

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte

VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

Jährlich € 109,00 / sFr 189,40

Nummer 4

2007

103. Jahrgang

Früher Paulus mit Spätfolgen. Eine Bilanz zur neuesten Thessalonicherbrief-Forschung (Stefan Schreiber) Sp. 265

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

..... Sp. 283

DROBINSKI, Matthias: Oh Gott, die Kirche. Versuch über das katholische Deutschland (Björn Igelbrink)

FELDMANN, Christian: Papst Benedikt XVI. Eine kritische Biographie (Wolfgang Beinert)

JEHLE, Frank: Emil Brunner. Theologe im 20. Jahrhundert (Kurt Meier)

NEUNER, Josef: Der indische Joseph. Erinnerungen aus meinem Leben (Michael Fuß)

Theologien der Gegenwart. Eine Einführung (Wolfgang Beinert)

Exegese AT Sp. 291

WÖHRLE, Jakob: Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuchs. Entstehung und Komposition (Burkard M. Zapff)

Exegese NT Sp. 294

FINZE-MICHAELSEN, Holger: Das andere Glück. Die Seligpreisungen Jesu in der Bergpredigt (Jan Loffeld)

KLEIN, Hans: Lukasstudien (Hans-Georg Gradl)

Dogmatik Sp. 297

Katechismus der Katholischen Kirche. Kompendium, Übersetzung aus dem Italienischen im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz (Josef Kreml)

SANDER, Hans-Joachim: Einführung in die Gotteslehre (Jürgen Werbick)

SROCK, Alex: Poetische Dogmatik. Gotteslehre, 1. Orte (Michael Schulz)

Fundamentaltheologie Sp. 302

MÜLLER, Sascha: Kritik und Theologie. Christliche Glaubens- und Schrift hermeneutik nach Richard Simon (1638–1712) (Lothar Lies SJ)

Kirchengeschichte / Patrologie Sp. 303

Expansion und Gefährdung. Amerikanische Mission und Europäische Krise der Jesuiten im 18. Jahrhundert, hg. v. Rolf Decor (Paul Oberholzer)

ISEMANN, Moritz: Die Verwaltung der päpstlichen Staatsschuld in der Frühen Neuzeit. Sekretariat, Computisterie und Depositerie der Monti vom 16. bis zum ausgehenden 18. Jahrhundert (Bernward Schmidt)

MÖRKE, Olaf: Die Reformation. Voraussetzungen und Durchsetzung (Klaus Unterburger)

Katholizismus und Judentum. Gemeinsamkeiten und Verwerfungen vom 16. bis zum 20. Jahrhundert, hg. v. Florian SCHULLER / Giuseppe VELTRI / Hubert WOLF (Hans Hermann Henrix)

Moraltheologie Sp. 313

DALFERTH, Ingolf U.: Das Böse. Essay über die Denkform des Unbegreiflichen (Jürgen Bründl)

GOERTZ, Stephan: Weil Ethik praktisch werden will. Philosophisch-theologische Studien zum Theorie-Praxis-Verhältnis (Walter Lesch)

REY-STOCKER, Irmi: Anfang und Ende des menschlichen Lebens aus der Sicht der Medizin und der drei monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam (Volker Eid)

Liturgiewissenschaft Sp. 318

GEORGE, Stephan: Bestattung und katholische Begräbnisliturgie in der SBZ / DDR. Eine Untersuchung unter Berücksichtigung präskriptiver und deskriptiver Quellen (Klemens Richter)

Leib Christi sein – feiern – werden. Ort und Gestalt der Eucharistiefeier in der Pfarrei, hg. im Auftrag des Liturgischen Instituts der deutschsprachigen Schweiz in Freiburg und des Instituts für Liturgiewissenschaft der Universität Freiburg Schweiz v. Martin KLÖCKENER / Peter SPICHTIG (Klemens Richter)

Gottesdienst in Zeitgenossenschaft. Positionsbestimmungen 40 Jahre nach der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, hg. v. Martin KLÖCKENER / Benedikt KRANMANN (Klemens Richter)

Ökumene Sp. 321

Wege zum Heil? Religiöse Bekenntnisgemeinschaften in Österreich: Mennonitische Freikirche und Pfingstkirche Gemeinde Gottes. Ökumenische und interreligiöse Perspektiven, hg. v. Johann HIRNSPERGER / Christian WESSELY (Hans Jörg Urban)

Il dialogo dei credenti sulla di S. Francesco. Ordine dei Frati Minori – Servizio per il Dialogo (Wolfgang Beinert)

Von Gott angenommen – in Christus verwandelt. Die Rechtfertigungslehre im multilateralen ökumenischen Dialog, hg. v. Uwe SWARAT / Johannes OELDEMANN / Dagmar HELLER (Gunther Wenz)

Philosophie Sp. 323

BÖHNKE, Michael / SCHÄRTL, Thomas: Was uns der Tod zu denken gibt. Philosophisch-theologische Essays (Gisbert Greshake)

BÜCHNER, Christine: Gottes Kreatur – „ein reines Nichts“? Einheit Gottes als Ermöglichung von

Geschöpflichkeit und Personalität im Werk Meister Eckharts (Irmgard Kampmann)

WIRTZ, Christian: Der gekreuzigte Odysseus. „Um-besetzung“ als Form des christlichen Verhältnisses zur Welt als dem Anderen (Corinna Schwarz)

Kirchenrecht Sp. 329

BUNGE, Alejandro W.: Las claves del Código. El libro I del Código de Derecho Canonico (Klaus Lüdicke)

RIEGER, RAFAEL M.: Communitar sint sacerdotes. Standesanforderungen für Dozenten an den staatlichen Katholisch-Theologischen Fakultäten in Deutschland nach Kirchen- und Staatskirchenrecht (Heribert Schmitz)

Sozialethik Sp. 333

Soziale Arbeit und Ethik im 21. Jahrhundert. Ein Handbuch, hg. v. Susanne DUNGS / Uwe GERBER / Renate ZITT (Kurt Meier)

HÜBENTHAL, Christoph: Grundlegung der christlichen Sozialethik. Versuch eines freiheitsanalytisch-handlungsreflexiven Ansatzes (Matthias Möhring-Hesse)

Praktische Theologie Sp. 338

FEIGE, Andreas / TZSCHEETZSCH, Werner: Christlicher Religionsunterricht im religionsneutralen Staat? Unterrichtliche Zielvorstellungen und religiöses Selbstverständnis von ev. und kath. Religionslehrerinnen und -lehrern in Baden-Württemberg. Eine empirisch-repräsentative Befragung (Björn Igelbrink)

Religionslehrerin oder Religionslehrer werden. Zwölf Analysen berufsbiografischer Selbstwahrnehmungen, hg. v. Andreas FEIGE / Bernhard DRESSLER / Werner TZSCHEETZSCH (Björn Igelbrink)

ZILLESSEN, Dietrich: Gegenreligion. Über religiöse Bildung und experimentelle Didaktik (Gudrun Lohkemper)

Religionswissenschaft Sp. 341

BERNHARDT, Reinhold: Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion (Hansjörg Schmid)

WIMMER, Stefan Jakob / LEIMGRUBER, Stephan: Von Adam bis Muhammad. Bibel und Koran im Vergleich (Christoph Elsas)

Kurzrezensionen Sp. 345

Bibliographie Sp. 346



LS: theol A 010

Gd 128. 40

✓ ZID

Früher Paulus mit Spätfolgen

Eine Bilanz zur neuesten Thessalonicherbrief-Forschung

Von Stefan Schreiber

Bereits seit etlichen Jahren sind die beiden Thessalonicherbriefe aus ihrem forschungsgeschichtlichen Schattendasein herausgetreten und haben zunehmend Beachtung gefunden – mit guten Gründen: Der 1 Thess verspricht als ältestes christliches Schriftstück den frühesten Einblick in die paulinische Erstverkündigung in einer griechischen Großstadt und in die Lebensbedingungen einer neu gegründeten christlichen Hausgemeinde. Der 2 Thess bietet entweder (bei Annahme seiner Authentizität) eine zeitnahe Präzisierung, Ergänzung oder Korrektur des 1 Thess durch Paulus selbst, oder (bei Annahme seines deuteropaulinischen Charakters) eine frühe Auslegung des 1 Thess unter gewandelten geschichtlichen Bedingungen, aber im Bemühen um ein Leben in Orientierung an der paulinischen Tradition. Weil in der Frage der Verfasserschaft des 2 Thess ein Konsens immer noch nicht erreicht ist, beansprucht die Diskussion darüber die Kräfte der Forschung stark. Anders die Forschungslage zum 1 Thess: Paulinische Verfasserschaft und Integrität des Briefes sind heute weithin anerkannt, so dass in den zurückliegenden zehn Jahren etliche Arbeiten die geschichtliche Verankerung und die darauf bezogene Briefstrategie untersuchen konnten.

Brieftheorie und Rhetorik

Dabei ist noch lange nicht selbstverständlich, wie der Briefcharakter der Thessalonicherbriefe für die Auslegung Bedeutung gewinnt. Schwerpunktartig in der englischsprachigen Forschung wurden formale Analysemodelle favorisiert, die die Argumentationsstrukturen der Briefe mittels der Schemata antiker Rhetorik präziser erfassen wollen. Ein Brief wird gleichsam als Rede analysiert, was mit der rekonstruierten „Gebrauchssituation“ begründet werden kann: Die Briefe des Paulus werden bei einer Gemeindeversammlung vorgelesen und nähern sich so dem Charakter mündlicher Rede. Einen Boom erlebte diese Anwendung des Rhetorical Criticism auf die Thessalonicherbriefe etwa Mitte der 80er bis Mitte der 90er Jahre.¹ Im Ergebnis liegen teilweise deutlich voneinander abweichende rhetorische Varianten vor.

