonomie (83f.) und unterscheidet dazu eine *formale* und eine *materiale* Definition von Wirtschaft: Während die formale Definition allgemein zweckrationales Handeln mit dem Ziel einer Optimierung des Zweck-Mittel-Verhältnisses beinhalte, gehe es in der materialen Bestimmung um den gesellschaftlichen Teilbereich ‚Wirtschaft' mit den Aufgaben der Produktion und Distribution knapper Güter. Eine anthropologische Grundlegung der Wirtschafts*ethik* verweise auf den Menschen als fundamentalen Bezugspunkt allen Handelns im Teilbereich Wirtschaft (materiale Definition), wie es in der berühmten Formulierung des Konzils zum Ausdruck kommt (wonach der Mensch Urheber, Mittel und Ziel allen Wirtschaftens sei). Das müsse freilich weiter ausdifferenziert werden: *Erstens* seien, wenn das Ziel der Wirtschaft die Befriedigung menschlicher Bedürfnisse ist, diese Bedürfnisse jeweils zu überprüfen und zu rechtfertigen. Es sei zwischen echten und geweckten Bedürfnissen zu unterscheiden, wobei in sozialethischer Perspektive in freiheitlichen Kontexten prinzipiell die Konsumentensouveränität zu respektieren sei. Bestimmte Grundbedürfnisse (Gesundheitsgüter, Wasser, Bildung) seien von so elementarer Bedeutung, dass ihre Distribution nicht dem Markt überlassen werden dürfe (87f.). *Zweitens* stelle sich aufgrund der Knappheit der Güter die Frage nach der Zuordnung von Mein und Dein, also die Eigentumsfrage (88–90). *Drittens* ergebe sich aus der Angewiesenheit der Menschen auf Güter die Notwendigkeit der Arbeit im ökonomischen System (90–92): Durch Erwerbsarbeit sicherten sich Menschen in marktwirtschaftlichen Gesellschaften in der Regel ihren Lebensunterhalt; zugleich verwirklichten sie sich in der Arbeit aber selbst, d. h. sie werden, wie es in Laborem exercens formuliert ist, durch die Arbeit ‚gewissermaßen mehr Mensch'. Dieser anthropologischen Grundlegung entsprechend bestimmt Baumgartner Voraussetzungen marktwirtschaftlicher Ordnung (92f.: den Ausschluss von Oligo- und Monopolen, die Vergleichbarkeit von Leistungen, Regulierung des Preises über den Markt, Privateigentumsrecht, Anerkennung geltenden Vertragsrechts) und Elemente eines Ethos der Marktwirtschaft (93f.: Freiheit, Effektivität und Effizienz, Kreativität und Innovationsfähigkeit) sowie Grenzen des Marktes (94f.: Vermachtung / Oligo- und Monopole, Verschärfung von Ungleichheiten und sozialen Asymmetrien, keine Funktionalität bei der Allokation bestimmter Güter). Entscheidend für eine wirtschaftsethische Positionierung sei die Verhältnisbestimmung von Ethik und Wirtschaft (96f.). Dieses Verhältnis könne als Dominanzmodell (wie bei Alfred Jäger mit einer Dominanz der Ethik oder wie bei Karl Homann mit einer Dominanz der Ökonomik) bestimmt werden, als Synthesemodell (indem Ethik und Ökonomik in ein übergeordnetes philosophisches Konzept integriert würden, wie bei Peter Ulrich oder Peter Koslowski) oder als Kooperationsmodell (indem Ethik und Ökonomik in ein Konflikte berücksichtigendes vermittelndes Zuordnungsverhältnis gebracht würden, wie bei Georges Enderle). Über die systematische Zuordnungsfrage hinaus stelle sich jedoch auch die Frage der konkreten Verhältnisbestimmung im ökonomischen Alltag (97f.). In dieser Hinsicht unterscheidet Baumgartner das individualethische und das institutionenethische Paradigma sowie die Makro-, Meso- und Mikroebene. Eine vollständige Wirtschaftsethik müsse stets all diese Dimensionen und ihr Verhältnis zueinander im Blick behalten, um nicht bestimmte Konflikte zu übersehen. So dürfe sich Wirtschaftsethik weder auf die Spielregeln beschränken, weil dann die Verantwortlichkeit des einzelnen Akteurs nicht hinreichend ernst genommen würde, noch auf die Spielzüge, weil dann die Gestaltbarkeit des Wirtschaftssystems geleugnet würde (97–99). Vor diesem Hintergrund werden die wirtschaftsethischen Ansätze von Karl Homann, Peter Ulrich und Horst Steinmann / Albert Löhr vorgestellt (100–107), die der Autor einer kurzen abschließenden sozialethischen Bewertung unterzieht (107f.).

*Hartmut Köß* analysiert in seinem entwicklungsethischen Kap. (109–136) zunächst „Entwicklungsprobleme in der ‚Einen Welt'", wobei er die Ausdrucksweise noch bewusst wählt und damit beansprucht, seinen ‚eigenen hermeneutischen Standort, seine eigene Sicht der Dinge transparent gemacht' zu haben (109). In einer christlich-sozialethischen Perspektive gehe es letztlich um die „am christlichen Menschenbild orientierte Suche nach mehr Gerechtigkeit", die darauf bedacht sei, „jegliche Sichtbehinderung auf die Ganzheitlichkeit und Vielgestaltigkeit des menschlichen Lebens zu überwinden" (110). Köß beschreibt zunächst Aspekte des ökonomischen Globalisierungsprozesses (111–113) und das Phänomen wachsender weltweiter sozialer Ungleichheit (113f.), wobei von absoluter Armut insbesondere Regionen in Afrika südlich der Sahara, aber auch in Lateinamerika und sogar in Osteuropa betroffen seien, während andere Regionen ihren Wohlstand hätten verbessern können (Ostasien, Nordafrika). Zu unterscheiden seien dabei interne (mangelnde Orientierung an Menschen- und Bürgerrechten, Korruption, fehlende Wirtschafts-, Sozial- und Bildungspolitik etc.) und externe (Marktregulierung durch WTO, Protektionismus der Industrieländer, Schuldenpolitik des IWF etc.) Ursachen. Entwicklungspolitik sei häufig geprägt von unterschiedlichen Interessen, Motiven, Zielen, Durchführungsinstrumenten und Partnern der verschiedenen Akteure, auch der Nichtregierungsorganisationen, wobei diese sich offenbar zugleich selbst wirkungsvoll kontrollieren, etwa durch den „Verband Entwicklungspolitik deutscher Nichtregierungsorganisationen", und natürlich gehörten auch die kirchlichen Hilfswerke „zu den kritischen Stimmen, die die Perspektive der Armen einnehmen und deren Interessen auch gegenüber dem ‚Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung' (BMZ) vertreten" (117). Im zweiten Abschnitt werden ‚entwicklungspolitische

Ansätze' vorgestellt (117–124), so das „Leitbild ‚Nachhaltige Entwicklung'" (118), eine „Global-Governance-Architektur" (121), eine an (auch sozialen) Menschenrechten (anstatt nur an ökonomischer Entwicklung) orientierte Entwicklungspolitik und die „Millenniums-Entwicklungsziele" (‚Millennium Development Goals') der Vereinten Nationen (123). Hinsichtlich einer christlich-sozialethischen Orientierung hebt der Autor insbesondere die Notwendigkeit einer ‚ganzheitlichen Entwicklung aller Menschen' (125) hervor, wobei für dieses Entwicklungsverständnis „die theologisch mit ‚Schöpfung' bezeichnete Wirklichkeit der Bezugsrahmen jeder Entwicklung" sei – die natürliche Umwelt habe dann nicht nur Bedeutung, „weil die Überlebensfähigkeit des Menschen vom natürlichen Lebensraum abhängig ist, [...] sondern weil Gott sie gewollt hat und in ihr gegenwärtig ist" (126). Deshalb gehöre auch die Reduzierung des Verbrauchs natürlicher Ressourcen „zum Kernbestand einer christlich-sozialethischen Entwicklungspraxis" (ebd.). Auch müsse die Kirche Solidarität „als moralische und soziale Haltung" im Weltmaßstab einüben, nicht nur als Gruppensolidarität, sondern als Erfahrung der Verbundenheit mit der Menschheit und ihrer Geschichte. Anders als im ersten Bd von Alois Baumgartner erläutert, geht es hier also zunächst nicht um Solidarität (auch) als Rechtsprinzip, sondern nur mehr um eine „feste und beständige Entschlossenheit, sich für das Gemeinwohl einzusetzen" (128, nach SRS 38), um die „Entfaltung von Solidarität im Dienst am Menschen – eine Entfaltung sowohl in der Zuwendung zu den Armen [...] jenseits der Kirchenmauern wie auch im Bündnis mit anderen gesellschaftlichen und religiösen Kräften im Namen der Menschenwürde" (127). Eine „Zuspitzung" erhalte die Forderung nach Solidarität durch die vorrangige Option für die Armen (128–130). „Um in der vorrangigen Solidarität mit den Armen deren Würde zu achten und ihnen als Menschen näher zu kommen, ist ein Mitfühlen und Mitleiden [...] unabdingbar. Ihr gehen menschliche Empfindsamkeit und die Kraft der Liebe voraus, welche zwar eingeübt werden kann und muss, letztlich aber immer ein Geschenk bleibt." (129) Allerdings habe die Option für die Armen „auch die Strukturen im Blick, die als Ursache bzw. Manifestierung der Armut einer ganzheitlichen Entwicklung aller Menschen entgegenstehen." (Ebd.) Schließlich sei Entwicklung – nicht Sicherheitsstrategien – der Weg zu echtem Frieden (130f.). Der Beitrag trägt über weite Strecken eher tugendethisch-apellative als sozialethisch-systematische Züge.

*Markus Vogt* verschränkt in seinem Kap. „Natürliche Ressourcen und intergenerationelle Gerechtigkeit" (137–162) eindrucksvoll das Problem des Ressourcenverbrauchs mit einer Konzeption intergenerationeller Gerechtigkeit. Es gehe darum, den *Ressourcenverbrauch als Hypothek der Zukunft* zu begreifen, deshalb den *Gerechtigkeitsbegriff räumlich und zeitlich zu erweitern*, und zwar unter dem Gesichtspunkt der *Retinität* (Gesamtvernetzung der Einzelbeurteilungen und Handlungsvorschläge) und im Rahmen einer *‚formalen Anthropozentrik'*, d. h. die Natur wird – ausgehend von der Würde des Menschen – „zunächst [?] nicht wegen ihres Eigenwertes als schützenswert betrachtet, sondern mit Blick auf ihren (langfristigen) Nutzen für den Menschen. [...] Damit wird die Debatte um alternative Begründungen der Umweltethik (Bio-, Patho- oder Holozentrik), die die Postulate ‚Ehrfurcht vor dem Leben', ‚Leidvermeidung' oder ‚Ganzheitlichkeit' in den Mittelpunkt stellen, vermieden" (139f.). Vogt unterscheidet systematisch vier Postulate intergenerationeller Gerechtigkeit, deren jeweilige Problemimplikationen er auch gleich diskutiert. Das erste Postulat *Gleiche Lebenschancen für künftige Generationen* fordert beispielsweise unmittelbar die Fragen nach der Stellung künftiger, womöglich noch nicht lebender Menschen als Rechtssubjekte heraus, zumal wir deren Bedürfnisse noch gar nicht kennen. Das zweite Postulat lautet *Konstantes Naturkapital*: „Vom Grundgedanken her ist diese Forderung recht einfach, fast selbstverständlich: Das Ressourceneigentumsrecht einer Generation trägt immer den Charakter eines *‚usus fructus'*: Man darf sich die Erträge aneignen, solange die Ertragskraft als solche erhalten bleibt. Dieser Grundsatz entspricht dem Kerngedanken der Nachhaltigkeit: Das ‚Kapital' ist unantastbar, nur die ‚Zinsen' stehen der jeweiligen Generation zur Verfügung." (150) Vogt differenziert weiter starke (auf jeweils eine bestimmte Ressource bezogene) Nachhaltigkeit und schwache (Substitutionen des einen, im Übermaß verbrauchten Gutes durch ein anderes, hinreichend vorhandenes, den Zweck des verbrauchten Guts erfüllendes Gut zulassende) Nachhaltigkeit (151), wobei er schwache Nachhaltigkeit grundsätzlich für legitim, aber nicht in Bezug auf alle Güter anwendbar hält, „nämlich überall dort [nicht], wo fundamentale Grundlagen ökologischer Stoffkreisläufe betroffen sind, so dass die Risiken von Eingriffen in hohem Maß unkalkulierbar werden." (152) Mit dem dritten Postulat intergenerationeller Gerechtigkeit *Jeder Mensch hat das gleiche Recht, die global zugänglichen Ressourcen in Anspruch zu nehmen, solange die Umwelt nicht übernutzt wird* bringt der Autor den Grundsatz globaler Gerechtigkeit ins Spiel (153–155). Freilich muß er das von BUND und Misereor stammende Postulat relativieren, denn bezogen auf *alle Ressourcen* tendiere es zur Sinnlosigkeit (154), weil die Ressourcenverteilung zum Teil auch naturbedingt seien und naturgegebene Verteilungsdesigns nicht sinnvoll als ungerecht bezeichnet werden könnten, sondern nur gesellschaftlich bedingte Ungleichheiten. Auch stimme man in der gerechtigkeitstheoretischen Diskussion weit gehend darin überein, dass das Ziel von Gerechtigkeit nicht Gleichverteilung sein könne und sein solle (an dieser Stelle wird der *Nonegalitarist* Kersting zitiert, der Gleichheit als Prinzip *selbstverständlich* kritisiert; interessanter ist eigentlich, dass diese Auffassung auch von *Egalitaristen* geteilt wird). Keinesfalls dürften solche Postulate dazu führen, eine zentralistische bzw. „planwirtschaftliche Gleichverteilung von Ressourcen" zu fordern; vielmehr fordere eine am Grundsatz der globalen Gerechtigkeit orientierte Sozialethik, deren Gegenstand „Strukturen und ökonomische[...] Paradigmen in der Weltwirtschaft" seien, „einen wirklich offenen, gleichberechtigten Wettbewerb" (155). Das vierte Postulat schließlich lautet *Menschliche Eingriffe müssen in einem angemessenen Verhältnis zum Zeitmaß der natürlichen Prozesse stehen* (155–159) und entspricht der klassischen Nachhaltigkeitsregel – mit der Ausnahme, daß mit der Formulierung ‚in einem angemessenen Verhältnis' ein großer Interpretationsspielraum eingebaut wird, der zu groß sei, „als dass die Regel große normative Kraft entfalten könnte" (156). Entscheidend sei aber, dass der Aspekt der *Zeit* Berücksichtigung fände, wobei diese Überlegung im Grunde eine „umfassende Zeitpolitik" (158) einfordere: „Eine differenzierte, für konkrete Handlungsfelder in Politik, Wirtschaft und individuellen Lebensstilen entfaltete Zeitpolitik wäre ein zentraler Beitrag zur intergenerationellen Gerechtigkeit." (159)