Ein von Karl Donfried und Johannes Beutler herausgegebener Sammelband (2000) greift die Debatte um das Verhältnis von antiker Rhetorik und Epistolographie auf. Der erste Teil (29–131) diskutiert dieses Verhältnis anhand des Fallbeispiels 1 Thess 2,1–12.² Im zweiten Teil (133–339) werden im Blick auf den ganzen Brief Möglichkeiten und Grenzen beider Zugänge erörtert. Bei der epistolographischen Analyse werden Form und Inhalt als Strukturkriterien betont (J. Lambrecht), eine Einordnung als Freundschaftsbrief scheint möglich (J. Schoon-Janßen). Die rhetorische Analyse (F. Hughes) findet Überzeugungsstrategien über die Zwischeninstanz der „rhetorischen Situation“ mit der historischen Situation verbunden. Die Frage nach einer Synthese beider Zugänge wird vorsichtig positiv beantwortet, freilich mit eindeutiger Priorität der Rhetorik (C. Wanamaker, E. Krentz, R. Collins). Offene Probleme werden deutlich, z.B. aus welchen Quellen die rhetorische Theorie zu gewinnen ist (Aristoteles,

die lateinischen Rhetoriker) oder welchem Genus 1 Thess zugehört (epideiktisch oder deliberativ).

Als jüngstes Beispiel einer rhetorischen Analyse der Thessalonicherbriefe sei der rezente Kommentar von Ben Witherington erwähnt, der die Briefe programmatisch als Rhetorik im Gegensatz zur Epistolographie interpretiert.³ Er setzt voraus, dass Paulus „is writing in such a way that the content of the document can be orally delivered in a house church worship setting“ (17). Dass ein Brief eine grundlegend andere Performance des Vortrags impliziert als eine Rede, blendet Witherington aus. Seine Darstellung des Sachverhalts gerät ausgesprochen affirmativ und seine Argumentation beschränkt sich großteils auf eine Widerlegung von Abraham Malherbes⁴ Klassifizierung als paraenetic letters (17–20), womit freilich weder der Briefcharakter als solcher falsifiziert noch das rhetorische Genus plausibel gemacht ist. Auch Witherington kommt nicht umhin, am Anfang und Ende der Briefe typische Briefelemente zu konstatieren, die er dann mit rhetorischen Redeteilen verbindet.⁵ 1 Thess weist er dem epideiktischen (21–29), 2 Thess dem deliberativen (29–36) Genus zu. Zu weitreichende Folgerungen aus diesen Bestimmungen können aber leicht in die Irre führen. Für 1 Thess betont Witherington den pastoralen Ton (28f.), der zur Verwendung des Briefes „as a part of an act of worship [...] in which the heart and soul of this document serves as the discourse or sermon or homily for that worship service“ (29) passe.⁶ Wie schnell dabei anachronistische Assoziationen wachgerufen werden, liegt auf der Hand. Die stärkere Beanspruchung von paulinischer Autorität in 2 Thess verdanke sich laut Witherington schlicht der Gattung des *genus deliberativum*, zu der eben der (knappe) Hinweis auf Autorität gehöre (34). Eine situationsbedingte Notwendigkeit der Vergewisserung der paulinischen Autorität in nach-paulinischer Zeit kann so gar nicht in den Blick kommen.

Mit der Anwendung rhetorischer Termini auf Briefstrukturen ist letztlich nicht viel gewonnen. In der Diskussion um das Verhältnis von antiker Epistolographie und Rhetorik wird man stärker wahrnehmen müssen, dass in Theorie und Praxis der Antike Brief und Rede als eigene Formen betrachtet wurden, die erst in der Spätantike teilweise zusammenfließen.⁷ Weiterführend kann dann eine Analyse der Textstruktur mit den Mitteln und Einsichten der Epistolographie sein, wodurch die Funktion einzelner Passagen deutlicher hervortritt.⁸ So lässt sich z.B. das alte Problem, die Danksagung des 1 Thess in 1,2–3,13 und damit über die Hälfte des Briefes umfassend zu bestimmen, mittels der Briefform lösen: Erkennt man die Danksagung als Funktion des brieflichen Proömiums 1,2–10 und lässt dieses mit 1,10 enden,⁹ entsteht Raum für die Ausdifferenzierung einer Eröffnung des Briefkorpus in 2,1–12 (in der Funktion der brieflichen

³ Ben Witherington III, 1 and 2 Thessalonians. A Socio-Rhetorical Commentary, Grand Rapids 2006, 16–21, bes. 21 und das Preface X–XVI.

⁴ Abraham J. Malherbe, The Letters to the Thessalonians (AncB 32B), New York 2000.

⁵ Vgl. die Struktur-Schemata 28.31; 1 Thess: Präskript 1,1 Exordium 1,2f. Narratio 1,4–3,10 Transitus 3,11–13 Exhortatio 4,1–5,15 Peroratio 5,16–21 Gebetswunsch, Grüße und Aufträge, Benediktion 5,23–28; 2 Thess: Präskript 1,1f. Exordium 1,3–10 Propositio 1,11f. Refutatio 2,1–12 Danksagung 2,13–15 Transitus 2,16f. Abschlussbitte 3,1–5 Probatio / Exhortatio 3,6–12 Peroratio 3,13–15 Briefschluss 3,16–18. Gerade die Gliederung des 2 Thess zeigt deutlich, dass rhetorische Redeteile nicht ausreichen, um die Briefstruktur adäquat zu erfassen.

⁶ Vgl. das Bild von Paulus als „pastor“ (17).

⁷ Wichtig ist hier die ausgewogene Darstellung von Hans-Josef Klauck, Die antike Briefliteratur und das Neue Testament (UTB 2022), Paderborn 1998, 165–180. Vgl. Rudolf Hoppe, Der erste Thessalonicherbrief und die antike Rhetorik. Eine Problemskizze, BZ 41 (1997) 229–237. Zur Diskussion Christine Gerber, Paulus und seine „Kinder“. Studien zur Beziehungsmetaphorik der paulinischen Briefe (BZNW 136), Berlin / New York 2005, 48–51.

⁸ Entsprechende Gliederungsvorschläge legt Klauck, Briefliteratur 268–281 (1 Thess) bzw. 293–297 (2 Thess) vor; vgl. Stefan Schreiber, Der erste Thessalonicherbrief, in: M. Ebner / S. Schreiber (Hg.), Einleitung in das Neue Testament (KStTh 6), Stuttgart 2008 (im Druck); Ders., Der zweite Thessalonicherbrief, ebd. Zu Epistolographie und Topik paulinischer Briefe allgemein Gerber, Paulus 51–74.

⁹ Zur Begründung Klauck, Briefliteratur 271.

¹ Robert Jewett, The Thessalonian Correspondence. Pauline Rhetoric and Milenarian Piety (Foundations and Facets), Philadelphia 1986; Glenn S. Holland, The Tradition That You Have Received from Us. 2 Thessalonians in the Pauline Tradition (HUTh 24), Tübingen 1988, 6–58; Frank W. Hughes, Early Christian Rhetoric and 2 Thessalonians (JSNT.S 30), Sheffield 1989; Ders., The Rhetoric of 1 Thessalonians, in: R. F. Collins (Hg.), The Thessalonian Correspondence (BETHL 87), Leuven 1990, 94–116; Thomas H. Olbricht, An Aristotelian Rhetorical Analysis of 1 Thessalonians, in: Greeks, Romans, and Christians (FS A. J. Malherbe), Philadelphia 1990, 216–236; Charles A. Wanamaker, The Epistles to the Thessalonians (NIGTC), Grand Rapids 1990; Wilhelm Wuellner, The Argumentative Structure of 1 Thessalonians as Paradoxical Encomium, in: R. F. Collins (Hg.), Thessalonian Correspondence (s. o.), 117–136; Detlev Dormeyer, Das Neue Testament im Rahmen der antiken Literaturgeschichte. Eine Einführung, Darmstadt 1993, 193f.; Abraham Smith, Comfort One Another. Reconstructing the Rhetoric and Audience of 1 Thessalonians, Louisville 1995. Überblick zu 1 Thess: Steve Walton, What has Aristotle to Do with Paul? Rhetorical Criticism and 1 Thessalonians, TynB 46 (1995) 229–250.

² Karl P. Donfried / Johannes Beutler (Hg.), The Thessalonians Debate. Methodological Discord or Methodological Synthesis? Grand Rapids 2000; die Autoren des ersten Teils sind K. Donfried, R. Hoppe, T. Holtz, J. Vos, O. Merk und J. Weima.

Selbstempfehlung) und eines ersten Themas in 2,13–3,13 (Besuchswunsch und Botensendung).

In der Frage der Formbestimmung fehlen einheitliche Lösungen. Hält man sich an den Rahmen rhetorischer Genera, wird eine gewisse Tendenz erkennbar, 1 Thess als epideiktische Rede zu verorten.¹⁰ Von den bezeugten Briefftypen werden Elemente eines Freundschaftsbriefes bzw. eines Trostbriefes in 1 Thess gefunden, ohne dass der Brief als ganzer damit zureichend erfasst würde. Erklärbar wird diese Formvarianz angesichts der spezifischen Kommunikationssituation(en). Entscheidend ist, den Charakter des Briefes und die hermeneutische Voraussetzung dieser Form, die auch in der antiken Brieftheorie reflektiert wird, wahrzunehmen: Im Brief findet eine Begegnung räumlich getrennter Gesprächspartner statt. Cicero z.B. beschrieb den Brief als „Gespräch voneinander getrennter Freunde“ (*amicorum conloquia absentium*; Phil. 2,7) und sieht den Adressaten eines Briefes quasi vor sich: „mit dem Blick auf dich in der Ferne (*absentem*) und gleichsam vor dir sitzend (*quasi coram tecum*)“ (Fam. II 9,2).¹¹

Der Großteil der neuesten Kommentare zeigt sich zu Recht zurückhaltend gegenüber der Klassifizierung der Thessalonicherbriefe als Rhetorik. Das gilt für die neuesten deutschsprachigen Kommentare, auf die ich später noch im Einzelnen zu sprechen komme. Aus dem englischsprachigen Bereich verzichtet *Beverly Gaventa* auf eine Einordnung von 1 Thess in rhetorische Genera und auf den Einsatz rhetorischer Gliederung und strukturiert die Briefe nach Aspekten der Briefepik.¹² *Gregory Beale* erachtet es als unwahrscheinlich, dass der Jude Paulus die Regeln der griechischen oder römischen Rhetorik benutzte, geht aber so weit, auch die Epistolographie als Arbeitsinstrument abzulehnen; seine Gliederung erscheint als „discourse analysis“, die ganz linear, perikopenweise vorgeht.¹³ *Abraham Malherbe* stellt in seinem opus magnum zu den Thessalonicherbriefen eine epistolographisch orientierte Strukturierung der Briefe vor; die Formbestimmung des 1 Thess als paraenetic letter wirft freilich etliche gattungsgeschichtliche Fragen auf und ist so kaum passend.¹⁴ *Ivor Jones* mahnt zumindest die Verbindung mit anderen Methoden wie Linguistik und Formkritik an.¹⁵

Die Gesprächssituation von 1 Thess – Konflikte mit der Umwelt

Wie die Briefstrategie des 1 Thess entworfen ist und wie sie von den angezielten Adressat/innen aufgenommen werden konnte, steht in engem Zusammenhang mit der zugrundeliegenden Gesprächssituation. Und es mangelt nicht an Versuchen, diese Situation zu rekonstruieren.

Einen wichtigen Impuls gab dabei der Aufsatz von *Karl Donfried* „The Cults of Thessalonica and the Thessalonian Correspondence“ (1985), der jetzt zusammen mit anderen Arbeiten des Autors in einem Aufsatzband vorliegt (2002).¹⁶ Donfried plädiert dafür, die römische Kultur in Thessaloniki als Hintergrund für die Erklärung der Briefe heranzuziehen; den Gewinn dieses Zugangs zeigt er anhand der paganen Kulte und der politischen Situation in der Stadt. Markant ist seine These, die „Bedrängnis“ der Gemeinde als politische Verfolgung zu verstehen, die in direktem Zusammenhang mit den Todesfällen in der Gemeinde stehe (40–43); die „Dekrete des Kaisers“ aus Apg 17,7 deutet er als Bezug auf einen römischen Treueeid gegenüber dem Kaiser (32–34.43). Ob der Begriff *σκευος* in 1 Thess 4,4 angesichts des Phallus-Symbols in verschiedenen Kulturen als *membrum virile* zu identifizieren ist (30f.), sei dahingestellt. Nicht gefolgt ist Donfried die Forderung in der Datierung des 1 Thess in die frühen 40er Jahre des ersten Jh.s, die er in anderen Beiträgen des Bdes vertritt (Nr. 1, 4, 5); diese setzt voraus, dass Apg 18 zwei historische Korinthus-Aufenthalte in einer Darstellung vereint und das Claudius-Edikt in das Jahr 41 zu datieren ist (was verschiedentlich widerlegt wurde). Damit sei

1 Thess ein Zeugnis des frühen Paulus, das aber nicht in der Gemeinde von Antiochia, sondern im palästinischen Milieu zu verorten ist. Belege dafür sind für ihn auffallende Ähnlichkeiten des 1 Thess mit Motiven aus den Schriftrollen von Qumran (z.B. Erwählungsvorstellung, Gemeindebegriff, die *ἀτακτοι* von 5,14). Diese Verbindung des Paulus zu Qumran ist Donfried ein besonderes Anliegen, das er in mehreren Aufsätzen thematisiert (Nr. 1, 7, 11, 14) und bis zu der Annahme führt, Paulus habe Kontakte zur essenischen Gemeinschaft gepflegt (9–13).

Craig de Vos geht in seiner 1999 erschienenen Diss. vom städtischen Lebensmilieu der jungen Gemeinden in Thessaloniki, Korinth und Philippi aus, das unterschiedliches Konfliktpotential in den Beziehungen der Gemeinden zur Außenwelt enthalten habe. Konflikte entzündeten sich besonders an den spezifischen Normen, Werten und Überzeugungen der städtischen Gesellschaft, wobei die Konflikthäufigkeit durch verschiedene Faktoren wie schichtenübergreifende Verbindungen (bis zur Elite), ethnische Integration oder Assimilation und ein hierarchisches politisch-rechtliches System verringert wurde.¹⁷ Die methodische Anwendung dieser recht allgemeinen Faktoren auf konkrete Texte bleibt freilich schwierig. Für die Gemeinde in Thessaloniki eruiert de Vos ein hohes Konfliktpotential (292–299), das aus ihrer sozialen Wirklichkeit resultiert (123–177): Die rein heidenchristliche Gemeinde setzte sich aus Bürgern der Stadt zusammen (144–147), umfasste jedoch weder die Elite noch Sklaven bzw. Freigelassene, sondern Handwerker und anderweitig körperlich Arbeitende (154). Damit bewegt er sich im Rahmen eines „neuen Konsenses“ in der sozialgeschichtlichen Rekonstruktion der frühen Gemeinden, der diese als Querschnitt durch alle Bevölkerungsgruppen mit Ausnahme der obersten und untersten Schichten wahrnimmt.¹⁸ Die Beziehungen zur Gesellschaft seien durch ernsthafte Konflikte und Repressionen, die bis zu physischer Gewaltanwendung und Tötung führen konnten, geprägt; als Ursachen werden die Ablehnung der traditionellen religiösen Praxis und der Rückzug von sozio-religiösen Aktivitäten erkennbar, was politische Implikationen besitzt (155–160.176). Die Gemeinde reagierte mit Vergeltung, d.h. Unruhestiftung in der Öffentlichkeit, und Separation (160–170). Spätestens hier muss vor einer Überinterpretation der Texte gewarnt werden. Ein derartiger Öffentlichkeitscharakter des Gemeindelebens in Thessaloniki lässt sich kaum plausibel begründen. Die Antwort des Paulus sei ein „letter of consolation“ (171), der Trost, die Versicherung der Erwählung Gottes und Ermahnungen, die die Gruppenzugehörigkeit stärken, enthalte (170–175).¹⁹

Im gleichen Jahr rekonstruiert auch die Diss. von *Todd Still* eine solche Konfliktfront der Gemeinde zu ihren heidnischen Mitbewohnern. Als methodologische Basis diskutiert er sozialwissenschaftliche Modelle von Devianz und Konflikt.²⁰ Aus Apg 17,1–9 (61–82) gewinnt Still die seiner Meinung nach historischen Daten, dass (1) Paulus Thessaloniki wegen eines Konflikts mit Juden verlassen musste und (2) Konflikte der Gemeinde mit ihrer paganen Umwelt auftraten angesichts des Verdachts, die Christen seien „politically subversive“ (81). Aus 1 Thess 2,15–17 zu folgern, dass Juden in Thessaloniki bereits gegen Paulus selbst vorgegangen seien (148), strapaziert die Textbevidenz stark; 2,15 bezieht sich gerade nicht speziell auf die Situation in Thessaloniki. Auch Stills Begründung für dieses Vorgehen der Juden (150–190) ist fragwürdig. So vergisst die Anführung von 1 Kor 9,20 als Beleg für die These, Paulus bzw. die Christen „no longer needed to live under the law“ (186), die Fortsetzung in V.21; christliches Leben als „law-free“ (188) zu bezeichnen, bleibt für die Zeit und Situation von 1 Thess eine reine Hypothese. Die „Bedrängnis“ der Christen geschieht durch ihre *pagane* Umwelt (*συμφυλῆτης* schließe keine Juden ein: 218–227) und wird von Still (recht allgemein) als „verbal harassment, social ostracism, political sanctions and perhaps [...] physical abuse“ (226) bestimmt. Gründe dafür fin-

¹⁰ Zuletzt *Witherington*, 1 and 2 Thessalonians 21–29.

¹¹ Dazu *Klauck*, Briefliteratur 155f.

¹² *Beverly R. Gaventa*, First and Second Thessalonians (Interpretation), Louisville 1998, 5–8.90; nur bzgl. 2 Thess spricht sie von „deliberative rhetoric“ (93).

¹³ *Gregory K. Beale*, 1–2 Thessalonians (IVPNTC 13), Downers Grove/Leicester 2003, 23f.31f., Gliederung 38–40.179f.

¹⁴ *Malherbe*, Letters 78–81.358 (Gliederung); 90f. (Epistolographie); 81–86 (paraenetic letter); 2 Thess bestimmt er 360f. (unter Berufung auf Pseudo-Libanius) als Mischform verschiedener Briefftypen.

¹⁵ *Ivor H. Jones*, The Epistles to the Thessalonians (Epworth Commentaries), Peterborough 2005, XVI–XVIII.

¹⁶ *Karl P. Donfried*, Paul, Thessalonica, and Early Christianity, London / New York 2002, 21–48.

¹⁷ *Craig S. de Vos*, Church and Community Conflicts. The Relationships of the Thessalonian, Corinthian, and Philippian Churches with Their Wider Civic Communities (SBLDS 168), Atlanta 1999, 9–119: soziologisch fundierte Untersuchung zu griechischen und römischen Städten.