*Johannes J. Frühbauer* beschreibt in seiner Friedensethik („Konfliktüberwindung und Kultur des Friedens"; 163–192) zunächst die „neuen Kriege": Typisch sei eine Tendenz zu innerstaatlichen Konflikten (Bürgerkriegen, ‚ethnischen Säuberungen' etc.), für die wiederum folgende Merkmale kennzeichnend seien: Eine *Privatisierung* kriegerischer Gewalt, eine *Asymmetrisierung* (zunehmend ungleiche Gegner) und eine *Autonomisierung* (163f.). Außerdem dauerten die „neuen Kriege" verhältnismäßig lange, ihr Anfang und Ende sei weniger eindeutig zu definieren, die Gruppen mit der größten Gewaltbereitschaft könnten über Krieg und Frieden bestimmen, die Zivilbevölkerung werde bewusst einbezogen, durch die Verquickung mit ökonomischen Aspekten werde der Krieg zur Lebensform (164). Im Hintergrund stünden gravierende Veränderungsprozesse im welthistorischen Maßstab oder auch deren Ergebnisse, wie die Entkolonialisierung, das Ende des Kalten Krieges, die hegemoniale Stellung und Machtpolitik der USA, das Phänomen der Globalisierung sowie die Renaissance und die Politisierung von Religion (166–168). Als weltweit bedeutsamste Bedrohungen des Friedens macht Frühbauer den Terrorismus aus, die Verbreitung von Massenvernichtungswaffen sowie den Zerfall von Staaten (170–172; vgl. aber auch die auf S. 172 genannten ‚weiteren Bedrohungen'). Konflikte verliefen – und das ist für die sozialethische Bewertung der gegen die Konflikte gerichteten Strategien relevant – in etwa fünf Stufen (latenter Konflikt, manifester Konflikt, Krise mit vereinzelter Gewaltanwendung, ernste Krise mit wiederholter und organisierter Gewaltanwendung, Krieg mit relativ kontinuierlicher, systematisch eingesetzter, umfangreicher und dauerhafte Zerstörungen bewirkende Gewaltanwendung; vgl. 174). Seine sozialethische Konzeption entwickelt Frühbauer im Anschluss an diese genauen Differenzierungen gewissermaßen als ‚Spiegelbild' seiner Analyse: Auf die Phänomene frühzeitig bzw. rechtzeitig im vollen Wortsinn zu reagieren, und zwar angemessen im Hinblick auf die Konfliktphase und im Hinblick auf die Art des Konflikts sowie im Hinblick auf die Konflikthintergründe, das ist gewissermaßen das Ziel einer Friedensethik oder Friedenspolitik unter Frühbauers (von D. Senghaas übernommenen) Motto ‚Willst du Frieden, bereite den Frieden vor' (177). Von vornherein und im Allgemeinen sind folgende Aspekte zur Friedenssicherung zu beachten: „eine nachhaltige wirtschaftliche und soziale Entwicklung, Menschenrechte, Gleichberechtigung von Frau und Mann, demokratische Partizipation, Verständnis, Toleranz und Solidarität, partizipative Kommunikation" sowie internationaler „Frieden und Sicherheit" (176). Ausgehend von diesen von der UNESCO postulierten Handlungsfeldern plädiert der Vf. für eine ‚irenologische Umorientierung' (177–181), also für die konsequente Orientierung der christlichen Sozialethik an der Verhinderung bzw. Vermeidung bzw. Veränderung von Strukturen, die Konflikte hervorrufen. Die Lehre vom gerechten Krieg kommt dabei nur mehr als ‚historischer Ballast' in den Blick und wird in wenigen Zeilen lediglich erwähnt. Zweifellos ist eine Integration der Idee einer Kultur des Friedens in die christliche Sozialethik notwendig. Aber sie ist doch nicht hinreichend. Die Beschränkung auf eine Friedensethik birgt vielmehr ein formales und ein inhaltliches Problem: *Formal* werden Forderungen der Gerechtigkeit formuliert, die auch in anderer ethischer Hinsicht – also außerhalb einer Friedensethik – formuliert werden. Die oben genannten Gesichtspunkte – Realisierung der Menschenrechte, Gleichberechtigung von Mann und Frau etc. – müssen doch letztlich nicht realisiert werden, weil dadurch Kriege verhindert werden, sondern weil es sich schlichtweg um Forderungen der Gerechtigkeit handelt. Sie gehören auch ohne Friedensethik zum Kernbestand christlicher Sozialethik, so daß ihre Reformulierung im Rahmen einer Friedensethik gewissermaßen nur erläuternden, vielleicht bestärkenden, jedenfalls für die Begründung unerheblichen Charakter hat. In *inhaltlicher* Hinsicht spart eine auf die ‚Kultur des Friedens' beschränkte Argumentation gerade Kriterien für die entscheidenden Dilemmata aus. Auch wenn Prävention zweifellos besser ist als Intervention, muss eine christliche Sozialethik m. E. *unbedingt* Kriterien für jene tragischen Entscheidungen bereithalten, zu denen wir in den vergangenen Jahren häufiger herausgefordert waren: in Bezug auf die Konflikte im ehemaligen Jugoslawien, in Bezug auf den Irak etc. Nach welchen Kriterien würde man denn in einer solchen Situation auf der Grundlage einer Ethik der ‚Kultur des Friedens' entscheiden? Das Papier ‚Gerechter Friede' hat wenigstens für diese tragischen Fälle die bellum iustum-Kriterien gelten lassen; im Lehrbuch dagegen findet sich dazu keine klare Aussage. Damit kann doch nicht gemeint sein, dass eine christliche Sozialethik einfach *keine* Kriterien für solche Situationen bereithält und sich aus den entsprechenden politischen Debatten heraushält oder etwa einwirft: ‚Da hätte man halt früher an die Kultur des Friedens denken sollen.' Gerade im Zusammenhang der Irak-Intervention ließ und lässt sich doch die überzeugende Sinnhaftigkeit aller einzelnen Kriterien der Lehre vom gerechten Krieg eindrucksvoll vorführen – gegenwärtig buchstäblich Tag für Tag. Und schließlich gehörte eine Darstellung der Lehre vom gerechten Krieg schon aus wirkungsgeschichtlichen Gründen in ein Lehrbuch der christlichen Sozialethik.

Das Kap. „Personale Entfaltung und soziale Bindung in Lebensphasen und Lebensformen" von *Isidor Baumgartner* und *Albert Wohlfahrt* hat eher einen pastoraltheologischen oder pastoralpsychologischen Charakter. Die meisten wichtigen familienpolitischen Fragestellungen und ihre sozialethischen Implikationen werden nicht erläutert und diskutiert.

*Thomas Bohrmann* führt in sein gesundheitsethisches Kap. (228–253) mit einer Klärung der Begriffe von Gesundheit und Krankheit bzw. der „Gesundheitsbegriffe" (230f.) ein. „Wenn der Mensch krank ist, treten die alltäglichen Bedürfnisse in den Hintergrund und verlieren teilweise an Bedeutung. Lebenspläne müssen aufgeschoben oder gegebenenfalls gänzlich aufgegeben werden. Wer krank ist, erfährt einen Mangel an Gesundheit. Deshalb ist Krankheit eng verknüpft mit dem Wunsch, wieder gesund zu werden. Alle Anstrengungen des Kranken zielen somit darauf, das gewohnte Leben wieder aufnehmen zu können" (228f.) Gesundheit sei in dieser Hinsicht „zwar ein *fundamentales Gut*, [...] darf aber nicht als das *höchste Gute* des Menschen missverstanden werden, denn sonst könnten Kranke kein sinnvolles Leben mehr führen." (229) Man müsse Krankheit also einerseits als defizitären Zustand bestimmen, andererseits Kranken nicht die Lebensqualität absprechen. Wie man Krankheit bestimme, hänge auch maßgeblich von der Gesundheitsdefinition ab. Bohrmann unterscheidet einen funktionalen, einen subjektiven, einen rollentheoretischen und einen idealistisch-utopischen Gesundheitsbegriff. Der *funktionale Gesundheitsbegriff* orientiere sich am naturwissenschaftlich-medizinisch feststellbaren Zustand des Körpers; gesund sei demnach derjenige, der nicht von der biologischen Norm abweiche. Vorteil dieses funktionalen Gesundheitsbegriffs sei seine Operationalisierbarkeit; sein Nachteil sei, dass er subjektives Erleben nicht erfasse. Auf eben diesen Aspekt konzentriere sich ein *subjektiver Gesundheitsbegriff*, also auf den je eigenen Umgang mit einem auf die je eigene Weise empfundenen Zustand. Ein *rollentheoretischer Gesundheitsbegriff* bringe den sozialen Aspekt des körperlichen Zustandes und den gesellschaftlichen Umgang mit Gesundheit und Krankheit ins Spiel, beinhalte also eine soziologische Bestimmung. „Krankheit", so Bohrmann, „entspricht nicht der sozialen Norm und ist sozial unerwünscht. Es wird vom Kranken erwartet, daß er gesund wird, dass er zumindest an seiner Gesundheit ‚arbeitet'" (231). Das klassische Beispiel für ein *idealistisch-utopisches* Verständnis von Gesundheit sei schließlich die WHO-Gesundheitsdefinition, wonach Gesundheit bekanntlich der ‚Zustand des vollkommenen körperlichen, seelischen und sozialen Wohlbefindens und nicht nur das Fehlen von Krankheit und Gebrechen' ist (vgl. 231). Vorteil dieser Definition sei die Integration psychischer und sozialer Aspekte, Nachteil der unrealistische Vollkommenheitsanspruch, der auch falsche bzw. nicht erfüllbare Erwartungen an das Gesundheitswesen evozieren könne. Gerade das Gesundheitswesen bzw. das Gesundheitssystem sei gegenwärtig aber verstärkt unter Druck geraten. Medizinisch-technischer Fortschritt, demographischer Wandel und veränderte Erwartungen an die Gesundheitsversorgung führten zu einer Überlastung des Gesundheitssystems. Zu dieser Situation muss sich eine Sozialethik der Gesundheitsversorgung verhalten. Bohrmann referiert zunächst die Position Otfried Höffes und Wolfgang Kerstings. Auch in den Stellungnahmen der Kirchen werde aber deutlich, dass es einer Kombination von ‚Solidarität und Eigenverantwortung' bedürfe, und dass das sozialethische Problem wesentlich in der Gewichtung dieser beiden Aspekte liege (238). Grundlinien seiner eigenen „Ethik des Gesundheitswesens" skizziert der Autor auf der Basis der Unterscheidung von Gesundheitssicherung (Krankenversicherung), Gesundheitsversorgung (ambulante und stationäre Versorgung, pharmazeutische Industrie) und Gesundheitspolitik (Gestaltung der Rahmenordnung), womit zugleich die relevanten Akteure benannt werden (239). Auch die Sozialethik des Gesundheitswesens lasse sich hinsichtlich dieser drei Bereiche differenzieren (239f.), nämlich als auf Fragen der Versicherung bezogene Ethik (GKV/PKV; Fiananzierung der GKV etc.), auf Fragen der Versorgung bezogene Ethik (Arzt-Patienten-Verhältnis; Strukturen und Abläufe der ambulanten und stationären Versorgung) und auf Fragen der Gesundheitspolitik bezogene Ethik (grundsätzliche Ordnung des Gesundheitswesens). Bohrmann definiert ein *Recht auf Gesundheit* als das Recht jeder Person „auf Zugang zu den gesundheitsfördernden Institutionen des Gesundheitswesens" (241). Dieser „menschenrechtliche Anspruch macht neben dem prinzipiellen Recht auf Zugang zur medizinischen Versorgung auch darauf aufmerksam, daß es eine weitgehend gleiche Behandlung im Krankheitsfall geben muss. [...] Als Leitkriterium für die Heilbehandlung gilt die individuelle Bedürftigkeit des Patienten und nicht dessen Zahlungsfähigkeit." (241f.) Dennoch stellt sich die Frage nach dem angemessenen Allokationssystem. „Zwei Verteilungsverfahren können unterschieden werden: Entweder werden die knappen Ressourcen dezentral im Kontext einer *marktwirtschaftlichen Ordnung* (Markt) oder zentral im Kontext *staatlicher Regulierungsmaßnahmen* (Staat) verteilt." (242) Beiden Systemen, so Bohrmann, eigneten Vor- und Nachteile. Das deutsche Gesundheitswesen sei deshalb eine Mischform, das zumindest prinzipiell marktwirtschaftliche (Kassenwettbewerb, freie Arztwahl) mit politischen (eingeschränkter Marktzugang der Anbieter, Versicherungspflicht im Rahmen der GKV, Preisbindung bei Arzneimitteln, Zuzahlungen) Steuerungselementen verbinde (243f.). Eine besondere Rolle spiele im deutschen Gesundheitswesen das solidarische Ethos der Krankenversicherung, das im Kontext des in der sozialkatholischen Tradition entwickelten Solidaritätsbegriffs bestimmt werden könne und der sozialen Sicherung ebenso wie dem sozialen Ausgleich verpflichtet sei (245). „Zwei Grundausrichtungen prägen das System der sozialen Krankenversicherung: das Prinzip der individuellen *Leistungsfähigkeit* [...] und das Prinzip der individuellen *Bedürftigkeit*" (246). Gleiche Bedürftigkeit führe zur medizinischen Gleichbehandlung, „unabhängig von der Leistungsfähigkeit. Somit ist das Moment der Gleichheit als konstitutives normatives Prinzip im System der Gesetzlichen Krankenversicherung implementiert." (Ebd.) In sozialethischer Hinsicht entscheidende Elemente der Gestaltung des Gesundheitswesens seien Solidarität und Eigenverantwortung, Bedürfnisgerechtigkeit, Wettbewerb und Partizipation in verschiedenen Hinsichten. Diese Elemente genau auszujustieren müsse Gegenstand der ethischen und politischen Auseinandersetzung sein, wobei die sozialkatholische Tradition mit ihren Prinzipien gute Orientierungspunkte biete. Als Problemfall diskutiert der Autor schließlich Altersrationierung (251–253), geht aber im Übrigen nicht detailliert auf die Rationierungsproblematik ein.

*Thomas Hausmanninger* beschränkt seine medienethischen Ausführungen (254–280) auf einige wenige Medien. Bildende Kunst, Theater, Literatur kommen fast überhaupt nicht zur Sprache, selbst von Tageszeitungen ist weniger die Rede als von ‚intellektuellen Comics'. Angesichts der Vehemenz, mit der sich der Autor für den Erhalt von Horrorfilm und Nachmittagstalk einsetzt (279) und dafür, daß „[v]or allem Film und Fernsehformate, aber auch andere populäre Medienprodukte [...] im selben Maß in den Bildungsgang der Individuen eingebracht werden wie Literatur und bildende Kunst" (276), weil jede „hegemoniale Durchsetzung der eigenen Wertvorstellungen" illegitim sei und man aus sozialethischer Sicht eine „Pluralität der Geschmacks- und Wertvorstellungen" befürworten müsse (279), hätte er seinerseits nicht so viele Medien ignorieren sollen, die gegenwärtig zum Teil weit stärker gefährdet sind (durch Sparpolitik auf den verschiedenen öffentlichen Ebenen: Theater werden kaputtgespart, ganze Sparten geschlossen usw.) als Horrorfilme und Talkshows.

Ein Kap. über „Subsidiarität und Partizipation in der Kirche" von *Marianne Heimbach-Steins* (281–313) schließt den Bd mit einem sozialethischen Blick *in die Kirche hinein* ab; damit wird die Kirche im Lehrbuch nicht nur (etwa in ihrer Eigenschaft als Trägerin der Soziallehre) als Akteurin, sondern auch als Gegenstand christlicher Sozialethik thematisiert.

Wenn man sich sozialethisch mit Fragen der Ethik von Staat, Recht und Politik, mit Fragen der Bildung, mit Wirtschaftsethik, mit Fragen von Ökologie und intergenerationeller Gerechtigkeit, mit Friedensethik, mit der Ethik des Gesundheitswesens oder mit sozialethischen Fragen hinsichtlich der Kirche auseinandersetzt, wird man sowohl als Studierende/r als auch als Lehrende/r auf den Bd zurückgreifen. Man lernt ja auch viel, wenn man (wie z. B. in Bezug auf ‚Kultur des Friedens' und ‚bellum iustum') unterschiedlicher Meinung sein kann. Da liegt der diskursive Charakter sozusagen in der Natur der Sozialethik als solcher. Ein sozialethisch-systematisches Kap. über die Familie und vergleichbare Formen des Zusammenlebens fehlt dagegen sehr, weil das Thema wohl über einen längeren Zeitraum zu den wichtigen gesellschaftlichen und politischen Themen gehören wird. Daß u. a. Kunst und Kultur zwischen Bildung einerseits und Medien andererseits ausgespart wird, entspricht dagegen wohl deren gegenwärtigem gesellschaftlichen Stellenwert, also deren Geringschätzung auch außerhalb der katholischen Sozialethik. Für die Textsorte *Lehrbuch* steckt zum Teil extrem viel subjektive Auffassung einzelner Autoren in den Texten (v. a. über Entwicklung, Lebensformen, Medien), so daß es sich beim zweiten Bd noch mehr als beim ersten Bd eher um ein Arbeitsbuch oder dergleichen als um ein Lehrbuch handelt. Wenn auch der annoncierte innovative Charakter und die didaktische Überlegenheit im Vergleich zu den vorliegenden Einführungen in die christliche Sozialethik nicht besonders augenfällig ist, entsteht durch die zweibändige Konzeption doch mehr Raum für ‚Konkretionen', so daß das Lehrbuch eine erhebliche und wichtige Bereicherung des zur Verfügung stehenden einführenden Materials in die christliche Sozialethik darstellt.

Münster Christian Spieß

**Seibel,** Marc-Ansgar: **Eigenes Leben?** Christliche Sozialethik im Kontext der Individualisierungsdebatte, – Paderborn: Schöningh 2005. 312 S., kt 39,90 € ISBN: 3–506–72885–7

Dass die hermeneutische Erschließung der Zeichen der Zeit zu den unabdingbaren methodischen Aufgaben einer jeden christlichen Sozialethik gehört, bedarf heute keiner aufwendigen theologischen Begründung mehr. Die diesbezüglich eindeutige Aufforderung des II. Vatikanums in *Gaudium et spes* 4 hat die Gestalt der Disziplin nachhaltig verändert. In einer differenzierten Wissenschaftskultur wird die Theologie diese Aufgabe nicht isoliert angehen können und wollen. Sie ist auf die zeitdiagnostische Kompetenz anderer Wissenschaften angewiesen. Wie aber wird aus einer nicht-theologischen Zeitdiagnostik ein die Theologie herausforderndes Zeichen der Zeit? Marc-Ansgar Seibel geht diese Frage in seiner bei Hans-Joachim Höhn angefertigten Diss. von zwei Seiten her an. Aus theologischer Perspektive bestimmt er als Kriterium für die Zeichenhaftigkeit gegenwärtiger gesellschaftlicher Wirklichkeit – neben dem Moment der geschichtlichen Diskontinuität – deren Ambivalenz. „In den Zei-

chen der Zeit sollen sowohl die Schattenseiten identifiziert werden, die die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen anzeigen, als auch v. a. das verborgene Potential zur Humanisierung der Gesellschaft" (27). Und für die sozialwissenschaftliche Zeitdiagnostik gilt, dass mit ihrer Hilfe sich ein Begriff bilden lassen soll, der auf Ambivalenzen verweist und der generell genug ist, um breite diagnostische Kraft zur gesellschaftlichen Selbstaufklärung entfalten zu können. S., der sich des Deutungsrisikos jeder Zeitdiagnose bewusst ist, schlägt als Zeichen der Zeit ein Paradigma vor, das auf weite Zustimmung hoffen kann: Individualisierung. In ihren beiden Dimensionen – der Zumutungs-Individualisierung und der Chancen-Individualisierung – erweist sich Individualisierung als „wichtigstes" soziologisch fundiertes ambivalentes Zeichen der Zeit (vgl. 34f). Während in verschiedenen Fächern der Praktischen Theologie bereits seit längerem mit der Kategorie Individualisierung operiert wird, konstatiert S. für die Christliche Sozialethik, dass sie „von der Individualisierungsdebatte weitestgehend unberührt geblieben ist" (180). Diesen erstaunlichen Befund erklärt er mit dem vorherrschenden makro- und mesosoziologischen Forschungsinteressen der Sozialethik. Der soziologischen Kategorie der Individualisierung die ihr zustehende sozialethische Aufmerksamkeit als Zeichen der Zeit zu widmen, ist das die Untersuchung von S. antreibende Motiv. Dadurch, dass er den für die Individuen höchst ambivalenten Prozess der Individualisierung herausarbeitet, gelingt es S. auch, weit verbreitete „Verkürzungen und Fehlrezeptionen der Individualisierungsthese" (187) zu korrigieren. Da unterkomplexe Diagnosen der Individualisierung häufig den moralisierenden Ruf nach schlichten und anscheinend in der Vergangenheit bewährten Gegenmitteln ertönen lassen, manövriert sich S. mit seiner Studie auf das Feld sozialpolitischer Kontroversen, in deren Hintergrund divergierende Vorstellungen über die Frage am Werke sind, in welcher Gesellschaft wir leben. Indem er die Option für die Armen im Rahmen seiner Fragestellung spezifiziert als Option für die Individualisierungsverlierer, fügt S. in die Individualisierungsdebatte schließlich die theologisch-ethische Fragestellung ein, wie unter den Bedingungen einer Gesellschaft der Individuen denjenigen Gerechtigkeit widerfahren kann, die zu den gesellschaftlich Benachteiligten oder gar Ausgeschlossenen zählen.

Der Aufbau des Buches resultiert aus der skizzierten Konzeption. Im ersten Kap. (11–56) werden methodologische Grundsatzfragen und der interdisziplinäre Charakter Christlicher Sozialethik über die Analyse der theologischen Redeweise von den Zeichen der Zeit abgehandelt. Die Entfaltung der These, Individualisierung sei der zentrale zeitdiagnostische Begriff, erstreckt sich über die Kap. 2 bis 5 (57–162). Die in der soziologischen Forschung verbreitete Erkenntnis, dass Individualisierung schon von Klassikern des Faches, namentlich von Georg Simmel und Norbert Elias, als „Funktionserfordernis von Modernisierung" (58) verstanden wurde, greift S. bereitwillig auf. Dabei legt er besonderen Wert auf die von Beginn an wahrgenommene Ambivalenz dieses Begleitprozesses gesellschaftlicher Differenzierung. Individualisierung spannt sich auf über die Pole Freiheitsgewinn und Sicherheitsverlust. Kann die strukturbedingte Freisetzung aus traditionellen Bindungen als Zugewinn an Autonomie interpretiert werden, befördert sie zugleich Erfahrungen der Isolation und Orientierungslosigkeit. Weitaus mehr Raum als den knappen Hinweisen auf die Klassiker schenkt S. dann einer werkhistorischen Rekonstruktion der Individualisierungsthese Ulrich Becks. Denn dieser war es, der zunächst in einem Artikel von 1983 („Jenseits von Klasse und Stand?") und dann 1986 mit seinem Buch „Risikogesellschaft" die zeitdiagnostische Aufmerksamkeit auf das Stichwort der Individualisierung lenkte. Eine Sichtung der zahlreichen, die eigene These erläuternden und differenzierenden Wortmeldungen Becks zur Sache, die auch eine Reaktion auf die von ihm entfachte kontroverse Debatte darstellen, lässt S. zu dem Schluss gelangen, dass es sich bei Individualisierung in der Tat um „ein – wenn auch umstrittenes und nicht immer eindeutig fassbares – soziologisches ‚Zeichen der Zeit' handelt, dass die gesellschaftliche Wirklichkeit angemessener zu beschreiben in der Lage ist, als andere heranziehbare Kategorien oder Paradigmen" (143). Warum? Folgende Beobachtungen lassen sich anführen: Die Individuen – und zwar im Grenzfall alle (vgl. 123) – werden im Zuge der Modernisierung zu neuen Formen des selbstbezüglichen Entscheidens und Handelns gedrängt. Darauf verweist Beck seit den späten 90er Jahren mit dem Begriff der Selbst-Kultur. Ein eigenes Leben zu führen wird zu einer gesellschaftlichen Erwartungshaltung, mit der sich das Individuum in steigendem Maße konfrontiert sieht. Individualisierung wird erzwungen, Biographien werden riskanter, ja: gefährlicher, insofern die neuen Unsicherheiten des Lebenslaufes nicht der autonomen Kontrolle unterliegen. Keineswegs sieht Beck ein neues Reich der Freiheit im Entstehen, denn die Individuen geraten immer wieder in neue institutionelle Zwangslagen (etwa des Arbeitsmarktes). Fundamentalismus oder Nationalismus seien Reaktionsmuster verängstigter, überforderter Freiheit. Wie angesichts der um sich greifenden Selbst-Kultur und der parallel dazu schwindenden Bindungskraft traditioneller Institutionen gesellschaftliche Integration noch möglich ist, wird von Beck mit dem Begriff der Subpolitik zu beantworten versucht. Damit ist gemeint, dass jenseits der herkömmlichen Formen und Akteure des Politischen in der Bürgergesellschaft die einzelnen Individuen beginnen, sich selbst angesichts wahrgenommener sozialer, politischer, globaler usw. Herausforderungen zu organisieren. Die Individuen ergreifen ihre eigene, demokratische Freiheit und erkennen, dass nur in der Gemeinsamkeit der je eigenen Selbstbindung und nicht durch Systemleistungen Integration möglich ist. Soll eine solche neue Subpolitik eine Chance haben, dann sind politische Freiheiten zu stärken und Freiheitserfahrungen zu ermöglichen. Individualisierung unterminiert Moral nicht, sondern transformiert sie in Richtung einer notwendigen Selbstbindung der Freiheit. Dass dies keine risikolose Entwicklung ist, bleibt unbestritten. V. a. drängt sich die Frage auf, was Menschen zum solidarischen Handeln motivieren soll.

Für die theologische Rezeption der Thesen Becks bedeutet die Präsentation ihrer kritischen sozialwissenschaftlichen Diskussion eine heilsame Verunsicherung (123–143), insofern die Kontingenz zeitdiagnostischer Erklärungsansprüche zu Tage tritt. In einem Zwischenkapitel (145–162) verfolgt S. dann die „Fortschreibung" der Individualisierungsthese durch Gerhard Schulze („Die Erlebnisgesellschaft") und Peter Gross („Die Multioptionsgesellschaft"). In einem ebenso knappen, aber nun der Synthese der sozialwissenschaftlichen Beobachtungen gewidmeten Kap. (163–169) betont S., was wenig überrascht, den durchgängig als ambivalent wahrgenommenen Charakter von Individualisierung. Und kulturpessimistischen Deutungen hält er entgegen: „Der Einzelne wird zwar zunehmend freier in der Wahl seiner Bindungen, Bindungen als solche bleiben jedoch auch in individualisierten Gesellschaften bestehen" (169). Das im eigentlichen Sinne sozialethische Hauptkapitel sechs (171–241) will nun die diagnostizierte Lücke einer systematischen sozialethischen Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Individualisierung schließen. Dabei geht S. so vor, dass er die gewonnenen Erkenntnisse der vorangehenden Überlegungen mit Beiträgen zu Debatten konfrontiert, in denen Momente von Individualisierung die sozialethische Positionierung bestimmen. Kurz: Er prüft, wo innerhalb der Sozialethik in welcher Weise Individualisierung zum Thema gemacht wird. Zunächst fällt es ihm leicht, bei manchen Fachvertretern ein reduktionistisches, weil mit schrankenlosem Individualismus gleichgesetztes Verständnis von Individualisierung auszumachen (187ff.). Wem Autonomie verdächtig ist, der kann Individualisierung nur als bedrohlich empfinden. Verfallsszenarien von Moral erweisen sich auch vor dem Hintergrund der Wertewandelsdebatte (Helmut Klages u. a.) als zu simpel. Individualisierung verändert die Bedingungen solidarischen Handelns, weil sie es an Freiwilligkeit und Einsicht koppelt. Und frontal gegen ein verbreitetes Klischee: „Selbstentfaltung und Selbstbestimmung korrelieren auf hohem Niveau mit prosozialem Verhalten" (199). Deshalb ist Autonomie nicht zu verdächtigen, sondern zu kultivieren. Etwa indem, so S., Menschen in „Verantwortungsrollen" erfahren können, Subjekte ihres Handelns zu sein. Verantwortlichkeit kann nicht einfach eingefordert, sondern muss gestützt werden (empowerment). In gleicher Weise – ohne dies hier auszuführen – behandelt der Autor kommunitaristische Überlegungen zur Frage der gesellschaftlichen Integration. Insofern sie die Chancen von Individualisierung s.'E. falsch einschätzen, sind ihre sozialethischen Konsequenzen verkürzt. Die Sympathie S.s gilt dem Anliegen der zivilgesellschaftlichen Aktivierung und Einbindung der individualisierten Individuen. „Diese Interpretation von Zivilgesellschaft setzt auf Zusammenschlüsse und Assoziationen auf der Basis freier Entscheidung, die jenseits von Staat und Markt angesiedelt sind und Fehlentwicklungen im Bereich von Wirtschaft und Politik, die den Einzelnen betreffen, aufdecken und zu überwinden versuchen" (227). Da die Christliche Sozialethik es zu ihrem Proprium rechnet, eine advokatorische Funktion für diejenigen wahrzunehmen, die an den „Rändern der Zivilgesellschaft" (Friedhelm Hengsbach) leben, beschließt ein Kap. zur Beteiligungsgerechtigkeit die Arbeit (243–268). Der Weg aus der „Individualisierungsfalle" führe über die Befähigung zur aktiven gesellschaftlichen Partizipation. Alle sollen Anerkennung finden können, das ist das ethische Leitkriterium. „Die sozialethische Forderung nach Ausbau von Beteiligungsgerechtigkeit ist eine mögliche unterstützende und korrigierende Antwort auf gesellschaftliche Individualisierung" (255). Ein „entscheidender Beitrag" (265) hierfür könne von einer „Sozialethik der Bildung" (ebd.) geleistet werden, „da über Bildung die notwendigen Beteiligungsvoraussetzungen erlangt werden können" (ebd.). Bildung tritt so als quasi neuer Königsweg zur Realisierung von Autonomie auf. Ob dies in der Bildungstheorie ebenso gesehen wird, wäre eine naheliegende Anschlussfrage. Das jüngste sozialethische Interesse am Bildungsthema[1] kann in S.s Studie jedenfalls argumentative Absicherungen finden.

Das Verdienst von S.s Diss. liegt in der Erschließung der Individualisierungsthese für die Sozialethik, wie sie in dieser Form bisher nicht vorlag. V. a. einer unbedachten Verwendung von Individualisierung als moralische und nicht zunächst als analytische Kategorie wird so wirksam ein Riegel vorgeschoben. Die durchgehaltene Wachsamkeit gegenüber diversen Verkürzungen erlaubt es S., die Rezeption der Individualisierungsthese in Bahnen zu lenken, die auf eine interdisziplinär diskutable Problemwahrnehmung zuführen. Nur der ständige Blick auf die Ambivalenz der unter dem Stichwort Individualisierung versammelten Entwicklungen trägt zu einem realisti-

[1] Vgl. v. a. M. Heimbach-Steins / G. Kruip (Hg.), Bildung und Beteiligungsgerechtigkeit, Bielefeld 2003. Inzwischen (2006) wird ein entsprechendes Forschungsprojekt der Herausgeberin und des Herausgebers des genannten Sammelbandes von der DFG gefördert.

schen Verständnis menschlicher Autonomie bei. Die These ist nicht neu, dass die Moderne Freiheit verspricht und Freiheitsräume eröffnet, nicht aber die zur Realisierung eines selbstbestimmten Lebens notwendigen Ressourcen allen in gleicher Weise zur Verfügung stellt. Diese These gehört zur Selbstreflexivität moderner Gesellschaften. Einige sozialethische Konsequenzen dieser Einsicht formuliert zu haben, zählt zu den Stärken der schnörkellos formulierten Ausführungen S.s. Als wahre Fundgrube für Literatur zu zahlreichen sozialethischen Fragestellungen erweist sich der – für eine Diss. nicht unübliche zuweilen überbordende – Anmerkungsapparat der Arbeit. S. kennt die Fachdebatten, die in seine Fragestellung hineinreichen. In manchen Abschnitten aber beanspruchen die (gut ausgewählten!) Zitate aus der einschlägigen Literatur zu breiten Raum. Hier nimmt sich S. unnötig zurück. Einzelne Fehler (54: Anm. 160; 188: Inkongruenz Zitat / Anm. 722; 246, Z. 8) sind bei der Endkorrektur übersehen worden.