¹⁸ Dazu z.B. *Thomas Schmeller*, Der erste Korintherbrief, in: M. Ebner / S. Schreiber (Hg.), Einleitung in das Neue Testament (KStTh 6), Stuttgart 2008 (im Druck).

¹⁹ Unterschiedliche Konfliktgrade in Thessaloniki, Korinth und Philippi kann de Vos, Church 289–303 mit unterschiedlichen Gesellschaftsstrukturen in den einzelnen Städten und der damit verbundenen Konfliktbereitschaft erklären.

²⁰ *Todd D. Still*, Conflict at Thessalonica. A Pauline Church and its Neighbours (JSNTS 183), Sheffield 1999, 83–124.

det er in der Konversion, christlichem Separatismus, aktivem Proselytismus und politisch subversiver Haltung gegenüber Familie, Religion und Staat, also gegenüber der griechisch-römischen Gesellschaft als solcher (266f.). Die m. E. unbegründete Behauptung des aktiven Proselytismus bedürfte jedoch dringend der Revision. Bei den Christen in Thessaloniki besitze die Bedrängnis angesichts des Gruppen-Konflikts (in signifikantem Unterschied zum Ergebnis von de Vos) eine konstruktive Wirkung: „conflict with outsiders played a pivotal role in reinforcing their received faith, deepening their shared love and heightening their Christian hope“ (285). Konflikttheoretisch sind konstruktive und destruktive Auswirkungen von Konflikten denkbar (ebd.); dass Paulus die Gefahr des Glaubens-Verlustes der jungen Gruppe ernst nimmt, sollte m. E. nicht untergewichtet werden. Eine mögliche Beziehung zwischen jüdischer und paganer Ablehnung der Christen diskutieren weder Still noch de Vos.

Demgegenüber untersucht die Arbeit von Mikael Tellbe von 2001 die Gemeinden von Thessaloniki, Rom und Philippi in ihren konfliktträchtigen Beziehungen zur jüdischen Synagoge einerseits, den staatlichen Behörden andererseits. Was die Situation in Thessaloniki betrifft,²¹ erklärt Tellbe die jüdische Ablehnung des Paulus mit theologischen und sozio-politischen Gründen, wobei die Messiasfrage, die Wahrnehmung des eschatologischen Israel und der sozio-politische Status der jüdischen Gemeinde eine Rolle spielten (138) (anders als bei Still ohne Konzentration auf die Gesetzesfrage). Die Gemeinde bestand aus neubekehrten Heiden und einer jüdischen Minderheit (137.280). Sie hatte als wahre Ekklesia Gottes eine eigene christliche Identität ausgebildet (138); Tellbes Ergebnis, Paulus definiere das Volk Gottes durch die Zugehörigkeit von Heiden neu und stelle damit die jüdische Exklusivität in Frage (290), betont eher den trennenden Aspekt. Weil Tellbe 1 Thess 2,15f. als Hinweis auf eine reale Feindschaft seitens der Juden liest (281), rekonstruiert er eine jüdische Gegnerschaft in Thessaloniki, was auch mit der Darstellung in Apg 17,1–9 im Einklang steht (138f.). Mit Apg 17 ist bereits die zweite Konfliktfront angesprochen: In 1 Thess liegt großes Gewicht auf politisch besetzten Termini (Parusie, Apantesis, Friede, Sicherheit), die im Kontext der römischen Präsenz in Thessaloniki die paulinische Eschatologie als Kontrast zur römischen Reichs- und Kaiserideologie erscheinen lassen (139.281). Freilich sieht Tellbe auch, dass es sich dabei nicht um eine offene politische Kritik oder gar eine Anstiftung zum Aufruhr handelt (140). Angesichts der Konflikte sieht sich Paulus genötigt, mit seinem Brief die angefochtene Identität der Adressaten zu festigen,²² v. a. „by affirming and augmenting their self-respect and honor“ (140). Im „honor discourse“ des Briefes klärt Paulus die Bedeutung des neuen Glaubens, in den sich die Erfahrung von Bedrängnis als notwendiger Bestandteil einordnen lässt (140.292); als zentrales Identitätsmerkmal wird die „imitatio Christi“ bedeutsam (292). Dass diese Identitätsbetonung um den Preis weiterer Spannungen und Konflikte mit der Umwelt geschieht (140.291f.), sieht den grundsätzlichen Vorbehalt des Paulus gegenüber den gesellschaftlich-politischen Strukturen des Imperium Romanum richtig. Sehr fraglich aber erscheint mir die Annahme, Paulus nutze diese Konflikte absichtsvoll zur Identitätskonstruktion, so dass er durchaus an ihrem Fortbestand interessiert wäre. Hier muss man den Öffentlichkeitsgrad des Briefes realistisch einschätzen: Verborgene und verschlüsselte Äußerungen politischer Kritik sind nur für die Gemeinde zu hören,²³ nach außen gilt es für Paulus, Reibungsflächen zu vermeiden (vgl. 1 Thess 4,11f.; 5,14f.).

Dass sich die Gemeinde Bedrängnissen durch ihre städtische Umwelt und ihre Mitbewohner ausgesetzt sah, wird heute weithin angenommen. Aus der Reihe der neuen Kommentare verweist Günter Haufe (1999) auf persönliche Schikanen und Diskriminierungen seitens der heidnischen Umwelt, Eckart Reinmuth (1998) spricht allgemein von „Verfolgung“ sowohl der Gemeinde als auch des Paulus, Ben Witherington (2006) erkennt physische und ökonomische Be-

drängnis, auch Verfolgung.²⁴ Paul-Gerhard Müller (2001) deutet zunächst konkrete Bedrängnisse nur an (und scheint eher an moralische Bedrohung durch die pagane Kultur zu denken),²⁵ sieht dann aber schwere Verfolgungen durch heidnische Mitbürger und jüdische Gegner (40). Für eine realistische Vorstellung von der Situation der Gemeinde wird es wichtig sein, die von früheren Forschergenerationen vertretene Annahme systematischer behördlicher Verfolgungen von Christen aufzugeben und einer sozialgeschichtlich erhobenen Diagnose sozialer Verdächtigungen, Diskriminierung, Isolation und Marginalisierung der Gemeinde im Alltag durch die Menschen der paganen Lebensumwelt den Vorzug zu geben.

Eine eigene Frage richtet sich dabei auf eine potentielle Bedrängnis durch thessalonikische Juden, die als Hintergrund für die polemischen Ausfälle in 1 Thess 2,15f. vermutet wurde und in Zusammenhang mit der Darstellung in Apg 17 zu bringen wäre.²⁶ Nun ist jedoch die Existenz einer jüdischen Gemeinschaft im Thessaloniki des ersten Jh.s nicht gesichert. Christoph vom Brocke (2001) konnte entgegen anderslautenden Behauptungen zeigen, dass archäologische Zeugnisse frühestens ab dem späten zweiten Jh. (und auch dann spärlich) in Form von Inschriften nachweisbar sind; literarische Zeugnisse liegen freilich mit Apg 17,1 und Philo, LegGai 281f. (die dort genannten jüdischen Kolonien in Mazedonien implizieren sicher die Provinzhauptstadt Thessaloniki) vor.²⁷ Zu Recht wird daher eine kleine jüdische Synagoge im ersten Jh. heute meist angenommen. Weiter umstritten bleibt jedoch die Frage nach der Präsenz von Juden in der jungen Jesus-Gruppe. Einige Stimmen votieren für eine (nahezu) ausschließlich heidenchristliche Gemeinde.²⁸ Mir scheint eine stärkere Differenzierung nötig: Berücksichtigt man die jüdischen Denkmuster in 1 Thess, unser Wissen über die ethnische Struktur anderer paulinischer Gemeinden und (mit der nötigen Vorsicht) Apg 17, wird man mit Juden unter den Gemeindegliedern rechnen und innerhalb der heidenchristlichen Gruppe noch einmal Sympathisanten der Synagoge („Gottesfürchtige“) berücksichtigen. Demnach wäre es denkbar, dass Reibungsflächen zwischen Synagogen- und Paulus-Gruppe in Thessaloniki bestanden, die mit sozialen Ausschlussmechanismen kompensiert wurden.

Innergemeindliche Konflikte in 1 Thess

Einige Ausleger nehmen von den gezeigten Konfliktfronten ganz Abstand und suchen die Veranlassung für 1 Thess in innergemeindlichen Problemen. Abraham Malherbe erklärt die in 1 Thess erwähnten Bedrängnisse als „distress of the anguished heart [...] experienced by converts to a new way of life“,²⁹ an die Stelle gesellschaftlichen Drucks setzt er also einen psychologischen Zustand. In Frage stehe dabei die Beziehung der Gemeinde zu Paulus als Modell für ihre Lebenspraxis, das sie nachahmen und so ihren Glauben bewahren soll (77f.). Der Brief wolle diesen Prozess weiter unterstützen und ist so als „pastoral letter“ (78) in paränetischer Funktion (80f.) zu klassifizieren. Malherbe zeichnet 1 Thess pointiert in griechisches Milieu ein: Paulus greife auf die Sprachmuster der paränetischen Tra-

²¹ Mikael Tellbe, Paul between Synagogue and State. Christians, Jews, and Civic Authorities in 1 Thessalonians, Romans, and Philippians (CB.NT 34), Stockholm 2001, 80–140; 279–297 liegt eine Zusammenschau der Ergebnisse zu den einzelnen Gemeinden vor.

²² Tellbe, Paul 289f.; in 290 Anm. 9 nimmt er Bezug auf Konflikttheorien, wobei auffällt, dass er anders als Still eher von destruktiven Wirkungen der Konflikte ausgeht.