Die Lektüre der Schrift S.s regt folgende weitergehenden sozialethischen Fragestellungen an: (1) Besteht die Gefahr, dass durch das so herausgestrichene zivilgesellschaftliche Engagement jenseits von Staat und Markt die sozialethischen Fragen diesseits beider sozialer Steuerungsformen zu sehr aus dem Blickfeld geraten? Die Lektüre Becks und sein optimistisches Plädoyer für Subpolitik könnte zu einer vorschnellen Verabschiedung von der je spezifischen Problemlösungskompetenz politischen oder ökonomischen Handelns führen. In der richtigen Kombination verschiedener Steuerungsformen scheint mir die eigentliche Herausforderung zu liegen. (2) Vorsichtiger wäre m. E. die Möglichkeit der Interdisziplinarität zwischen Soziologie und Sozialethik zu beurteilen, als dies bei S. anklingt (vgl. 266). Die Rezeption sozialwissenschaftlichen Wissens in der Sozialethik hat methodisch eine andere Funktion als die mögliche Orientierung an explizit normativen Gesichtspunkten innerhalb der Sozialwissenschaften. (3) Immer wieder, S.s Arbeit bildet hier keine Ausnahme, stößt die Zeitdiagnostik auf die Frage, auf welche Motive der Individuen sich moralisches Handeln stützen kann. S. setzt hier entschieden auf die über Bildungsprozesse aufgebaute Fähigkeit zur Übernahme von Verantwortung. Wer wird dem widersprechen wollen? Zugleich wäre der Horizont zu weiten. Zum einen wird religiösen Erfahrungen zugetraut, bei der Genese von moralischen Motivationen mitzuwirken. Die Welt des Moralischen kann durch Religion auf markante Weise beeinflusst werden. Zum anderen basieren die ungleichen gesellschaftlichen Partizipationschancen auf einer Ungleichverteilung diverser Sorten von Kapital (ökonomisch, sozial, kulturell), so dass die zu fordernde Beteiligungsgerechtigkeit eine Fülle weiterer Fragen der Gestaltung unseres gesellschaftlichen Zusammenlebens aus sich entlässt.

Saarbrücken Stephan Goertz

## Mystik

**Panzig,** Erik A.: **Gelâzenheit und abegescheidenheit.** Eine Einführung in das theologische Denken des Meister Eckhart. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2005. 298 S., pb € 38,00 ISBN: 3–374–02268–5

Gegen die Konstruktion einer monolithischen Lehre Eckharts nimmt der Autor in seiner an der Theol. Fak. der Univ. Leipzig geschriebenen Diss. den radikalhistorischen Interpretationsansatz der Bochumer Schule um Kurt Flasch und Burkhard Mojsisch auf, befreit sich aus ihrer Einseitigkeit und entwickelt hieraus seinen eigenen Interpretationsansatz. Lateinische und deutsche Schriften erscheinen in einer biographisch und textgeschichtlich orientierten Untersuchungsmethodik als situationsbezogene Werke, die jedoch in Beziehung zueinander stehen. Der Autor versteht es, Meister Eckhart sowohl als philosophisch argumentierenden Theologen als auch als mystagogischen Prediger und Seelsorger aufzuzeigen, wobei die theologie- und philosophiegeschichtlichen Zusammenhänge der lateinischen Schriften als Voraussetzung der deutschsprachigen Mystagogie deutlich werden.

Die Untersuchung konzentriert sich dabei auf die Begriffe und die hiermit verbundenen Theoreme von *gelâzenheit* und *abegescheidenheit*. Beide Begriffe kennen keine Entsprechung im lateinischen Wortschatz und können als in den deutschen Texten zum ersten Mal vorkommende originäre Abstraktbildungen des Meisters gelten. *Gelâzenheit* und *abegescheidenheit* werden in der *‚rede der underscheidunge‘* von Eckhart nicht nur in einem Atemzug genannt. Sie weisen auch im Sinne eines Leerwerdens des Menschen vom Kreatürlichen und der hiermit verbundenen Öffnung für das göttliche Sein und Leben ein paralleles Bedeutungsmuster auf. Eine Untersuchung der je unabhängigen Genese und ihrer Beziehung zueinander wurde in der Eckhartforschung bisher jedoch noch nicht durchgeführt. Panzig stellt sich somit der Aufgabe, ihre Entwicklung textgeschichtlich und biographisch in den lateinischen und deutschen Texten nachzuvollziehen, die je unterschiedlichen Zusammenhänge und spezifischen Bedeutungen wahrzunehmen und so das Denken Eckharts nur unter einem, aber unter einem durchaus wichtigen und entscheidenden Aspekt genauer verstehen zu lernen.

Die Genese des *gelâzenheit*-Theorems zeigt P. in der von der Eckhart-Forschung bisher nur wenig berücksichtigten Frühschrift der *‚Collatio in Libros Sentiarium‘* als universitär-theologischen Ausgangspunkt auf. Schon hier werden die Grundlagen des Motivs der ontologischen Unterscheidung zwischen Gott (*esse*) und dem geschaffenen Sein (*esse hoc et hoc)* herausgearbeitet. Sie bildet den theoretischen Hintergrund für die mystische Lebenspraxis der Gelassenheit im deutschen Traktat der *‚rede der underscheidunge‘*. In der ontologischen Vertiefung der biblischen Nachfolge Christi meint Gelassenheit hier nicht nur das biblische Verlassen von weltlichem Besitz (*gelâzen hân*), sondern das Lassen von allen kreatürlichen Bindungen (*gelâzen sîn*). Insofern der Mensch von aller Selbst- und Ichbezogenheit loslässt und so aus dem Seinen ausgeht, geht das Sein Gottes sogleich in ihn ein. Das Lassen der Gelassenheit bezieht sich zuerst auf das Sein und dann erst auf das Handeln. In der ontologischen Ethik der Gelassenheit geschieht die Umwandlung des biblischen Tugendbegriffs zu einem Seinsbegriff, so dass die ontologische Unterscheidung zwischen Gott und Kreatur des lateinischen Textes auf den mystischen Gelassenheitsbegriff des deutschen Traktates angewendet erscheint. Der gelassene Mensch erkennt seinen *grunt*. Er erkennt die Identität des eigenen mit dem göttlichen Sein aufgrund der gnadenhaft geschenkten göttlichen Selbstmitteilung. Gelassenheit bezeichnet hiernach die analoge Beziehung zwischen Gott und Mensch und ist somit im Rahmen von Eckharts Theologie der Analogie einzuordnen.

Parallel zu den Darlegungen zur Gelassenheit ist die Genese des Theorems der *abegescheidenheit* in den intellekttheoretischen Überlegungen der *‚Quaestiones Parisienses‘* aus dem ersten Pariser Magisterium aufgezeigt. Hierbei geht es um die sich als *intelligere* vollziehende Gottförmigkeit (*deiformitas vel deiformatio*) des Erkennens des Menschen. P. weiß dann darzulegen, wie die Rede vom *‚abgescheidenen geist‘* im deutschen Traktat *‚Von abegescheidenheit‘* analog zum Intellektbegriff in den Pariser Quaestionen konzipiert ist. Die Entstehungszeit des Traktats wird hierbei durch seine theologische Argumentation, in Weiterführung der bisherigen philologischen Forschung, durchaus überzeugend in der unmittelbaren Folgezeit nach dem ersten Pariser Magisterium verortet. Abgeschiedenheit ist hier als fundamentale Seinsweise Gottes und zugleich als Seinsmöglichkeit des vernünftigen, von der Gebundenheit an das Kreatürliche freien Menschen interpretiert. Die Gottförmigkeit des abgeschiedenen Menschen entspricht so der vorkreatürlichen Gottheit. Die fundamentale Seinsweise Gottes zeigt sich als Seinsweise des wahrhaft erkennenden Menschen und so als univoke Beziehung zwischen Gott und Mensch. Der Autor zeigt deutlich die theologische Grundlegung des Abgeschiedenheitstheorems auf, indem er sogar die ursprünglichen lateinischen Termini für konkrete deutsche Formulierungen zur Kennzeichnung der Reinheit, Unvermischtheit und Separiertheit des abgeschiedenen Intellekts identifiziert.

Die beiden Theoreme der Gelassenheit und Abgeschiedenheit in Beziehung setzend, versteht P. dann die Gelassenheit als Voraussetzung für Abgeschiedenheit. Die analoge Relationalität der Gelassenheit deutet er als Bedingung der univoke Korrelation zwischen Gott und Mensch in der Abgeschiedenheit. Die Frage drängt sich jedoch auf, ob der Autor hier nicht eine Überinterpretation vorlegt, die über das gut gemeinte Ziel hinausschießt. Die Argumente für die These, dass die analoge Relation zwischen Gott und Mensch die Bedingung für die univoke Korrelation zwischen göttlichem und menschlichen Erkennen bildet, überzeugen zumindest den Rezensenten nicht. Weit wichtiger erscheinen die Ausführungen zur Zusammenführung beider Begriffe in den späten Predigten der Straßburger und Kölner Zeit insbesondere im Zusammenhang der hier formulierten Lehre von der Gottesgeburt im Menschen und der hiermit verbundenen Gottessohnschaft jedes Menschen, wobei P. die metaphysisch-theologische Grundlegung im ‚Opus tripartitum‘ aufzuzeigen weiß.

Kritisch ist zuletzt anzumerken, dass die Bezeichnung der Monographie im Untertitel als ‚Einführung in das theologische Denken‘ weder den Inhalt noch die Intention der Schrift trifft. Absicht des Autors ist es vielmehr, an den konkreten Theoremen *gelâzenheit* und *abegescheidenheit* historisch und biographisch belegte Entwicklungen in Eckharts Denken von den ersten Anfängen in den frühen lateinischen Schriften bis zur vollen Entwicklung der Mystik in den späten Predigten aufzuzeigen. Dabei ist nicht einseitig auf eine vermeintlich historisch-philologische Beweiskraft gesetzt, die keinen Blick für den fundamentalen Lebensbezug des Theologen und Philosophen der Mystik hat. Der Autor versteht es in dicht und schlüssig durchgeführter Argumentation durchaus zu überzeugen, wobei er in

der zeitlichen Zuordnung einzelner Texte auch zum Teil ungewöhnliche Wege geht. Ein wichtiger Beitrag zur Erforschung der theologie- und philosophiegeschichtlichen Entwicklung innerhalb des Eckhart'schen Denkens liegt vor, der das Verständnis des Entstehens der Mystik in den deutschen Predigten und Traktaten aus und auch innerhalb der Theologie der lateinischen Texte dieses großen Meisters des Hochmittelalters weiter vorantreibt.

Münster Eckard Wolz-Gottwald

## Religionspsychologie

**Heine**, Susanne: **Grundlagen der Religionspsychologie.** Modelle und Methoden. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005. 442 S. (UTB, 2528), kt € 19,90 ISBN: 3–525–03603–5

Susanne Heine, Ordinaria für Praktische Theologie und Religionspsychologie an der Evang.-Theol. Fak. der Univ. Wien und Vorstandsmitglied der International Association for the Psychology of Religion (IAPR), reagiert mit diesem Werkbuch auf ein Desiderat, das in bisherigen Überblickswerken zur Religionspsychologie nicht zufriedenstellend erfüllt worden ist: Anstelle einer thematischen oder einer historischen Darstellungsweise in mehr oder weniger enzyklopädischer Absicht fragt H. nach den philosophischen Prämissen, die in der religionspsychologischen Theoriebildung oft nur stillschweigend vorausgesetzt, aber nicht explizit ausgesprochen werden. Die wichtigsten Theorien, mit denen in der Religionspsychologie gearbeitet wird, werden von ihr auf das zugrunde liegende Menschenbild hin rekonstruiert und dessen Auswirkungen auf die Konzepte von Religion und Ethik untersucht. Ebenso sollen die Voraussetzungen erhoben werden, die die empirische Methodologie bestimmen. Das Buch macht zugleich die fließenden Grenzen zwischen Psychologie und Religionspsychologie deutlich, insofern „keiner der Pioniere der Psychologie [...] am Thema Religion vorbei" kam (13). Dementsprechend versteht es sich als wissenschaftstheoretischen Beitrag und somit als Beitrag zur Grundlagenforschung nicht nur der Religionspsychologie, sondern auch der Psychologie überhaupt.

Der Bd ist in drei große Blöcke geteilt: Der erste Teil beginnt mit einer wissenschaftstheoretischen Einleitung, gibt einen Überblick über die Geschichte insbesondere der Anfangszeit der Religionspsychologie und stellt das empirische Denkmodell vor, nach dem sich die Religionspsychologie heute meist richtet, bevor – quasi als Ouvertüre zu den dann folgenden monographischen Darstellungen der paradigmatischen Theoriekonzepte – William James als eine der wichtigsten Gründerfiguren (nicht nur) der Religionspsychologie vorgestellt wird. Der zweite Block befasst sich mit psychoanalytischen Konzepten, beginnend mit Sigmund Freud und gefolgt von kritischen Weiterentwicklungen (Winnicott, Pruyser, Rizzuto) und Ergänzungen (Becker, Vergote, Sundén) zu Freud. Der dritte Teil schließlich stellt „Religion im ontologischen Denkmodell" dar, ausgehend von Carl Gustav Jung, dann anhand der sich (u. a.) auf Jung berufenden Humanistischen Psychologie (Maslow, Rogers, Perls) und abschließend von Positionen, die auf kritische Distanz zu Jung gehen (Goldstein, Allport, Frankl). Die Kap. zu den einzelnen Theoriekonzepten sind jeweils nach dem gleichen Schema aufgebaut: Sie beginnen mit kurzen biographischen Notizen, woraus sich bereits einige Hinweise auf die wechselseitige Beeinflussung der Lebens- und Denkwege ableiten lassen. Allerdings steht die Reflexion über das Verhältnis von Leben und Werk und deren interaktive Auseinandersetzung nicht so stark im Mittelpunkt, wie es der Text auf der Einbandrückseite suggeriert; vielmehr weist Vf.in selbst darauf hin (14), dass die Œuvres der behandelten Religionspsychologen und der Religionspsychologin sich nicht linear aus deren Biographie ableiten bzw. sich auf sie reduzieren lassen. Der Hauptteil der jeweiligen Kap. arbeitet die unterschiedlichen Profile der religionspsychologischen Modelle heraus und versucht, das jeweils zugrunde liegende Menschen- und Religionsverständnis zu rekonstruieren. Zum Schluss wird die Rezeption und empirische Überprüfung der betrachteten Theorien kurz angerissen.

Einführend (16–31) konstatiert H., dass die Religionspsychologie als relativ junge Wissenschaft bislang nicht auf allgemein verwendete Definitionen als Grundlage zurückgreifen kann: Weder das Verständnis von Religion, noch das der Psychologie zugrunde liegende Verständnis vom Menschen noch die geeignete Methodologie zur Erfassung der Religiosität des Menschen sind in der wissenschaftlichen Diskussion unumstritten. Immerhin gilt zwar der Abschied von allem Normativen als eine der grundlegenden und bis heute gültigen Prämissen der Religionspsychologie, jedoch muss zugegeben werden, dass noch so exakte empirische Methoden Normativität nicht ausschließen können – normative Fragen kommen schon in den grundsätzlichen, der Theoriebildung vorausliegenden Prämissen, aber auch in der Frage nach dem Forschungsinteresse zum Tragen. Diese Prämissen, aber auch die verfolgten Zwecke, ohne die keine Religionspsychologie arbeitet, gilt es zu explizieren. Insofern ist die Entgegensetzung von „Empirie versus Philosophie" eine fruchtlose und wenig hilfreiche Angelegenheit.