²³ Klärung kann dabei die soziologische Theorie des „hidden transcript“ bringen; dazu in Anwendung auf Röm 13,1–7 Stefan Schreiber, Imperium Romanum und römische Gemeinden. Dimensionen politischer Sprechweise in Röm 13, in: U. Busse (Hg.), Die Bedeutung der Exegese für Theologie und Kirche (QD 215), Freiburg i. Br. 2005, 131–170.

²⁴ Günter Haufe, Der erste Brief des Paulus an die Thessalonicher (ThHK 12 / I), Leipzig 1999, 13f.; Eckart Reinmuth, Der erste Brief an die Thessalonicher. Der zweite Brief an die Thessalonicher, in: N. Walter / E. Reinmuth / P. Lampe, Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon (NTD 8 / 2), Göttingen 1998, 103–202, hier 105; Witherington, 1 and 2 Thessalonians 41–43.

²⁵ Paul-Gerhard Müller, Der Erste und Zweite Brief an die Thessalonicher (RNT), Regensburg 2001, 15.37.

²⁶ Z. B. Malherbe, Letters 62 (Juden verursachten die Vertreibung des Paulus aus der Stadt); vgl. Donfried, Paul 127f. (συμψύεται in 1 Thess 2,14 subsumiere auch Juden). Unklar Müller, Brief, der Nachstellungen seitens der Juden zunächst andeutet (40), später aber ablehnt (41).

²⁷ Christoph vom Brocke, Thessaloniki-Stadt des Kassander und Gemeinde des Paulus. Eine frühe christliche Gemeinde in ihrer heidnischen Umwelt (WUNT II / 125), Tübingen 2001, 207–233. Zur Existenz einer Synagoge vgl. z. B. Reinmuth, Briefe 106.109; Müller, Brief 15; Jones, Epistles XX; Witherington, 1 and 2 Thessalonians 7–9 (unter Betonung der Abgrenzung von den Christen).

²⁸ Haufe, Brief 10f.; Malherbe, Letters 56.58–60, der die Präsenz von Judenchristen nicht völlig ausschließt, den Brief aber nur an Griechen gerichtet sieht; künstlich wirkt seine Rekonstruktion der Verkündigung: Paulus habe an drei Sabbaten (vgl. Apg 17) in der Synagoge verkündet, unter der Woche aber bei den Heiden, verließ dann die Synagoge und wirkte ausschließlich bei den Heiden weiter (59). Reinmuth, Briefe 106 erkennt Sympathisanten der Synagoge unter den Heiden, die den Großteil der Gemeinde bildeten.

²⁹ Malherbe, Letters 77. Auch Jones, Epistles XXVII–XXX sieht Zweifel an der eigenen Heiligkeit und Würdigkeit vor Gott und „anxiety“ als innere Faktoren der Verunsicherung der Gemeinde.

dition zurück (81–86); er orientiere seine Selbstdarstellung am Ideal eines hellenistischen Philosophen, der Hörer um sich versammelt, während er seinem Handwerk nachgeht, und Fragen der Lebenspraxis behandelt (66). Spricht Paulus auch wie ein Philosoph, setzt er doch eigene Akzente (Gottes Erwählung und eschatologische Ausrichtung; 80). Ziel sei eine Gemeinde „with a positive view of its place in the larger society“ (56). Spätestens an dieser Stelle muss man fragen, ob Malherbe die Voraussetzungen für das soziale Leben einer Minorität in einer hellenistischen Großstadt richtig einschätzt. Die soziale „Ortlosigkeit“ einer solchen Gruppe ist jedenfalls nicht mit der gesellschaftlich anerkannten und geschätzten (Oberschicht-)Institution einer Philosophenschule zu vergleichen. Eine gefährliche Tendenz scheint auf, die Heiden als weltoffene Hörer der paulinischen Botschaft der jüdischen Gegnerschaft gegenüberzustellen. Der Jude Paulus spielt faktisch keine Rolle. – Anders zieht Ben Witherington (2006) das gesellschaftlich wichtige Patron / Klient-Verhältnis als Verstehenshintergrund für 1 Thess heran, von dem sich Paulus freilich programmatisch absetzt.³⁰

Colin Nicholl legte 2004 eine Untersuchung der Kommunikationssituationen hinter den beiden Thessalonicherbriefen vor,³¹ die besonders an der Frage der Kontinuität zwischen beiden Situationen interessiert ist – mit dem Ziel, die Authentizität des 2 Thess zu erweisen. Von vornherein engt er seine Textwahrnehmung auf Probleme der Eschatologie ein. So entnimmt er 1 Thess 4,13–18 Furcht und Unsicherheit der Gemeinde in der Frage der Totenerweckung (47f.); 5,1–11 begegne der Angst der Gemeinde, der Tag des Herrn komme als plötzliche Vernichtung über sie (73f.), wofür das Verständnis der Todesfälle in der Gemeinde als *prodigia* für ein böses Ende den Anlass gegeben habe (74–79). Diese Annahme erweist sich jedoch als hochgradig spekulativ, da die Textevidenz in 5,1–11 eher die Thematisierung der Frage nach dem Zeitpunkt der Parusie und entsprechend aufmerksamer Lebenspraxis nahe legt, also eine Anwendung des Parusiegedankens auf die Gegenwart der Gemeinde (was gerade von Zukunftsängsten ablenkt). Nicholls Folgerung, für 1 Thess sei das eschatologische Problem zentral (111f.183–185), untergewichtet die in 1 Thess durchgängig präsente Problematik der gesellschaftlichen Bedrängnis und der Gemeindeidentität.

Bereits 1998 weitete Jutta Bickmann in ihrer Diss. die in 4,13–18 explizite Todesthematik auf den ganzen Brief aus und sah dessen Pragmatik darauf bezogen. Als methodische Basis wählt sie einen pragmalinguistischen Ansatz, bei dem Sprechakttheorie und Textlinguistik verbunden sind.³² Sie bestimmt 1 Thess als Trostbrief (89–97)³³ und ein apokalyptisch-weisheitliches Wirklichkeitsverständnis als religionsgeschichtlichen Hintergrund (97–100). Dieser erklärt einzelne Textelemente, kann aber kaum als Beschreibungskategorie für den ganzen Brief bzw. die dahinterstehende Gruppe gelten. Auch die Rolle des Paulus gerät so leicht in Schiefelage: Die „exklusive Rolle des charismatischen Wissensträgers“ (319) wird in apokalyptischer Literatur durch Pseudepigraphie legitimiert – was auf 1 Thess nicht zutrifft. Die Arbeit bietet sehr ausführliche linguistische Untersuchungen (besonders zu 1 Thess 1,2–3,13; 103–265), deren textpragmatische Ergebnisse abschließend mit der antiken Trostliteratur in Verbindung gebracht werden (266–321). Positiv fällt die starke Gewichtung des Themas der Beziehung von Missionaren und Gemeinde auf (169–188.208f.225–233), wobei jedoch die Einschränkung der Beziehungsbasis auf „Wissensweitergabe“ (177–183) dem Text gerade nicht gerecht wird, wie die Metaphorik in 2,1–12 belegt. Und dass sich Paulus als apokalyptischer Weisheitslehrer zeige (183–188.210–212.318f.), gerät mindestens ebenso einseitig wie die zurückgewiesene Deutung Malherbes auf dem Hintergrund kynisch-stoischer Wanderphilosophen.³⁴ Die Trennung von Paulus in 2,17–3,10 als Todeserfahrung im Kontext des endzeitlichen Kampfes

gegen Satan und die Mächte des gegenwärtigen Äons zu deuten (mit dem implizierten Rollenangebot, aktiven Widerstand zu leisten) (247–252), überstrapaziert einzelne Textbausteine und verengt den Fokus. Die gesellschaftliche Verunsicherung der jungen Gemeinde durch die Erfahrung sozialer Bedrängnis und die Trennung von den Missionaren bleibt als zentrale Herausforderung für den Brief unterbelichtet. Daher greifen auch die Vergleiche mit antiker philosophischer und apokalyptischer Trost-Literatur (270–317) nicht wirklich, und das Ergebnis, 1 Thess als apokalyptisch-weisheitlichen Trostbrief zu lesen, der Widerstand gegen die Todeserfahrung lebendig macht (317–321), erscheint fragwürdig. Die Überwindung von Leid durch Kommunikation von Wissen (318) überzeichnet die kognitive Seite eines anthropologischen Prozesses; Paulus ist eben nicht nur „Wissensträger“ (318f.), sondern – mit Börschel (s. im Anschluss) – „Sinnweltvermittler“ in umfassender Bedeutung für die Gemeinde.

Bedrohte und bekräftigte Identität

Was bei Tellbe bereits angeklungen war, wird in der Diss. von Regina Börschel von 2001 zum eigentlichen Thema: die Identität der Gemeinde in Thessaloniki. Börschel geht davon aus, dass sich Prozesse der Identitätsbildung der Gemeinde innerhalb ihrer hellenistisch bzw. römisch geprägten Umwelt in den Briefen spiegeln. Ihren methodologischen Überlegungen³⁵ legt sie ein sozial-konstruktivistisches Modell von Identität auf wissenssoziologischer Basis (P. L. Berger und T. Luckmann; J. Assmann) zugrunde (13). Für die Identitätsfrage spielt die Konkurrenz bzw. Vermittlung von Sinnwelten eine Rolle (15); entscheidend ist die Integration in eine übergeordnete, den Alltag übersteigende symbolische Sinnwelt oder Weltansicht (15f.), was auch für kollektive Identitäten gilt (19). Methodologisch offen bleibt freilich die grundsätzliche Frage nach der Rekonstruierbarkeit der Situation hinter einem Brieftext, der ja selbst eine Wirklichkeitskonstruktion darstellt (vgl. 23).

Nach Einleitungsfragen (29–63) unterscheidet Börschel in der Grundanlage ihrer Arbeit heuristisch vier Phasen der Identitätsbildung bzw. -sicherung der Gemeinde in Thessaloniki. In der Gründungsphase (65–195) prägt sich die symbolische Sinnwelt erst aus, wobei die Faktoren Gottesbild, Bedeutung Jesu und christliches Ethos hervortreten (vgl. 448). Börschel arbeitet dabei die wesentliche Rolle der Missionare als „Sinnweltvermittler“ heraus: Paulus konstruiert sich in 1 Thess als „Typus des Christen“, der die symbolische Sinnwelt nicht nur vermittelt, „er verkörpert sie auch“ (449). Interessant ist die Beobachtung, dass das Selbstverständnis der Thessaloniker als von Gott Geliebte, Erwählte und Berufene auf Aussagen jüdischer Identitätsbildung zurückgreift (142–149), so dass nicht in erster Linie die Abgrenzung vom Judentum, sondern von den Heiden (151–156.450) identitätsbestimmend wirkt. Von hier aus könnte man weiterdenken, ob sich nicht Paulus bzw. die Gemeinde als Gruppe innerhalb des Judentums versteht. Weiter wird die eschatologische Existenz als Identitätsfaktor und die Gemeinde im Vergleich mit Sozialformen der Umwelt (Synagoge, Verein, Philosophenschulen, Mysterienkulte, Oikos; 166–182) als „Institution sui generis“ (452) bestimmt (Börschel nennt weitgehende Gleichheit der Mitglieder sowie Verbindungen zwischen den Gemeinden als *Propria*). Die Frage bleibt, ob die Briefaussagen nicht zu schnell und mit zu wenig methodischer Kontrolle auch als Angaben zur Erstverkündigung gelesen werden.

Die zweite Phase (196–336) führt die Sicherung des neuen Wirklichkeitsverständnisses nach dem Weggang der Verkünder durch. Der 1 Thess fungiert dabei (neben dem Besuch des Timotheus) als Ersatz für das „signifikante Gespräch“, das Identität bildet und stärkt, mit dem Ziel, dass die Gemeinde „selbst füreinander die Rolle der signifikanten Anderen“ übernimmt (453). Die krisenhaften Erfahrungen von Bedrängnissen durch die Umwelt (die nicht näher bestimmbar seien: 215) und von ersten Todesfällen werden im Brief gedeutet. Dazu treten Ausführungen zum Ethos, die der Brief in den Bereichen Sexualität und Ehe in Abgrenzung zur Umwelt, in Bezug auf die Erwerbsarbeit in Konvergenz mit gesellschaftlichen Normen entwickelt (455). In einer dritten Phase (337–365) diene die intergemeindliche Kollektenaktion der Identitätsstärkung. Man wird aber eingestehen müssen, dass für eine belegbare Aussage zur Wirkung der Kollekte in Thessaloniki die Quellen fehlen. Die vierte Phase betrifft dann die

³⁰ Witherington, 1 and 2 Thessalonians 43f.

³¹ Colin R. Nicholl, *From Hope to Despair in Thessalonica. Situating 1 and 2 Thessalonians* (MSSNTS 126), Cambridge 2004, zu 1 Thess: 17–112.

³² Jutta Bickmann, *Kommunikation gegen den Tod. Studien zur paulinischen Briefpragmatik am Beispiel des Ersten Thessalonicherbriefes* (fzb 86), Würzburg 1998, 32–65.

³³ Smith, *Comfort* 47–92 wies 1 Thess der popularphilosophischen Konsolationenliteratur der Antike zu (wobei er freilich die Form in problematischer Weise ausweitete). Bickmann intendiert über Smith hinaus (vgl. *Kommunikation* 96f.) den Einbezug des Verständnisses von Trösten im AT und der frühjüdischen Literatur. Ein Problem ihres Vorgehens liegt jedoch darin, dass sie zu wenig zwischen der antiken Form des Briefes und dem illokutionären Akt TRÖSTEN differenziert.

³⁴ Abraham J. Malherbe, „Gentle as a Nurse“. The Cynic Background to I Thess II, NT 12 (1970) 203–217.

³⁵ Regina Börschel, *Die Konstruktion einer christlichen Identität. Paulus und die Gemeinde von Thessalonich in ihrer hellenistisch-römischen Umwelt* (BBB 128), Berlin 2001, 11–29.

Zeit nach dem Tod des Paulus und ist durch 2 Thess dokumentiert (s. unten).

Die Gemeinde im kulturellen Milieu der Stadt Thessaloniki

Umfangreiches Datenmaterial zur Stadt Thessaloniki im ersten Jh. bietet nun *Christoph vom Brocke* (2001). Geschichte, Erscheinungsbild, Kultur und kultische Prägung der Stadt werden unter Berücksichtigung der archäologischen und literarischen Zeugnisse diskutiert und die Ergebnisse für die Auslegung einzelner Stellen des 1 Thess (und von Apg 17) fruchtbar gemacht. Geschichtliches Wissen über die Zeitverhältnisse, über Verkehrswege (vgl. 1 Thess 1,8), städtische Phylon (vgl. 2,14), öffentliche Philosophenauftritte (vgl. 2,1–13) oder politische Parolen (5,3) tragen wesentlich zur Erklärung einzelner Aussagen des Briefes bei.³⁶

Ein spezielles Ziel verfolgt *Richard Ascough* in seiner Diss. von 2003, indem er einen Vergleich der paulinischen Gemeinden in Mazedonien (Philippi und Thessaloniki) mit privaten Vereinen (voluntary associations) in der griechisch-römischen Welt unternimmt, um durch analoge Phänomene den Blick auf soziale Strukturen zu schärfen. Seine These umfasst zwei Aspekte: Die christliche Gruppe in Thessaloniki (und Philippi) sei Außenstehenden als Verein erschienen und habe im Binnenraum wie ein solcher funktioniert.³⁷ Während die erste Aussage weithin zustimmungsfähig ist,³⁸ bedarf die zweite der Nachprüfung. Nach einer ausführlichen Darstellung von Gestalten und Organisationsformen antiker Vereine (15–109) wendet sich Ascough den mazedonischen Städten zu. Für Thessaloniki (162–190) versucht er zuerst eine sozialgeschichtliche Einordnung der Gemeinde. Bereits hier beginnen die Probleme: Die in 1 Thess 1,6 genannte „Bedrängnis“ meine wirtschaftliche Armut (167f.), was natürlich eine Rolle spielt, aber die im Kontext (2,13–16; 3,3f.7) sichtbaren breiteren sozialen Konflikte und Konfrontationen ausblendet. Weiter betont er (zu einseitig) die Handarbeit des Paulus und der Gemeinde, setzt dabei die ganze Gemeinde im gleichen handwerklichen (Unterschicht-)Milieu an und vermutet sogar (ohne jeden Beleg) eine Organisation der Gruppe in einem Lederarbeiter-Verein (169–176). Die stärkere Binnendifferenzierung der Gemeinde nimmt Ascough nicht wahr, deutet den Terminus ἐργον zu eng auf körperliche Arbeit und trägt mögliche Strukturen der Umwelt ohne Belege in die Gemeinde ein.

In einem zweiten Schritt fragt Ascough nach Analogien der Gemeinde zu Vereinen (176–190). Die ἀτακτοί von 5,14 erklärt er mit Störungen des Gottesdienstes, wie sie auch für Vereinsversammlungen belegt sind; doch während in Vereinen z. T. Rechtssatzungen mit Strafen bis hin zu körperlicher Züchtigung und Ausschluss existierten, beschränke Paulus die Maßnahmen auf verbale Ermahnungen (177–183). Dass die „Unordentlichen“ aber auch in ihrer Außenwirkung problematisch waren, also die Eingliederung der Gemeinde in das gesellschaftliche Leben gefährdeten, vernachlässigt Ascough. Er erkennt bei Paulus eine andere Ethos-Reflexion als in Vereinen, doch zeige die Benutzung von Vereins-Sprache in 1 Thess, dass die Gemeinde im gleichen diskursiven Bereich wie Vereine anzusiedeln sei (183f.). Viel gewonnen ist mit dieser allgemeinen Beobachtung nicht, und nachweisliche Parallelen zur Vereinssprache beschränken sich letztlich auf das Verb φιλοτιμῆσθαι in 4,11.³⁹ Ascough vertritt dann die (schon von J. Kloppenborg erwogene)⁴⁰ These, dass ein Handwerkerverein in Thessaloniki als ganz auf die Predigt des Paulus hin seine Gottheit gewechselt habe, womit 1,9 kollektiv gedeutet wird (184–186). Dass für einen solchen Vorgang antike Analogien fehlen, erklärt Ascough mit dem „aggressiven“ paulinischen Missionsverhalten (186), was m. E. ein falsches Bild zeichnet. Die Voraussetzung einer einheitlichen Berufstätigkeit der ganzen Gruppe bleibt zudem unbelegbar. Gewagt ist dann Ascoughs Folgerung, die Gemeinde

habe wie ein Verein (fast) nur aus Männern bestanden (186–190). Sonstiges Wissen über paulinische Gemeinden muss er dazu völlig ausblenden.⁴¹

Trevor Burke korreliert in seiner Diss. von 2003 die paulinische Familien-Metaphorik mit konkreten Verhältnissen in der Gemeinde. Aus den Quellen gewinnt er Eckpfeiler zur Beschreibung antiker Familienbeziehungen: Das Eltern / Kind-Verhältnis war von Hierarchie und rollenspezifischen Verpflichtungen, aber auch von Zuneigung geprägt; die Beziehungen von Brüdern (die das Bild wohl wegen ihrer öffentlichen Rolle dominieren) zeichnen sich durch große Nähe, inner-familiäres Zusammenwirken und Konfliktlösen aus, können aber, bedingt durch Alter und sozialen Status, auch eine gewisse Hierarchie aufweisen.⁴² Die Anwendung der Ergebnisse auf 1 Thess schließt sehr unmittelbar von der metaphorischen Sprache auf realgeschichtliche Verhältnisse. Wenn Paulus (v. a. in 1 Thess 2) in elterlicher Metaphorik von sich spricht (130–162), habe er die Rolle des *pater familias* übernommen (160), was eine Übernahme patriarchaler Strukturen bedeute (251f.). Das paulinische Selbstverständnis ist damit nicht ausreichend erfasst, wie schon die komplementäre Mutterrolle (161) sowie die Umkehrung der Elternrolle mittels der Metaphern der „Unmündigen“ und „Waisen“ (162) innertextlich belegen.