Das Kap. über die geschichtlichen Anfänge der Religionspsychologie (32–66) in den Pionierzeiten am Ende des 19. Jh.s und in den 20er und 30er Jahren des 20. Jh.s macht deutlich, wie sehr die Religionspsychologie in die Entstehungsgeschichte der Psychologie hineinverflochten ist. Die sich durch die Verwendung empirisch-naturwissenschaftlicher Methoden von der Philosophie emanzipierende und zur selbständigen Wissenschaft werdende Psychologie kam am Phänomen der Religion nicht vorbei, und die Religionspsychologie hatte als empirische Wissenschaft „Anteil am Kampf der empirischen und experimentellen Psychologie um wissenschaftliche Anerkennung" (46). Dieses Kap. skizziert die Netzwerke, innerhalb derer die junge Disziplin sich formierte, und die Fragestellungen, vor die sie sich gestellt sah. Damit wird zugleich auch die Hintergrundfolie für die weiteren Kap. geschaffen, in die hinein die dann vorgestellten Theoriekonzepte eingeschrieben werden. Die Nennung der vielen Daten und Namen in diesem Kap. hat eine Tendenz ins Unübersichtliche, aber dennoch sollte man es nicht als einen letztlich verzichtbaren Griff in die „Mottenkiste" der Religionspsychologie abtun: Denn die in der Formationsphase deutlich werdenden Kontroversen bestimmen die Auseinandersetzungen in der Religionspsychologie bis heute – umstritten war (und ist) v. a. das Verhältnis zur Theologie: Einerseits gab es die Forderung nach Ersetzung der (kirchlich verfassten) Dogmatik durch die empirische Erforschung der subjektiven Religiosität, um so – in letztlich apologetischem Interesse – die Theologie insgesamt auf die Basis einer wissenschaftlich anerkannten empirischen Methodologie zu stellen; andererseits lässt sich das Bestreben erkennen, die Psychologie theologischerseits als Hilfswissenschaft mit dem Ziel einer wirkungsvolleren kirchlichen Verkündigung hinzuzuziehen. Die Lage verkompliziert sich noch dadurch, dass die verschiedenen Autoren nicht immer eindeutig diesen beiden Richtungen zugeordnet werden können, sondern in ein und demselben Religionspsychologen teilweise beide Tendenzen zu beobachten sind. Bereits in der Anfangsphase der Religionspsychologie findet man daher „kühne Metatheorien" (48), die den Gegensatz von Theologie und empirischer Wissenschaft durch eine übergeordnete Perspektive z. B. in holistischen oder monistischen Ansätzen überwinden wollen, damit aber – ihren Ausgangpunkt konterkarierend – den Boden der empirischen Wissenschaft verlassen. Diese Problematik tritt auch bei den im späteren Verlauf dargestellten Positionen wieder auf und gilt genauso für die heutige Verortung der Religionspsychologie. Die durch den Nationalsozialismus abgebrochene religionspsychologische Diskussion im deutschsprachigen Raum, die zum Ende des letzten Jh.s erst langsam wieder zu einer gewissen Blüte gekommen ist, hat sich dieser Frage immer noch zu stellen; der Blick in die Vergangenheit geht daher über eine rein archivarische Zielsetzung hinaus.

Das folgende Kap. (67–106) gibt einen Überblick über empirische Arbeitsweisen in der Religionspsychologie und wirkt zunächst wie ein retardierendes Moment, das den Gedankengang, der auf die Rekonstruktion der philosophischen Prämissen religionspsychologischer Theorien abzielt, zu unterbrechen scheint. Jedoch stellt auch die empirische Methodologie selbst eine Theorie dar, sie kommt ohne „Vorverständnisse nicht aus und impliziert eine hermeneutische Dimension" (75); mit Recht sind diese daher zunächst einmal zu benennen. Da das empirische Denkmodell den Rahmen für jede (religions-)psychologische Theorie bildet, macht seine Behandlung vorgängig zu den einzelnen Theoretikern durchaus Sinn. Allerdings spielt die Reflexion über die empirische Methodik dann im Verlaufe des Bdes keine weitere Rolle; die Interaktion zwischen religionspsychologischer Theorie und der verwendeten empirischen Methodik wäre freilich eine wichtige weiterführende Aufgabe. – Es werden sowohl quantitative als auch qualitative Methodologie und Methoden behandelt: Während quantitative Methoden ein möglichst hohes Maß an Präzision anzielen, dies aber um den Preis der starken Konzentration auf wenige Aspekte, versuchen qualitative Methoden, der komplexen und gesellschaftlich bedingten Wirklichkeit des Menschen gerecht zu werden; sie bemühen sich nicht wie quantitative Methoden um die Operationalisierung von im vornherein festgelegten Konstrukten, sondern bilden ihre Theorien aus dem erhobenen Datenmaterial. Jedwede empirische Methodik muss jedoch als solche – methodisch notwendig – von der Selbstreflexivität des Bewusstseins absehen; dennoch muss sie sich über ihre nicht-empirischen Voraussetzungen Rechenschaft ablegen, da diese wiederum Auswirkungen auf die psychologische Theoriebildung haben.

Den Abschluss des ersten großen Blocks bildet das Kap. über William James (107–141), dessen „Varieties of Religious Experience" von 1902 als einer *der* Klassiker der Religionspsychologie gilt. James ist jedoch nicht nur als Religions-, sondern z. B. auch als Emotionspsychologe bekannt geworden; in seiner Rezeption werden von unterschiedlichen Autoren auch ganz unterschiedliche Facetten seines Werkes hervorgehoben. Essentiell ist seine Aufnahme des Pragmatismus in die Religionspsychologie, der sich gegen metaphysische wie szientistische Dogmatismen wendet und nach der Bewährung von Hypothesen und Überzeugungen in der Praxis fragt. Wichtiger als die Frage nach dem Ursprung oder nach der Wahrheit von Religion wird der Blick auf die Qualität ihrer Früchte. Dies bedeutet aber nicht, dass es bei James keine ontologischen Annahmen wie die eines höheren oder spirituellen Selbst gäbe, das die Einheit der Vielfalt der Phänomene des menschlichen Lebens verbürgen soll.

Der zweite Block des Buches widmet sich Religion in psychoanalytischen Konzepten, beginnend mit Sigmund Freud (145–183), der Religion als ihr scharfer Kritiker Religion als eine hartnäckige Illusion versteht. Religion gilt für ihn als universelle Zwangsneurose, welche – gleich dem Gewissen – ihren Ursprung im Über-Ich hat und die Verdrängung der Sexualität befördert sowie Wunschillusionen entgegenkommt. Jedoch ist Freuds Haltung zur Religion insofern ambivalent, als er auch „ihren Beitrag zur menschlichen Kulturentwicklung durch ihre Forderung, auf das Ausleben eigensüchtiger und sozial schädlicher Triebe zu verzichten", würdigt (163). In einem seiner letzten Werke, „Der Mann Moses und die monotheistische Religion" (1939), jedoch auch schon in früheren Schriften entwirft Freud eine originäre Theorie der historischen Entstehung der monotheistischen Religionen. Danach habe das jüdische Volk den Ägypter Moses ermordet, der ihm einen bild- und ritenlosen Monotheismus gegeben habe, und damit den Urmord an der hervorragenden Vatergestalt durch die Urhorde im Sinne der Wiederkehr des Verdrängten wiederholt. Der so verdrängte Monotheismus habe sich aber in Reminiszenzen erhalten, sei von den Propheten unermüdlich wach gehalten worden und habe so schließlich Erfolg gehabt. Der Monotheismus sei also als eine aus dem Ödipuskomplex resultierende kollektive Neurose zu verstehen, bedeute aber gleichzeitig in seiner Bildlosigkeit einen Fortschritt in der Geistigkeit. Freud selbst identifizierte sich mit Moses, der für ihn „ein Ägypter, kein Jude [ist], ein Aufklärer, der an seine Mission denkt und auf die Befriedigung seines Affekts verzichtet, der als Fremder einem jüdischen Stamm mit dem Monotheismus einen neuen Glauben bringen will, dessen Humanität auf dem Triebverzicht aufbaut" (175).

Ambivalent erscheint das von der Vf.in aufgezeigte Schwanken Freuds zwischen biologischen und beziehungstheoretischen Ansätzen; es bewahrt den zahlreichen nachfolgenden Konzepten allerdings auch eine kreative Offenheit. Insgesamt verschiebt sich in der Nachfolge Freuds der Fokus der Aufmerksamkeit zugunsten der zwischenmenschlichen Beziehungen und anderer Umweltfaktoren. H. wählt aus der unübersichtlichen Vielzahl der post-Freudianischen Szene zwei Autoren und eine Autorin aus (184–229): Als ersten Donald W. Winnicott, einen profilierten Vertreter der Objektbeziehungstheorie, der das Konzept der Übergangsphänomene bzw. -objekte entwickelte. Diese Übergangsphänomene eröffnen einen intermediären Raum, der zunächst bei Kindern *Vorstellungen* von Beziehungen zu einem Objekt, z. B. der Mutter, beinhaltet und die Trennung von der Bezugsperson überbrücken kann. Übergangsobjekte wie Teddybären oder Schmusedecken dienen dieser Beziehungsvorstellung und sind nicht mehr Teil des eigenen Körpers, werden aber auch noch nicht als zur äußeren Realität gehörig wahrgenommen. Diese kreative Leistung der Erschaffung eines Zwischenbereiches zwischen subjektiver und objektiver Wirklichkeit bleibt im Erwachsenenalter bestehen und bringt Kultur und Religion hervor. Religion ist in dieser Theorie also auch etwas Illusionäres, wird aber von Winnicott im Gegensatz zu Freud positiv und als notwendig zum Menschen gehörendes Potenzial angesehen, um zwischen Innen- und Außenwelt zu vermitteln. Ähnlich wertet der vergleichsweise wenig bekannte Paul W. Pruyser die „dritte Welt der Illusionen" nicht als einen Bereich des Irrtums oder des Unrealisierbaren, sondern sie entwickelte sich notwendigerweise aus der Interaktion zwischen der „autistischen Innenwelt" und der „realistischen Außenwelt". Aufgabe des Individuums sei es, diese drei Welten in einer gesunden Balance zu halten. Pruyser geht noch einen Schritt weiter als Winnicott, als er in der Frage der Bewertung konkreter religiöser Inhalte (hinsichtlich „deren Eignung für das Prozessieren von Illusionen", 212) nicht neutral bleibt. Hier zeigt sich laut H., dass ein abstrakter Begriff von Religion ein nur sehr ungenaues Instrument der Forschung sein kann und in der religionspsychologischen Arbeit psychologische *und* theologische Kompetenz nötig ist. Auch Ana-Maria Rizzuto, die einzige Frau, die in diesem Bd ausführlicher vorgestellt wird, arbeitet mit Freud gegen Freud, insofern sie davon ausgeht, dass der Mensch Gott erschafft, dies aber keine religionskritische Aussage darstellt; kein Mensch kann nach Rizzuto ohne Religion auskommen. Ihr zentrales Thema ist die Entwicklung der Gottesrepräsentanzen im Lebenszyklus, wobei sie zwischen inneren Gottesbildern (images) und kulturell hervorgebrachten Gotteskonzepten (concepts) unterscheidet. In der Rezeption von Rizzutos Werk wird die neutrale Haltung gegenüber der Theologie teilweise überschritten, wenn es für eine Art diskreten Gottesbeweises benutzt wird.

In einem weiteren Kap. werden drei Autoren behandelt, die zwar auch auf Freud Bezug nehmen, ihn aber in unterschiedlicher Weise ergänzen und weiterentwickeln (230–264). Ernest Becker geht von Freuds Triebtheorie aus, entscheidend ist für ihn aber, dass der Mensch von seiner Endlichkeit und Sterblichkeit weiß und sie in ihm eine existenzielle Angst auslösen. Um mit dieser *conditio humana* umzugehen, strebt der Mensch nach Anerkennung und Selbstachtung einerseits durch Anpassung an das soziale Umfeld und andererseits durch den Wunsch nach primärer, andere überragender Bedeutung (z. B. durch so genannte *causa-sui*-Projekte). Religion kann dem Menschen dabei helfen, die Balance zwischen beidem zu wahren, indem sie ein Todesbewusstsein ohne überwältigende Todesangst schafft und die Sehnsucht nach Unsterblichkeit und Unverwechselbarkeit erfüllt. Beckers Theorie wurde als „Terror Management Theory" in sozialpsychologische empirische Forschungsprojekte umgesetzt, in denen z. B. geprüft wurde, ob das Bewusstmachen der Sterblichkeit das Bedürfnis nach einem Angst-Puffer erhöht. – Antoine Vergote geht über Freud in der Begründung der Geistigkeit hinaus, die für ihn nicht allein das Ergebnis neurotischer Entwicklungen sein kann. Vielmehr nimmt der Mensch im Raum der Sprache in bewusster Weise die ihn umgebende Welt als symbolische Ordnung wahr. Vergote geht nicht von einer natürlichen religiösen Anlage des Menschen aus, sondern die vor- und unbewusste Dynamik entscheide darüber, ob und wie eine religiöse Persönlichkeit entwickelt wird. Aus der Psychologie soll keine Religion, und die Religion soll nicht psychologisiert, vielmehr die Religionspsychologie als eigenständige Disziplin anerkannt werden. – D. H. Hjalmar Sundén bringt in seinem eklektischen Konzept die Rollentheorie in die Religionspsychologie ein, in der Wahrnehmungs- und Sozialpsychologie verbunden werden. Rollen sind Verhaltensmodelle, die durch wiederholte Erfahrung zu Mustern werden können und so einen Referenzrahmen bilden, auf den der Organismus sich einstellt. In zwischenmenschlichen Interaktionen bedeutet die Übernahme einer Rolle (role-taking) immer zugleich auch, die Rolle des Gegenspielers aufzunehmen (role-adaptation) und bestimmte Erwartungen an dessen Verhalten zu haben. Im religiösen Bereich kann sich der Mensch mit Figuren der Religionsgeschichte identifizieren; die z. B. in einer biblischen Situation gegebene Gottesrolle verändert dann auch die eigene Situation, da sie im Sinne der role-adaptation als von Gottes Gegenwart und seinem Handeln bestimmt erlebt wird.

Der dritte und letzte Block des Buches befasst sich mit Religion im ontologischen Denkmodell, mit Carl Gustav Jung (267–297) als der wichtigsten Figur. Jung, zunächst Schüler, später Widersacher Freuds, entwickelt eine ontologische Theorie über das kollektive Unbewusste, auf das er mehr Gewicht legt als auf das individuelle und für das Archetypen als grundlegende formale Strukturen die Bedingung der Möglichkeit seelischen Erlebens sind. Als hermeneutischen Schlüssel zum Verständnis Jungs erarbeitet H. das ontologische Naturverständnis; erst in diesem Kap. wird wirklich klar, was H. mit diesem Begriff meint: Im Anschluss an aristotelische Motive nimmt Jung eine Eigendynamik der Natur an, die unabhängig vom menschlichen Handeln Leben hervorbringt; nach der Akt-Potenz-Theorie wohnt der Natur eines jeden Lebewesens ein Vermögen inne, das sich im Individuum als dessen Wesen aktualisiert, und nach dem Prinzip der Entelechie verlaufen Lebensvorgänge nicht einfach kausal, sondern in finaler, zweckmäßiger Orientierung. Das Bewusstsein und das Ich spielen nur eine sekundäre Rolle in Jungs Konzept, dem er keine ethische Verantwortung zutraut. Gut und Böse sind für Jung naturgegeben und sollen sich in einem naturhaften Gleichgewicht befinden, so dass die Ethik bei Jung naturalisiert wird. Die Seele ist nach Jung von Natur aus religiös, und religiöse Symbole sind psychologische Naturwahrheiten (dies hat ihm mancherlei Sympathie aus theologischen Kreisen eingetragen, die aber nicht beachten, dass Jungs Gottesidee einer natürlich-kosmischen Kraft nicht die christliche ist und dass Jung selbst sich vom christlichen Gottesglauben distanziert hat). In gewisser Weise konterkariert Jung jedoch den ontologischen Überhang seiner Psychologie, indem er selbst als Empiriker gelten will. Der bereits logisch unmögliche Anspruch Jungs, seine Ontologie empirisch bestätigt zu haben, ist dabei ebenso problematisch wie die bereits angesprochene Naturalisierung der Ethik und die Unterbelichtung der geschichtlichen Dimension, die zu einer Hypostasierung geschichtlicher Phänomene führt, wie z. B. der Mentalität eines Volkes (z. B. des deutschen oder des jüdischen) zu dessen „Volkswesen".