Wichtig ist Burkes Beobachtung, dass die Betonung der Bruderschaft in 1 Thess (163–175) auf den Abbruch oder die Infragestellung der natürlichen Familienbeziehungen durch die Konversion vieler Gemeindeglieder reagiert; sie erfahren eine Resozialisierung in der Familie der Gemeinde (173f.). Schwierig aber wird Burkes Ableitung bestimmter Verhaltensweisen aus dem Konzept der Bruderschaft (174f.), zumal sich seine Konstruktionen auf ein einfaches Grundschema bringen lassen: Paulus bearbeite *extremes* Verhalten innerhalb der Gemeinde mit gesellschaftlich *normalen* Mustern brüderlichen Verhaltens (vgl. 250.254). So beanspruche Paulus in 4,3–8 die Werte der Ehre und Harmonie einer Familie, um sexueller Unmoralität zu begegnen (176–202); in 4,9–12 nutze er die mit der Bruderliebe verbundene kulturelle Erwartung der Versorgung des eigenen Haushalts, um eine Vernachlässigung der Erwerbsarbeit zugunsten engagierter Evangeliumsverkündigung zu korrigieren (203–224);⁴³ aus 5,12–15 konstruiert Burke eine hierarchisch strukturierte Ordnung der Bruderschaft auf der Basis „of a difference in rank and status“ (248; vgl. 253.255f.), wobei bestimmte Brüder höhere Ehre verdienen.⁴⁴ Der Text spricht jedoch eine ganz andere Sprache: Die *partizipialen* Formulierungen der leitenden Tätigkeiten in 5,12 zeigen, dass noch keine durch Amtsbezeichnungen aufrufbare Struktur in der Gemeinde existierte. Statt Paulus zum Protagonisten antiker Durchschnittswerte und einer Anpassung an die Gesellschaft zu stilisieren, wäre die paulinische Metaphorik als Mittel zur Darstellung des *unterscheidenden Propriums* christlicher Lebenspraxis ernst zu nehmen.

Nun widmet sich auch die Habil.schrift von *Christine Gerber* von 2005 der Beziehungs- und Familienmetaphorik, mit der Paulus sein Verhältnis zu seinen Gemeinden beschreibt, doch geht Gerber stärker „textintern“ vor. Plausibel (und vergleichbar dem methodischen Zugang von Burke) ist ihr Programm, die Eltern-Kind-Metaphorik vor dem sozialgeschichtlichen Hintergrund alltagsweltlicher Familien-

⁴¹ Es verwundert nicht, dass Ascough in einem Appendix (Associations 191–212) die Existenz einer jüdischen Synagogen-Gruppe im Thessaloniki des ersten Jh.s stark in Frage stellt (anders als vom Brocke, den Ascough nicht kennt) – der Weg ist so frei für die Annahme direkter Beziehungen zu Vereinen.

⁴² *Trevor J. Burke*, Family Matters. A Social-Historical Study of Kinship Metaphors in 1 Thessalonians (JSNT.S 247, London / New York 2003: 36–59 jüdische, 60–96 pagane Quellen zum Eltern / Kind-Verhältnis; 97–127 jüdische und pagane Quellen zur Geschwister-Beziehung. Auffällig ist seine Beschränkung der jüdischen Quellen auf Autoren, die in besonderer Weise durch hellenistisches Kulturgut beeinflusst sind: Philo, Josephus, Ps.-Phocylides, 4 Makk. Vgl. die Darstellung bei *Reidar Aasgaard*, „My Beloved Brothers and Sisters!“ Christian Siblingship in Paul (JSNT.S 265), London / New York 2004, 34–116.

⁴³ Textausagen werden dabei überstrapaziert: Von aggressiver Evangeliumsverkündigung (*Burke*, Family Matters 224) ist nirgends die Rede, und die Ehre der ganzen Familie (224) ist ebenfalls nicht angesprochen. Die Frage der Erwerbsarbeit zielt zumindest auch auf unkomplizierte Gestaltung der sozialen Außenbeziehungen.

⁴⁴ Wieder wird der Text überstrapaziert: Die Leitenden von 5,12f. seien mit den Arbeitswilligen von 4,9–12 identisch und alleinige Adressaten der Mahnung in 5,14f., die Müßiggänger zurechtzuweisen und zu beschämen (*Burke*, Family Matters 248). Weder diese enge Zuweisung, noch das Verständnis der „Mühenden“ in 5,12 als (körperlich) Arbeitende ist gerechtfertigt.

³⁶ *Vom Brocke*, Thessaloniki 103–185. Zum städtischen Milieu z.B. auch *de Vos*, Church 124–143.

³⁷ *Richard S. Ascough*, Paul's Macedonian Associations. The Social Context of Philippians and 1 Thessalonians (WUNT II / 161), Tübingen 2003, 3.

³⁸ Vgl. z.B. *de Vos*, Church 164: „To the average Thessalonian, the Christian community probably would have resembled a *thiasos*.“ Zur Frage jetzt *Eva Ebel*, Die Attraktivität früher christlicher Gemeinden. Die Gemeinde von Korinth im Spiegel griechisch-römischer Vereine (WUNT II / 178), Tübingen 2004. Zu Beginn des 2. Jh. ordnet Plinius, Ep. X 96,7 die Christen den *hetaeriae* (gemäß dem griechischen Begriff politische Vereine) zu.

³⁹ Eine (metaphorische) Bruder-Anrede war jedenfalls in Vereinen nicht verbreitet (anders *Ascough*, Associations 76f.); zu den wenigen Belegen *Ebel*, Attraktivität 203–212.

⁴⁰ *John S. Kloppenborg*, Φιλαδέλφεια, Θεοδιδάκτος and the Dioscuri. Rhetorical Engagement in 1 Thessalonians 4,9–12, NTS 39 (1993) 265–289.

konzepte in der Antike (Rollenstereotypen) zu verstehen, wobei Gerbers Interesse auf der Applikation der Metaphorik und deren Pragmatik liegt.⁴⁵ 1 Thess (v. a. 2,1–12) erfährt eine eingehende Untersuchung (251–349). Bei der Deutung der schwierigen Aussagen in 2,7f. weicht Gerber von der Interpunktion in NA²⁷ ab und trennt die Verse als eigene syntaktische Einheit von V.6; sie bringt damit die Amme, die „ihre leiblichen Kinder hegt“ (277), von V.7 in einen direkten Zusammenhang mit dem Unterhaltsverzicht der Missionare in V.9 und erkennt den Vergleichsaspekt im Kümern um die Kinder / Gemeinde, ohne Geld dafür zu nehmen (274–294). Damit wird jedoch die auf Antithesen bauende Struktur von 2,1–9 durchbrochen. Die metaphorische Spannung zwischen den Missionaren als „Ammen“ und „Unmündige“ (V.7b) neutralisiert Gerber durch die Deutung „Unmündige“ als Anrede der Adressaten im Vokativ. Lässt sich das Verhältnis von Unterhaltsverzicht (V.9) und persönlicher Zuneigung des Paulus zur Gemeinde (V.7) nicht doch eher als die Konkretion des allgemeinen Prinzips verstehen? Im Ergebnis macht Gerber deutlich, wie die Vergleiche mit einer Mutter, einer Amme, die sich für ihre leiblichen Kinder aus Liebe einsetzt, und einem Vater, der seinen Erziehungsauftrag vorbildlich erfüllt (2,7–9.10–12), als der Lebenswelt vertraute Muster die Beziehung zwischen Paulus und den Konvertiten beschreiben, wozu als dritte Größe die Beziehung zu Gott tritt; Familienwelt und Missionsstrategie treffen zusammen: „Der Missionar ersetzt den fehlenden jüdischen Hausvater“ (334). Dabei wird Autorität gegenüber den Empfängern vorausgesetzt, die aber nicht am Apostel-Titel festgemacht wird.⁴⁶ Die Adressaten entwirft der Brief u. a. in jüdischer Tradition (302f.) und in scharfem Kontrast zur Umwelt (334f.). Die Familienfiktion, der Entwurf der Gemeinde als Familie, fördert ein geschwisterliches Verhältnis der Gemeindeglieder; sie trägt zur Identitätsbildung bei und kompensiert den Verlust der bisherigen familiären Bindung angesichts der Konversion (338–343).⁴⁷ Die Metaphorik wird dabei überzeugend in direkter Korrelation zu den sozialen Erfahrungen der Gemeinde verortet.

Familienmetaphorik benutzt Paulus freilich nicht konsistent. Verschiedene Bildbereiche setzt er kontextuell gebunden ein: Geschwisteranrede, die Missionare als Mütter / Väter der Gemeinde, Gott als Vater (349). Als Kennzeichen des 1 Thess beschreibt Gerber die Vermittlung der elterlichen Autorität der Missionare (343). Sie sind nicht nur Mittler des Evangeliums, sondern erhalten auch eine hierarchische Position, die u. a. durch die auktoriale Briefperspektive und ihren Wissensvorsprung deutlich werde; auf der anderen Seite wird diese Hierarchie qualifiziert durch eine Betonung der Bedeutung der Adressaten (u. a. Vorbildfunktion für andere; von den Missionaren Geliebte), so dass eine gewisse Wechselseitigkeit das Verhältnis prägt (335–337).