Die Humanistische Psychologie (298–340), die sich nach einem Slogan Maslows als „Dritte Kraft" gegenüber Behaviorismus und Psychoanalyse versteht, entwickelte sich im Umkreis von Protestbewegungen der 60er Jahre und hatte ihre Blüte in den 70er und den frühen 80er Jahren. Diese lose und heterogene Gruppe von Psychologinnen und Psychologen folgt dem ontologischen Denkmodell und sieht alles, was der Mensch „zur Verwirklichung eines erfüllten Lebens braucht, […] als Potenzial in seiner Natur vorausgesetzt und angelegt, die von sich aus autonom zur vollkommenen Entfaltung drängt" (300). Aus der Humanistischen Psychologie entwickelte sich Ende der 60er Jahre die „Transpersonale Psychologie" als „Vierte Kraft", die sich selbst als Religionssurrogat versteht. – Abraham H. Maslow entwirft eine Ontopsychologie, die in die natürlichen Entwicklungskräfte des Selbst vertraut, die Umwelt jedoch als Risikofaktor einschätzt. In einer fünfstufigen Hierarchie ordnet Maslow die Bedürfnisse des Menschen, in denen sich auch seine Potenziale ausdrücken; die höchste Stufe der vollen Identität und Individualität wird von ihm als religiös qualifiziert. Wenn der *homo religiosus* zum Höhepunkt seiner Selbstaktualisierung gelangt ist, ruht er in seinem Sein und kann *peak experiences* machen, in denen die Zeit verschwindet. Kritisch bemerkt H. zu Maslow: „Das Problem besteht nicht im Rekurs auf ein ontologisches Naturverständnis, das ein mögliches Denkmodell darstellt, sondern darin, dass alle Ontopsychologen dieses Naturverständnis unter Vernachlässigung des Bewusstseins einseitig zur Geltung bringen und als monistische Quelle für alles einsetzen" (312f). – Ganz auf der Linie des ontologischen Denkmodells liegt auch Carl R. Rogers, der theologischerseits viel rezipierte Begründer der klientenzentrierten Gesprächspsychotherapie. H. wirft ihm vor, sich zwar als Empiriker zu verstehen, sein Konzept der Selbstverwirklichungstendenz aber zu Unrecht als überprüfbare und überprüfte Hypothese anzusehen, während es in Wahrheit eine als solche weder verifizierbare noch falsifizierbare Prämisse darstellt. – Fritz Perls, einer der Begründer der Gestalttherapie (die nicht mit der Gestaltpsychologie gleichzusetzen ist), wird ebenso wie die beiden anderen Autoren dieses Kap.s von H. mit einer Menge von kritischen Aussagen bedacht. Insgesamt ist sein Konzept wenig strukturiert und auch innerhalb der eigenen Prämissen von vielen Unstimmigkeiten geprägt. Die Gestalttherapie nach Perls zeigt eine Einseitigkeit in ihrer Körperorientierung und Abwertung geistiger Prozesse; andererseits steht – in Abgrenzung zum Behaviorismus – das Bewusstsein im Mittelpunkt dieses Konzepts, allerdings eingeschränkt auf die Aufmerksamkeit auf Bedürfnisse im Hier und Jetzt. In seinem Verständnis von Religion übernimmt Perls das Motiv der Leere aus Taoismus und Zen-Buddhismus, jedoch zeigt sich auch hier die Unstimmigkeit zwischen ontologischen und biologisch-psychologischen Aussagen.

Im letzten Kap. (341–391) stellt H. drei Autoren vor, die meist der Humanistischen Psychologie zugeordnet werden, jedoch in deutlicher Distanz zu ihr

stehen, da sie die dort vertretene „Geringschätzung des Bewusstseins zugunsten einer ontologisch gedachten selbsttätigen Natur, die religiös aufgeladen wird" (341), nicht teilen. Für Kurt Goldstein, der als Pionier der Neuropsychologie gilt und viele Beobachtungen in der Arbeit mit hirnverletzten Patienten gemacht hat, gehören Bewusstsein und die geistige Tätigkeit zum Wesen des Menschen; der Verlust dieser Dimension führt zu hohen Beeinträchtigungen. Religion spielt für ihn die Rolle eines stabilisierenden Faktors, der Unsicherheit reduziert; eine über diese formale Bestimmung hinausgehende inhaltliche Füllung von Religion lehnt er ab. – Auch Gordon W. Allport sieht die menschliche Person und sein Bewusstsein als eigenständigen Akteur an. Eine reife Persönlichkeit kann nach Allport eine intrinsische, reife Religiosität ohne destruktive Anteile hervorbringen, von der eine extrinsische, weniger reife Form der Religiosität zu unterscheiden ist. Die von Allport und Michael J. Ross konstruierte „Religious Orientation Scale" mit ihrer Differenzierung zwischen intrinsischer und extrinischer religiöser Orientierung ist laut H. „der vielleicht interessanteste Versuch, eine komplexe und differenzierte Anthropologie in ein empirisches Verfahren einzubringen" (367), jedoch zeigen die nicht immer sehr klaren Ergebnisse, dass Allport der Operationalisierung durch Hypothesen- und Konstruktbildung zu wenig Aufmerksamkeit schenkt. Dadurch gerät der Versuch, seine (normative) Theorie vom religiösen Wesen des Menschen mit einem nomothetischen Verfahren nachzuweisen, zu einem Zirkelschluss. Ergänzt wurde diese I-E-Skala von Daniel C. Batson um eine dritte Dimension, Religion als Suche (quest). – Viktor E. Frankl gilt nach Freud und Adler als Begründer der Logotherapie und der „Dritten Wiener Schule" der Psychotherapie und versteht den Menschen v. a. als ein Wesen, das durch den Geist zur Person wird und das einen ihm einwohnenden Willen zum Geist hat; wird dieser „Wille zum Sinn nicht verwirklicht, komme es zu einem existenziellen Gefühl der Sinnlosigkeit, das Frankl die ‚noogene Neurose' nennt" (382). Frankl unterscheidet den „unbewussten Gott" als den formalen Grund des Daseins von einer inhaltlich-konkreten, ichhaften Beziehung zu Gott und grenzt in der Folge auch die Psychotherapie von der Seelsorge ab; dies gelingt ihm jedoch nicht besonders deutlich.

Ein ausführliches Literaturverzeichnis (398–432), das über die zitierten Werke hinaus wichtige Titel enthält, unterstützt die Weiterarbeit an der Thematik; ein Sach- und ein Personenregister helfen bei der Erschließung des Bdes.

H. legt mit ihrem Werk eine gehaltvolle Interpretation wichtiger religionspsychologischer Ansätze vor. Ihr Versuch, „hinter die Kulissen psychologischer Theoriebildung zu schauen" (13) und die philosophischen Prämissen dieser Ansätze zu rekonstruieren, ist besonders aus theologischer Sicht sehr begrüßenswert, um Anhaltspunkte für die Beurteilung und Diskussion der diversen Konzepte zu gewinnen. Ihre Kritik an Jung und den Vertretern der Humanistischen Psychologie – gegen die oft positive Rezeption in theologischen Kreisen – ist gut begründet und nachvollziehbar. H. liefert damit insgesamt einen wichtigen Beitrag zur Grundlagenforschung der Religionspsychologie, aber auch der Psychologie überhaupt. Die Auswahl der Autoren und der Autorin ist in sich stimmig, vermisst wird jedoch die Auseinandersetzung etwa mit strukturgenetischen Ansätzen in der Entwicklungspsychologie der Religiosität, z. B. von Fritz Oser / Paul Gmünder oder James Fowler, deren Konzepte von starken normativen Annahmen geprägt sind. Die Entscheidung, sich in der Gliederung an Personen und nicht an Themen zu orientieren, führt leider auch zu Redundanzen in der Darstellung. Die problemorientierte Zugangsweise macht das Buch weniger geeignet für Anfänger, die eine Einführung in die wichtigsten Werke und Vertreter der Religionspsychologie suchen; hilfreich sind jedoch die den Kap.n vorangestellten Abstracts. H.s Buch bietet eine gute Voraussetzung für eine vertiefte Rezeption der Religionspsychologie auch von theologischer Seite; es ist daher sehr zu wünschen, wenn es den leider nur marginal geführten Dialog zwischen (nicht nur praktischer, sondern auch systematischer) Theologie und Religionspsychologie zu deren beiderseitigem Nutzen befördern könnte.

Münster Tobias Kläden

## Judentum

**Juden und Christen im Gespräch über „Dabru emet – Redet Wahrheit"**, hg. v. Hubert Frankemölle, – Paderborn / Frankfurt a.M.: Bonifatius Verlag / Verlag Otto Lembeck 2005. 251 S., kt € 15,90 ISBN: 3–89710–323–0 / 3–87476–483–4

Als am 11. September 2000 eine ganzseitige Anzeige mit einer jüdischen Stellungnahme zu Christen und Christentum in der „New York Times" und der „Baltimore Sun" erschien, ahnten die Initiatoren des Projekts nicht, dass sich sehr bald eine hartnäckige Asymmetrie in der Rezeption ihrer Erklärung halten würde. Die hebräische Überschrift *Dabru Emet*, d. h. „Redet Wahrheit" deutet an, dass die Autor/innen ihre jüdische Adressatenschaft auffordern wollten, ihr Misstrauen gegenüber dem Christentum zu überprüfen und den dramatischen und kaum erwartbaren Wandel in der Einstellung der großen Kirchen gegenüber dem jüdischen Volk und Judentum anzuerkennen. In acht Thesen schlagen sie eine jüdische Interpretation des Christentums vor, die den Bogen vom Gottesverständnis bis zum Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden spannt und – ohne auf Kritik zu verzichten – in einem positiven Grundtenor gehalten ist. Immerhin hatten etwa 170 Frauen und Männer der jüdischen Gelehrsamkeit und des synagogalen Lebens in den Vereinigten Staaten und Kanada die Anzeige zur Unterstützung des Aufrufs unterzeichnet. Jüdischerseits setzte sehr schnell eine Kontroverse ein, in der es Zustimmung aus den unterschiedlichen religiösen Gruppierungen gab, aber zum Teil auch harsche Kritik der Thesen. Aber bald beruhigte sich die Diskussion, und es folgte eine Phase des (Ver-)Schweigens, die anhält. Im christlichen Echo gab es zunächst eine freundliche Zurückhaltung mit mehrheitlichen Äußerungen von Zustimmung, dann aber äußerte sich ein beharrliches christliches Interesse an dieser jüdischen Äußerung zum Christentum. Der von Hubert Frankemölle herausgegebene Sammelband ist Beleg für diese asymmetrische Gesprächslage zu einem bemerkenswerten Ansatz einer jüdischen Theologie des Christentums. Neun christliche Autor/innen beleuchten Aspekte der Erklärung und des gegenwärtigen christlich-jüdischen Dialogs; zwei jüdische Stimmen geben Einblick in die innerjüdische Einschätzung von *Dabru Emet*.

Hubert Frankemölle bietet einen Überblick „zum jüdisch-christlichen Dialog in Deutschland nach dem Holocaust bis zu Papst Johannes Paul II." (9–37). Der Neutestamentler setzt verständlicherweise den Akzent exegetisch. Er sieht die Kontroverse um den von Gott nie gekündigten Bund mit Israel im Neuen Testament beendet, weil von einer Vielfalt verschiedener Bundeskonzepte im AT und NT auszugehen sei. Demgegenüber befinde sich die Auslegung des Römerbriefes im „Sturmzentrum" gegenwärtiger neutestamentlicher Forschung. Dort bleibe der „Bund" Israel vorbehalten, während die an Christus glaubenden Nichtjuden an den „Verheißungen" Gottes an Abraham partizipieren. Paulus könne nicht als „Kronzeuge" für eine Öffnung Israels für die Völker reklamiert werden, wohl aber für einen theologischen Universalismus, d. h. der „Rechtfertigung aller aus Glauben". Der Rückgriff auf Röm 9–11 allein reicht ihm für die Begründung bibeltheologischer Erneuerung des christlich-jüdischen Verhältnisses nicht. Dazu bedürfe es des Einbezugs der Glaubensgeschichte. Im Blick auf diese Geschichte meint er zutreffend, dass Johannes Paul II. „das Exil der [...] Schuldvergessenheit von Christen gegen Juden grundsätzlich beendet" hat. Leider wiederholt Frankemölle die theologisch verunglückte Rede von christlicher oder kirchlicher „Mitschuld und Verantwortung für die Schoa", werden in ihr doch der Zusammenhang und der Unterschied historischer Erkenntnis und theologischer *Confessio* undeutlich. Historische Erkenntnis sagt: Die Tradition des theologischen und kirchlichen Antijudaismus war ein wichtiges Element auf dem Weg zur Schoa. Aber die christliche, religiöse Judenfeindschaft war nicht der alleinige Faktor der Entwicklung auf dem Weg zur Schoa. Es gab andere, nämlich ökonomische, politische, kulturelle oder pseudowissenschaftlich-rassistische Faktoren der Wegbereitung der Schoa. Der geschichtliche Aspekt einer Vielursächlichkeit kann mit dem Wort von der *Mit*-Verantwortung zum Ausdruck gebracht werden. Wird diese geschichtliche Vielursächlichkeit in einer Schuld bekennenden Aussage bedacht, so ist im Blick auf den Faktor religiös motivierter Judenfeindschaft nicht von einer *Mit*-Schuld zu sprechen. Denn ein Schuldbekenntnis würde seine Integrität beschädigen, wenn es im Akt des Schuldanerkenntnisses zugleich auf andere schaut. Schuld vor Gott ist nicht aufteilbar. Das Subjekt einer Schuldaussage macht eine Aussage über sich selbst und nicht über andere; der schuldig gewordene Mensch oder die schuldig gewordene Gemeinschaft hat eben seine bzw. ihre Schuld zu bekennen und in der Regel kein Mandat, die Schuld anderer zu bekennen. Es gibt also eine geschichtliche „Mitverantwortung", die im konfessorischen Akt selbst aber ohne Seitenblick auf andere als „Schuld" zu bekennen ist – wie etwa in der Aussage des berühmten rheinischen Synodalbeschlusses von 1980: „Wir bekennen [...] die Mitverantwortung und Schuld" der Christenheit in Deutschland an der Schoa.

Hanspeter Heinz skizziert in fundierter Kenntnis der amerikanischen Gesprächslage die Entstehung und Rezeption von *Dabru Emet* (45–65) und macht theoretische, praktische und emotionale Argumentationsmuster in den jüdischen Widerständen aus. Christoph Dohmen begreift die These von *Dabru Emet* „Juden und Christen stützen sich auf die Autorität desselben Buches" als jüdischen Anstoß für die christliche Reflexion über die Verwurzelung des Christentums im Judentum sowie über den besonderen Charakter der christlichen Bibel, die als Heilige Schrift eine zweigeteilte Einheit darstellt. Das Modell der einen Schrift in zwei Teilen ist keine christliche Erfindung, sondern bildet mit der Doppelstruktur von Altem und Neuem Testament die jüdische Doppelstruktur von Tora und Propheten nach. Die Reihenfolge bedeutet Leseanweisung mit einem „Prae" für das Erste. Wie die Propheten von der Tora her zu lesen sind, so auch das Neue Testament vom Alten Testament her. Israel ist Erstadressat des Alten Testamentes. Das christliche Bewusstsein, dessen Zweitadressat zu sein, bedeutet „Israelverbundenheit". Auch wenn dem Altestamentler Dohmen die Gemeinsamkeit von Juden und Christen in der Schriftgrundlage ein entscheidendes Grundanliegen ist, sieht er in der These von *Dabru Emet* keine Konsensformulierung. Die Unterschiede im Schriftverständnis: jüdischerseits das Modell der um die „Schriften" (Psalmen – 2 Chronik) erweiterten Doppelstruktur von „Tora" und „Propheten" und christlicherseits das Modell der zweieinen Schrift aus Altem Testament und Neuem Testa-

ment bleiben für das Verständnis der Einzelschriften von Belang. Clemens Thoma interpretiert aus der Sicht der Judaistik und christlichen Bibelwissenschaft die theologische Eingangsthese „Juden und Christen beten denselben Gott an" (89–102) von *Dabru Emet*. In dieser These anerkennen die jüdischen Autoren Christen als Monotheisten an und zwar in dem Wissen, dass Christen den dreieinen Gott verehren. Dass beides von jüdischen Traditionen her angebahnt ist, erläutert Thoma in der Vorstellung jüdischer Aussagen über die „Vielfältigkeit" Gottes (als Bräutigam, Bruder, Sohn der Israeliten; als in Israels Mitte Einwohnender; als Geist Gottes, als Wort Gottes u. a.). Thomas christliche Summe lautet: „Der dreifaltige Gott kann nicht gegen den einen Gott ausgespielt werden. Er ist der eine Gott in unendlicher Reichhaltigkeit".

Benedikt Kranemann geht als Liturgiewissenschaftler bei seiner Analyse und Deutung der sechsten *Dabru-Emet*-These über den nach menschlichem Ermessen unüberwindbaren Unterschied zwischen Juden und Christen (102–129) von der Grundthese aus: Die Liturgie macht „das Fragmentarische der eigenen Glaubenspraxis bewusst" und befähigt zum Dienst vor Gott im Respekt vor dem Glauben des Anderen. Unter Hinweis auf die Karfreitagsfürbitte für die Juden und ihre Geschichte erläutert er die Liturgie als das Medium, das das Trennende und Unterscheidende zwischen Christen und Juden anzeigt und vollzieht, zugleich aber auch das Gemeinsame zur Sprache kommen lässt. Seine insgesamt überzeugende liturgietheologische Reflexion weckt die kritische Frage, ob nicht deutlicher zu machen wäre, dass dem in der Liturgie angezeigten und vollzogenen Trennenden ein affirmativer Grundakt von Glaube und Gottesverehrung vorausgeht. Wenn dem so ist, dann ist das Trennende im christlich-jüdischen Verhältnis lediglich als ein Konsekutivum, nicht aber als ein Konstitutivum zu begreifen. Die *Dabru-Emet*-Aussage „Christen kennen und dienen Gott durch Jesus Christus" lässt Peter von der Osten-Sacken in seinem Beitrag (131–153) nach Ansätzen einer Christologie fragen, die Israel in seiner religiösen Identität bejahen kann. Das Dasein für andere als Hauptmerkmal Jesu gibt die Frage auf, ob er denn auch für Israel da ist. Im Ausgang von Lk 1–2 erscheint dem Berliner Neutestamentler die Proexistenz Jesu zugunsten seines Volkes „nur und in erster Linie soteriologisch-ekklesiologisch-ethisch" aussagbar und d. h. über ein glaubwürdiges Handeln auf christlicher Seite. Von dort her möchte er den anderen – also Juden – nicht als Adressaten des für wahr Erkannten, sondern als „Mitzeugen" sehen, mit dem man sich über den Glauben austauscht und auch streitet. Frank Crüsemann wendet sich der dritten *Dabru-Emet*-These „Christen können den Anspruch des jüdischen Volkes auf das Land Israel respektieren" zu (155–180). Er erinnert an die Schwierigkeiten für einen Platz des Themas „Land Israel" im christlichen Glauben und bejaht seinen dortigen Ort im – für einen Protestanten erfrischend unbefangenen – Hinweis auf das „Sakrament" des Landes als Herzstück von Gottes Zuwendung zu seinem Volk. Wer Christus mit 2Kor 1,20 als Ja und Amen der Gottesverheißungen versteht, für den kann das Land nicht vortheologisch bleiben. Das konkretisiert Crüsemann mit fünf Bausteinen einer christlichen Theologie des jüdischen Landes. Mit der am heftigsten angegriffenen fünften *Dabru-Emet*-These setzt sich Rainer Kampling auseinander: „‚Der Nazismus war kein christliches Phänomen' – Wenn die Geschichte der Theologie begegnet" (181–199). *Dabru Emet* versäumt bei dieser These keineswegs eine deutliche Erinnerung an die lange Geschichte der christlichen Judenfeindschaft und Gewalt gegen Juden. Aber diese Erinnerung wird von jüdischen Kritikern als zu wenig empfunden, zu nahe, ja fast zwangsläufig erscheint manchen von ihnen der Bezug Nazismus – Christentum. Demgegenüber wollen – so Kampling zu Recht – die Autoren in ihrer Adresse an ihre Mitjuden „den Blick vom Offensichtlichen, dem Versagen vieler, auf das Wesentliche lenken; auf ein menschenfreundliches Christentum, das sich auch in der Geschichte in der Zeit des Schreckens bezeugt hat", was freilich kein Grund für apologetische Rede unter Christen sein könne.

Micha Brumlik liest eine allgemeine Lektüre gleichsam gegen den Strich, wenn er die für viele seiner Mitjuden zustimmungsfähige vierte *Dabru-Emet*-These „Juden und Christen anerkennen die moralischen Prinzipien der Tora" zurückweist (215–233). Denn er, der bereit ist anzuerkennen, dass „das Judentum im Kern eine Anleitung zum sittlichen Leben ist", beharrt darauf, dass „das zumindest in zahlreichen Strömungen des Christentums einfach nicht der Fall" ist, wobei er v. a. an Paulus und Luther und an die sich auf diese beiden besonders berufenden Strömungen denkt. Ihnen erscheine die Tora als das zu Überwindende. Weiterhin kritisiert Brumlik die jüdische Zuerkennung einer christlichen Selbstzuschreibung, wenn *Dabru Emet* feststelle, dass Christen „Gott durch Jesus Christus" kennen und dienen. Alternativ rät Brumlik einen jüdischen Respekt gegenüber dem Christentum als einem „ältere(n) Geschwister [sic!]an, das in seinem allen Erfahrungen spottenden Beharren auf dem Messianismus wider Willen [...] auf den unerlösten Zustand der Welt hinweist". Wie *Dabru Emet* eine Stellungnahme der Stärke im amerikanischen religiösen Pluralismus ist, so ist Brumliks Kritik Zeichen eines jüdischen Selbstbewusstseins, das sich viele Jahre im Dialog mit originellen und auch streitbaren Beiträgen bewährt hat. Noch länger engagiert sich für den Dialog Ernst Ludwig Ehrlich, der als ein „Elder Statesman" einen gut lesbaren Überblick über den christlich-jüdischen Dialog aus jüdischer Perspektive beisteuert (201–213). Ebenfalls aus der Schweiz stammt schließlich der letzte Beitrag „Zum gegenwärtigen Stand des jüdisch-christlichen Dialogs und seinen Perspektiven" von Verena Lenzen (235–247), welche die Notwendigkeit einer verstärkten Ausrichtung des Dialogs auf die soziale Zusammenarbeit und die gemeinsame biblische Verantwortung für die eine Welt unterstreicht und auf eine „stärkere Beteiligung von jungen Menschen, von Frauen und kritischen Querdenkern" drängt.

Wenige Wochen nach dem Erscheinen von *Dabru Emet* haben die nordamerikanischen Bischöfe unter dem Motiv „Die Macht der Worte: Eine katholische Antwort auf *Dabru Emet*" ihre Wertschätzung für diese Initiative ausgedrückt. Sie erinnerten daran, dass eine Gruppe von Katholiken und Protestanten mit Juden bei einer Konferenz in der Schweiz vom August 1947 zehn Seelisberger Thesen veröffentlichten und ohne Rückhalt in ihren Kirchen auf das Gewicht der Worte vertrauten, um in der christlichen Haltung und Unterweisung zu tief greifenden Änderungen der Sicht des Judentums zu kommen. Besonders die intensive Rezeption der Konzilserklärung *Nostra Aetate*, Artikel 4 hat viele Anregungen der Seelisberger Thesen umgesetzt. Ähnlich prophetisch wie die Seelisberger Thesen könnte – so die bischöfliche Hoffnung – auch *Dabru Emet* wirken. Der vorliegende Sammelband, der anderen, bereits vorliegenden deutschen Sammelbänden bzw. Zeitschriften- und Buchbeiträgen zu *Dabru Emet* gefolgt ist, ist Beleg solcher Wirkung. Noch mehr erscheint er aber wie die Anmeldung des Wunsches, die innerjüdische Auseinandersetzung um eine jüdische Theologie des Christentums möge fortgesetzt werden.

Aachen Hans Hermann Henrix

## Kurzrezensionen

**Bammel,** Christina-Maria: **Aufgetane Augen – Aufgedecktes Angesicht.** Theologische Studien zur Scham im interdisziplinären Gespräch. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2005. 496 S. (Öffentliche Theologie, 19), kt € 49,95 ISBN: 3–579–05214–4

Die vorliegende Arbeit, eine Berliner ev.-theol. Diss., greift ein kaum bearbeitetes Thema auf; sie soll zeigen, daß Scham keineswegs nur in Tabubereiche, sondern zu den *paradoxen Konstitutiva* eines lebenslang werdenden menschlichen und so auch christlichen Lebens gehört. Zunächst klärt die Autorin terminologisch und sachlich das Phänomen der Scham; hier handelt sie u. a. über Scham und Schuld sowie über leibliche und kulturelle Dimensionen der Scham.

Es folgen Orientierungen im biblischen Reden von der Scham und systematisch-theologische Skizzen über Scham in der Gottesbeziehung und in der Gestaltung der christlichen Existenz, sodann philosophische Fragestellungen über das Konfliktgefühl der Scham zwischen Widerfahrnis-Charakter und Rationalitätsanspruch, abschließend Scham als ein Fundament von Theatralität und Drama. Bammels Arbeit kann der Praktischen Theologie neue Aufschlüsse geben.

Fazit: „Gott von *Angesicht zu Angesicht* zu begegnen und zu schauen, ist die Perspektive, in der das offene Antlitz von Menschen nicht nur eine Ausnahme in der von schlimmen Schamerfahrungen und Selbstgefühlen des Makels immer wieder überfluteten Welt bleibt." (474) K.-F. W.

**Beaugrand,** Günter: **Kardinal von Galen.** Weder Lob noch Tadel. – Münster: Ardey 2005. 160 S., 38 schwarz-weiß Fotos, pb € 9,90 ISBN: 3–87023–312–5

Der am 9. Oktober 2005 in Rom selig gesprochene Kardinal von Galen ist vielleicht die berühmteste Gestalt der jüngsten Münsterischen Geschichte. Wegen seines mutigen Auftretens gegen die Nationalsozialisten gilt er heute noch als Identifikationsfigur des deutschen Katholizismus. Gleichzeitig wurde der „Löwe von Münster" in den letzten Jahren aber auch immer wieder zum Gegenstand historischer Kontroversen gemacht.

Anlässlich der Seligsprechung wurde das vorliegende Buch, welches unter dem Titel „Kardinal von Galen – Der Löwe von Münster" seit 1985 bereits in vier Auflagen erschien (4., überab. u. erg. Aufl. 1996) als Taschenbuch neu herausgegeben und gegenüber der gebundenen Originalausgabe durch weitere Kap. ergänzt. Mit einem Schwerpunkt auf der Zeit des Bischofsamtes zeichnet der Vf. die Persönlichkeit des früheren Bischofs von Münster in ihren verschiedenen Lebens- und Wirkungsbereichen nach. Abgerundet wird das Buch von einem Dokumentationsteil, welcher nicht nur die zentralen Passagen der berühmten drei Predigten aus dem Jahre 1941 enthält, sondern auch Auszüge aus der Ansprache von Papst Johannes Paul II. am 1. Mai 1987 auf dem Schlossplatz in Münster.

Für eine zuverlässige Erstinformation über Leben und Wirken des neuen Seligen kann dieses Taschenbuch sicher einem breiten Leserkreis uneingeschränkt empfohlen werden. T. A.

**Theology and Christology in the Fourth Gospel.** Essays by the Members of the SNTS Johannine Writings Seminar, hg. v. G. van Belle / J. G. van der Watt / P. Maritz. – Leuven: University Press 2005. 561 S. (BEThL, 184), kt € 70,00 ISBN: 90–429–1571–4

Vorliegender Sammelband vereinigt 22 Beiträge englischer, französischer und deutscher Sprache, die im Kontext des Johannine Writings Seminar der SNTS-Tagungen in den Jahren 1999 bis 2003 entstanden sind. Inhaltlich präsentieren die einzelnen Aufsätze methodisch unterschiedlich orientierte Ausführungen zu zentralen johanneischen Themen, gruppiert um die Schlagworte „Theologie" und „Christologie". Nur exemplarisch seien vier Titel genannt: „Eschatology in the Johannine Circle" (J. Frey), „Jesus and the Law in John" (W. Loader), „Das Johannesevangelium als neue Sinnbildung" (U. Schnelle), „Cosmological Implications of Johannine Christology" (S. v. Tilborg). Ausführliche Register erschließen den Bd (523–561). M. La

**Beuckers**, Klaus Gereon: **Der Essener Marsusschrein**. Untersuchungen zu einem verlorenen Hauptwerk der ottonischen Goldschmiedekunst. – Münster: Aschendorff 2006. 170 S. / 16 Bildtafeln, (Quellen und Studien, 12), geb.€ 34,00 ISBN: 3–402–06251–8

Marsus, Missionsheiliger des dritten Jh.s, fand auch in Essen nie sehr große Verehrung und musste sich den sekundär nach ihm benannten Schrein mit der Heiligen Liuttrud teilen. Vermutlich diente der Schrein eher der Memoria Ottos III. als der unmittelbaren Heiligenverehrung.

Der Stuttgarter Kunsthistoriker Beuckers füllt mit der anzuzeigenden, subtilen Untersuchung eine Forschungslücke und macht sich auf die Spur des Essener Marsusschreins, der anno 1794 vor dem drohenden Einmarsch französischer Revolutionstruppen zerlegt worden ist und dessen Metallbeschläge vier Jahre später eingeschmolzen worden sind. Ein schwieriges Unterfangen also, das aber einige begründete Hypothesen zum Erscheinungsbild dieses ‚missing link' und zu seiner Stellung in der Kunstgeschichte der ottonischen Schreinskunst hervorzubringen vermag. Die ältere Forschung hatte ihn gar als Initialwerk der reichen rheinischen Schreinstradition gewertet. Als auswertbares Material stehen hauptsächlich eine chronikalische Quelle des Kölner Historiographen Aegidius Gelenius, die Vita brevis S. Marsi, Quellen zur Geschichte des Essener Stiftes und der einmalig umfangreiche Bestand an ottonischen Goldschmiedewerken des Domschatzes zur Verfügung. Nahezu monographisch liest sich das aufschlussreiche, knapp 40 S. lange Kap. über den Schrein im Zusammenhang mit dem Kölner Severinsschrein und den frühen Reliquienschreinen des Rhein-Maas-Gebietes. Jo.B.

**Buck**, Elisabeth: **Religion in Bewegung.** Sekundarstufe I. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005. kt € 24,90 228 S., ISBN: 3–525–61583–3

Das Konzept ganzheitlichen Lernens mit allen Sinnen steht im Zentrum dieses Titels, der sich für Lehrende der Sekundarstufe I aller Schulformen eignet. Im bewegten Religionsunterricht wird gespielt, aber ebenso wichtig ist die Reflexion des unmittelbar am eigenen Körper Erlebten, wodurch sich durch die sinnlichen Eindrücke neue Perspektiven und Zugänge eröffnen. So bietet das Buch einen fundierten theoretischen Hintergrund zum Konzept des verfolgten Ansatzes (9–20), ehe die Vf.in Unterrichtsanregungen zu acht Themenbereichen vorstellt: von „Sich einfinden im Religionsunterricht" über „Gott, wer bist du?", Abraham, die Zehn Gebote, David, Jesus, hier zusätzlich noch die Passion und Ostern, hin zum Umgang mit Fremdheit. Oft steht eine bestimmte Bibelpassage im Vordergrund, wozu gearbeitet wird. Zahlreiche Fotos veranschaulichen die Unterrichtsvorschläge, die sich mit Hilfe der enthaltenen Materialien und Kopiervorlagen leicht umsetzen lassen. Lieder, Gesprächsideen, Landkarten, Bewegungsablaufschemata, Bastelanregungen und didaktische Hinweise runden das Buch ab, das somit ausführliche Vorschläge macht, die aber den konkreten schulischen Gegebenheiten sowie der Lerngruppe entsprechend abgewandelt werden können. Insgesamt vermittelt die Vf.in einen Eindruck von der bunten Vielfalt des bewegten Religionsunterrichts, was ihr Werk zu einer wertvollen Ergänzung macht, die lehrwerksbegleitend und -unabhängig zum Einsatz kommen kann, wobei die Themenübersicht im Anhang schnell aufzeigt, welcher Unterrichtsvorschlag sich zu einem bestimmten Stichwort anbietet. B. I.

**Die Kirchenkritik der Mystike**r. Prophetie aus Gotteserfahrung. Band III: Von der Aufklärung bis zur Gegenwart, hg. v. Mariano Delgado / Gotthard Fuchs. – Fribourg: Academic Press 2005. 608 S., geb. € 58,00 ISBN: 3–7278–1514–0

Dieser abschließende Bd bietet Essays von 27 TheologInnen und einem Romanisten zu folgenden laut Herausgeber "aus dem schauenden Herzen der Kirche" kommenden (10) Persönlichkeiten: Schleiermacher, Sailer, Kierkegaard, Rosmini-Serbati, Newman, von Hügel, Solowjew, E. Stein, Bonhoeffer, Delp, Teilhard de Chardin, Merton, de Certeau, S. Weil, Delbrêl, Przywara, Guardini, Congar, Chenu, K. Rahner, von Balthasar, De Lubac, Romero, Câmaras, F. König, Unamuno, Machado, Cioran. Man bemerkt, dass auch Autoren, die sich ausdrücklich von Mystik distanziert haben (wie der letztgenannte oder der dänische Philosoph) souverän vereinnahmt wurden; ferner muss man in vielen Fällen „Kirchenkritik" durch „Ekklesiologie" und „Mystiker" durch „Theologen" ersetzen. Es handelt sich somit um einen Bd exklusiv von, über und für Theologen, da einerseits jede andere Zugangsweise zur Mystik (z.B. religionswissenschaftlich oder mentalitätsgeschichtlich) ausgeschlossen bleibt, andererseits ErlebnismystikerInnen des 19. und 20. Jh.s, die nicht dem Bereich von Theologie oder Philosophie zugehören, nicht einmal erwähnt werden (wie etwa eine Elisabeth von der Trinität oder ein Padre Pio). P. D.

**Juhant**, Janez: **Globalisierung, Kirche und postmoderner Mensch**. – Münster: Lit 2005. 188 S. (Theologie Ost – West. Europäische Perspektiven, 2), kt € 19,90 ISBN: 3–8258–6664–5

Während sich die Religion entgegen vielen Erwartungen in einigen modernen Gesellschaften behaupten und sogar an Bedeutung zulegen kann, zeigt sich, wie es derweil kirchlich-institutionelle Barrieren dem gläubigen und zugleich moralisch individualisierten Menschen erschweren, seine Religiosität noch im Raum der Kirche zu leben. Inwieweit die dort beheimateten Christen ihren Glauben auch fernstehenden Menschen zu vermitteln in der Lage sind, hängt, so die These des vorliegenden Buches, zuallererst davon ab, wie sehr die kirchliche Gemeinschaft in sich wirkliche Gemeinschaft ist und wie sehr jedem Einzelnen darin echte Anerkennung zuteil wird.

Aus seiner osteuropäischen Perspektive lässt der aus Slowenien stammende Autor ein besonderes Empfinden für das erkennen, was Freiheit nicht nur im Politischen, sondern auch im Kirchlichen bedeuten kann und muss. Streitpunkte des innerkirchlichen Lebens, etwa die Rolle der Frau oder das leidige Thema des Zölibats, entfachen demnach immer wieder Störfeuer, durch das die Glaubenden trotz der ihnen in tagtäglicher Umwelt abverlangten Selbstverantwortung ein hohes Maß an Freiheitsverlust erfahren.

Mit Wohlwollen und angemessen kritischem Bewusstsein wagt der Vf. einen Blick in die Zukunft der Kirche: Die institutionellen Verkrustungen müssen durchbrochen werden – solange nicht alle frei sind, ist es niemand. Kr.

**Mayer-Tasch**, Peter / **Mayerhofer**, Bernd: **Die Himmelsleiter.** Stufen zum Paradies, – Frankfurt a. Main: Insel 2005. 101 S. (Insel-Bücherei 1272), kt € 12,80 ISBN: 3–458–19272–7

Das vorliegende bibliophile Büchlein ist gewissermaßen eine kleine Kulturgeschichte des Symbols der Himmelsleiter (und darüber hinaus der Leiter überhaupt). Die Himmelsleiter wird in erklärendem Wort sowie in Bildern und literarischen Texten als „Sinnbild der Grenzüberschreitung, der Transzendenz und Transgression" (9) vorgestellt. Die Darstellung ist essayhaft-assoziativ und erhebt keinen „wissenschaftlichen Anspruch". G. G.

**Reformierte Bekenntnisschriften.** Eine Auswahl von den Anfängen bis zur Gegenwart, hg. v. Georg Plasger und Matthias Freudenberg. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005. 280 S., Ln. € 19,90 ISBN 3–525–56702–2

Weil es seit längerer Zeit keine Sammlung von reformierten Bekenntnisschriften auf dem Markt gibt, haben die Hg. gut daran getan, jetzt eine solche zu besorgen. Insgesamt 17 Bekenntnischrfiten aus dem 16.,17. und 20. Jh. werden hier in modernisiertem Deutsch wiedergegeben. Die Auswahl wird verantwortet und die Texte werden begleitet von ausgezeichneten Einführungen, Literaturhinweisen und einem hilfreichen Register. In der allgemeinen Einführung wird auf die Karakteristika der reformierten Bekenntnissen hingewiesen. Diese Ausgabe ist – nicht zuletzt wegen Gestaltung und Preis – sehr geeignet für die Ausbildung in Kirche und Schule. Sie kann ebenfalls beitragen zum ökumenischen Gespräch, weil hier das Eigene der reformierten Lehre in Ihren Quellen klar und kompakt zum Ausdruck kommt. H. J. S.

**Schmitz,** Heribert: **Neue Studien zum kirchlichen Hochschulrecht.** – Würzburg: Echter 2005. 458 S. (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, 35), pb € 35,00 ISBN: 3–429–02690–3

Als Weiterführung des 1990 erschienenen Bdes „Studien zum kirchlichen Hochschulrecht" (= Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft; 8) liegt nun ein neuer Bd vor, in dem zunächst seit dem Jahr 1990 an verschiedenen Stellen publizierte Aufsätze des renommierten Münchner Kanonisten Heribert Schmitz unverändert abgedruckt wurden. Darauf folgt die Veröffentlichung einiger bislang unzugänglicher Stellungnahmen zu hochschulrechtlichen Fragen aus den Jahren 1981 bis 2003, zu denen Sch. als auf diesem Rechtsgebiet ausgewiesener Experte angefragt wurde.

Zum einen diskutieren die Studien Konfliktfelder im kirchlichen Hochschulbereich, wie z. B. die stets aktuelle Nihil-obstat-Problematik, das kirchliche Beanstandungsrecht, Probleme im Zusammenhang mit der Errichtung wissenschaftlicher Hochschulinstitutionen für Katholische Theologie. Zum anderen bietet der vorliegende Bd eine Auseinandersetzung mit Grundsatzfragen zum kirchlichen Hochschulrecht, wie z. B. die Anforderungen im Zusammenhang mit den verschiedenen Qualifikationen im Fach Katholische Theologie, die Frage nach der Lehrtätigkeit von Personen ohne theologische Qualifikation oder von nicht-katholischen Personen bis hin zur Auseinandersetzung mit besonderen Rechtsfiguren wie etwa dem Honorarprofessor oder der Stiftungsprofessur.

Ein umfangreiches Register, aufgeschlüsselt nach Personen, Orten, Textstellen und Sachbegriffen erweist sich als hilfreiches Instrumentarium bei der Erschließung dieser aufgrund des Zusammenspiels von rein kirchlichen Rechtsvorschriften, Staatskirchenrecht und staatlichem Hochschulrecht nicht leicht zugänglichen Materie. F. S.

**Schützeichel,** Heribert: **Der Herr mein Hirt.** Calvin und der Psalter. – Trier: Paulinus 2005. 112 S. pb € 14,90 ISBN 3–7902–0221–5

Das Buch präsentiert die Vorrede Calvins zu seinem Psalmenkommentar in der Übersetzung von Rudolf Schwarz sowie gesammelte Untersuchungen zu den Auslegungen von Ps 16, 23, 51, 130 und 145. Die Ausführungen bewegen sich zwischen einer knapp zusammenfassenden Paraphrase der Psalmenauslegung von Calvin und deren Interpretation, insofern zu einzelnen Punkten Hintergründe in Theologie und Wirken des Calvin benannt werden. Hinweise, die anderen Psalmenauslegungen aus Vergangenheit und Gegenwart (Martin Luther, Notker Füglister u. a.) entnommen sind, bleiben eher etwas unzusammenhängend (vgl. z. B. 43f). Ähnlich assoziativ wirkt es, wenn anlässlich der Verwendung von „paterna dulcedo" in Calvins Text weitere Verwendungen von dulcedo in der christlichen Frömmigkeit, z. B. im Blick auf die Gottesmutter Maria, kommentarlos angeführt werden (vgl. 48f). E.-M. F.

**Stölting,** Ulrike: **Christliche Frauenmystik im Mittelalter.** Historisch-theologische Analyse. – Mainz: Grünewald 2005. 551 S., brosch. € 39,80 ISBN: 3–7867–2571–3

Das 13. Jh. wird als Hoch-Zeit der Frauenmystik angesehen. Die Vf.in versucht mit dieser historisch-kritischen Studie eine Annäherung an das Denken und an die Mystik der zu dieser Zeit literarisch produktiven Autorinnen. Im Gegensatz zu bereits vorliegenden historisch-biographischen Arbeiten (z. B. Kurt Ruh) setzt sie dabei den Fokus auf theologie- und kulturgeschichtliche Fragestellungen.

Ausgehend von z. T. terminologischen Vorbemerkungen gliedert sich die Analyse in fünf Großkapitel: Europäische Frauenmystik im 12. Jh., flämische Beginen-Mystikerinnen in der ersten Hälfte des 13. Jh.s, deutsche Mystik im 13. Jh. sowie französischsprachige Mystik und franziskanische Frauenmystik im späten 13. und zu Beginn des 14. Jh.s. Den einzelnen Untersuchungen werden jeweils charakteristische Textauszüge in neuhochdeutscher Übersetzung beigefügt. Schließlich gelingt es der Vf.in am Ende ihrer Analyse, bestimmte, das Gesamtphänomen Frauenmystik betreffende Aspekte zu formulieren, wie z. B. die charakteristische Mystik als‚Liebesmystik', in deren Mittelpunkt die liebende Begegnung und Einung mit dem ebenso sich nach Liebe sehnenden Gott steht (unio mystica), oder die starke Betonung der Keuschheit bzw. die Braut und Bräutigam-Metaphorik zur Beschreibung der jungfräulichen Liebe zu dem v. a. in seiner Göttlichkeit wahrgenommenen Jesus Christus.

Eine aufschlussreiche und sehr bereichernde Publikation, die im Kontext etwaiger postmoderner Religiosität Einblicke in ganz spezifische Formen religiöser Erfahrung gewährleistet. T. A.

## Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, D-93080 Pentling;
Dr. Stefan Böntert, Silbergraben 4, D-99097 Erfurt;
Prof. Dr. Harald Buchinger, Schenkenstr. 8–10, A-1010 Wien;
Dr. Bernhard Dieckmann, Am Schützenplatz 12, D-35039 Marburg;
Prof. Dr. Rudolf Englert, Universitätsstr. 12, D-45117 Essen;
Prof. Dr. Christian Frevel, Postfach 102148, D-44721 Bochum;
Prof. Dr. Alfons Fürst, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Stephan Goertz, Albinistr. 7, D-55116 Mainz;
Prof. Dr. Dr. Manfred Görg, Jenaer Str. 4, D-80992 München;
Dr. phil. h. c. Hans Hermann Henrix, Klemensstr. 16, D-52074 Aachen;
Prof. Dr. Bernd Jochen Hilberath, Liebermeisterstr. 18, D-72076 Tübingen;
Prof. Dr. Gregor Maria Hoff, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg;
Dr. Burkhard Jürgens, Eichendorffstr. 43, D-78166 Donaueschingen;
Prof. Dr. Rainer Kampling, Schwendenerstr. 31–33, D-14195 Berlin;
Dr. Tobias Kläden, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Prof. Dr. Joachim Kuropka, Postfach 15 53, D-49364 Vechta;
Prof. Dr. Volker Leppin, Fürstengraben 6, D-07743 Jena;
Prof. Dr. Andreas Lindemann, An der Rehwiese 38, D-33617 Bielefeld;
Prof. Dr. Hubertus Lutterbach, Universitätsstr. 12, D-45117 Essen;
Prof. Dr. Kurt Meier, Hoepnerstr. 4 A, D-04157 Leipzig;
Prof. Dr. Manfred Oeming, Kisselgasse 1, D-69117 Heidelberg ;
Prof. Dr. Johanna Rahner, An der Universität 2, D-96045 Bamberg;
Dr. Stefan Rau, St.-Josefskirchplatz 11, D-48153 Münster;
Prof. Dr. Graf Henning von Reventlow, Laerholzstr. 29, D-44801 Bochum;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Thomas Ruster, Brüsselerstr. 26, D-53332 Bornheim;
Dr. Christian Spieß, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Dr. Klaus Unterburger, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Martin Wichmann, Lotzbeckstr. 7, D-77933 Lahr;
Prof. em. Dr. Aloysius Winter, Haimbacher Str. 45, D-36041 Fulda;
Dr. Eckard Wolz-Gottwald, Hohenzollernring 60, 48145 Münster;
Dr. Helmut Zander, Am Wicheslhof 46, D- 53111 Bonn;
Prof. Dr. Dr. Paul Zulehner, Dr. Karl-Lugerring 1, A-1010 Wien.

## Impressum

Theologische Revue (ThRv)
Johannisstraße 8–10, D-48143 Münster
Tel. (0251) 832256, Fax (0251) 8328357, http://www.uni-muenster.de/TheologischeRevue/, E-Mail: thrv@uni-muenster.de

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

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

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

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