Diese Hervorhebung von Autorität und Überordnung der Missionare fügt sich in eine Linie der aktuellen Forschung, die Geschwistermetaphorik bei Paulus nicht mehr auf egalitäre Strukturen innerhalb der Gemeinde zu deuten, sondern auf die sozial und emotional positiv konnotierte Zusammengehörigkeit einer durchaus *status-differenten* Gruppe.⁴⁸ Die Geschwistermetaphorik „bezeichnet keine Gleichwürdigkeit vor Gott und auch keine Egalität untereinander“ (349). Auf Paulus bezogen, bedeutet dies: „Die Überordnung, die in der Paulus-Vater / Mutter-Metapher impliziert [...] wird, wird von der Geschwisteranrede nicht in Frage gestellt und erst recht nicht relativiert“ (349). M. E. löst sich die Spannung dieser Metaphernbereiche besser auf, wenn das in der Briefanrede grundlegende und (gerade in 1 Thess) häufige Geschwister-Bild prinzipielle Aussagekraft für das Verhältnis Paulus / Adressaten besitzt, während das Eltern-Bild im konkreten Fall das Auftreten der Missionare qualifiziert. Natürlich ist keine „Gleichheit“ der Gemeindeglieder angezielt, aber ein gesellschaftlich auffälliger Umgang mit Statusdifferenzen, der (in unserer Beschreibungssprache) eine Gleichwertigkeit, Gleichbedeutsamkeit voraussetzt, wie der prominente Beleg 1 Kor 12 zeigt, wo Paulus als „Apostel“ (12,28) in den „Körper“ der Gemeinde, konstituiert durch die Träger von Charismen, eingebunden ist – wenn auch in pointierter Bedeutung. Das passt zu Erfahrun-

gen der Lebenswelt, in der keine Egalität von Geschwistern, aber eben doch ein *besonderer* Umgang bei Statusdifferenzen unter Geschwistern als Ideal gezeichnet wird.⁴⁹

Eschatologie in 1 Thess

Als wichtigster Beitrag des 1 Thess zur paulinischen Theologie⁵⁰ wird häufig die Eschatologie wahrgenommen, konkret die Fragen nach dem Geschick der Toten (4,13–18) und dem Kommen des Endes (5,1–11). Das Zentrum der aktuellen Forschung zu 1 Thess bilden diese Texte kaum mehr. Zwar konzentriert sich die Studie von *Colin Nicholl*⁵¹ auf Gemeindeprobleme, die mit eschatologischen Erwartungen in Zusammenhang stehen, doch tritt dabei der Aufweis der Kontinuität dieser Erwartungen mit den eschatologischen Ausführungen des 2 Thess in den Vordergrund. Präzisierungen zur Eschatologie des 1 Thess erreicht die Habilitationsschrift von *Matthias Konradt* (2003), die Gerichtsaussagen in 1 Thess und 1 Kor hinsichtlich ihrer gemeindepragmatischen Relevanz untersucht.⁵² Sein Ergebnis zum 1 Thess lässt sich auf die Formel bringen, dass die Gerichtsaussagen der Vergewisserung der neu gewonnenen Identität der Gemeinde gegenüber der Bedrohung durch die Umwelt dienen. Das gilt für 1,9f. und 5,1–11; besonders das in 2,15f. den Juden zugesagte Gericht zeigt die Richtigkeit der Konversion, denn die Bedränger, für die die Juden *pars pro toto* stehen, werden ihre Strafe erhalten (188–191). Im Kontext des christlichen Ethos erfüllt das Gericht in 4,6 die Funktion der Abgrenzung der eigenen Identität gegenüber den Völkern (192f.). So droht nach 1 Thess gerade *kein* allgemeines Weltgericht mit der Beurteilung der Christen nach individuellem Verhalten, vielmehr bestätigt das „Vernichtungsgericht“ an den Außenstehenden die Berechtigung der christlichen Existenz (193f.524f.). Die theologische Basis dafür bildet das rettende Handeln Gottes in Jesus Christus, das die Christen schon jetzt Heilsexistenz, „Kinder des Lichts“ (5,5), sein lässt; zugleich warnt das Gericht davor, durch einen Rückfall in die alte Existenz die Rettung wieder zu verwirken (194f.525f.).

Die alte Streitfrage, welche Problemlage hinter den Ausführungen zum Geschick der Toten in 4,13–18 steht (128–134), beantwortet Konradt mit Akzent auf V.14 so, „daß für die Gemeinde die Teilhabe der Verstorbenen am Heil, d. h. an der Gemeinschaft mit dem Herrn [...], überhaupt in Frage stand“ (131). Als Hintergrund vermutet er die Dominanz der (hellenistisch-römischen) *Entrückungsvorstellung* in der Gemeinde, die als *Entrückung Lebender* schwer mit dem Gedanken der Auferstehung Toter in Verbindung zu bringen war – das leistet innovativ erst Paulus in 4,13–18 (132). Die Todesfälle stellten die Glaubwürdigkeit der paulinischen Botschaft (baldige Entrückung) überhaupt in Frage, was vielleicht von den Mitbewohnern entsprechend kommentiert und als Ausweis des Zornes der (alten) Götter interpretiert wurde (133f.). Die Entrückung als Modell des Endgeschehens scheint für die paulinische Erstverkündigung jedoch fraglich, da der zentrale Christus-Bezug besser mit der Vorstellung der *Parusie*⁵³ ausgesagt ist; zudem wurde eine Entrückung in der paganen Kultur nur für wenige besondere Menschen, im ersten Jh. v. a. römische Kaiser, gedacht. Grundsätzliche Zweifel an der Heilsteilhabe der verstorbenen Christen erkennt z. B. auch *Günter Haufe* als Problemlage.⁵⁴ Die starke Betonung der *Parusie* in 4,13–18 wird bei dieser Position jedoch untergewichtet, so dass die Rekonstruktion

⁴⁵ Gerber, Paulus 41f.; eine brief- und metapherntheoretische Fundierung findet sich in 47–111.

⁴⁶ Gerber, Paulus 332–334; der Brief zeichne Paulus auch weder als Prophet noch als Lehrer (gegen Bickmann).

⁴⁷ Die Konversion verlangt eine neue Sozialisation und dabei eine neue Beziehung zu „signifikanten Anderen“, so Gerber, Paulus 340, die damit auf die Ergebnisse von Börschel (s. o.) zurückgreift.

⁴⁸ Vgl. den Exkurs bei Gerber, Paulus 344–349; extrem Burke, Family Matters (s. o.); die Arbeit von Aasgaard, Beloved (2004).

⁴⁹ Dazu Aasgaard, Beloved 108f.; Gerber, Paulus 347. Beispiele bieten Plutarch, De fraterno amore 12–17 (= Mor 484b–488c) und die stoische Idee, alle Menschen seien Geschwister (z. B. Epiktet, Diss 1,13,4). Vgl. z. B. Röm 8,29, wo Jesus als „Erstgeborenem“ die anderen Geschwister (und damit auch Paulus) auf einer Ebene gegenüberstehen, oder Phlm 16, wo Onesimus nicht mehr als Sklave, sondern als Bruder qualifiziert ist, was dessen Anerkennung als *ebenbürtiges* Gemeindeglied fordert, ohne die Statusdifferenz zwischen Sklave und Herr praktisch aufheben zu wollen.

⁵⁰ Zu anderen theologischen Aspekten vgl. Gerhard Hotze, Die Christologie des 2. Thessalonicherbriefes, in: K. Scholtissek (Hg.), Christologie in der Paulusschule (SBS 181), Stuttgart 2000, 124–148; die Beiträge in Morna D. Hooker (Hg.), Not in the Word Alone. The First Epistle to the Thessalonians (SMBen 15), Rom 2003; Pieter G. de Villiers, Safe in the Family of God. Soteriological Perspectives in 1 Thessalonians, in: J. G. van der Watt (Hg.), Salvation in the New Testament (NTS 121), Leiden 2005, 305–330.

⁵¹ Nicholl, Hope (2004).

⁵² Matthias Konradt, Gericht und Gemeinde. Eine Studie zur Bedeutung und Funktion von Gerichtsaussagen im Rahmen der paulinischen Ekklesiologie und Ethik im 1 Thess und 1 Kor (BZNW 117), Berlin / New York 2003, zum 1 Thess 23–196, zusammenfassend 187–196.

⁵³ Der Begriff „Parusie“ ist in 1 Thess zentral, vgl. 2,19; 3,13; 4,15; 5,23.

⁵⁴ Haufe, Brief 80–82.

der Problematik weiterhin Gegenstand der Forschungsdiskussion bleibt.⁵⁵

Im Gegensatz zu allen bisher besprochenen Arbeiten lehnt die Diss. von *Angus Paddison* (2005) eine historische Kontextualisierung des 1 Thess bewusst ab und legt den Fokus programmatisch auf den theologischen Gehalt, die Substanz des Textes.⁵⁶ Die Leitmotive „Zeugnis“ und „Offenbarung“ sind dabei von Karl Barth und Dumitru Stăniloae inspiriert (10f.). Paddison beginnt im ersten Teil (15–66) mit einer Generalkritik an der historisch-kritischen Exegese, die er in drei Punkten zusammenfasst: „First, historical-critical studies operate with a limited notion of meaning and truth. Secondly, historical criticism is disabled by a historicism that fixes the language into a restrictively reflective relationship between text and original context. Thirdly, the latent historicism within historical criticism distracts historical critics from the actual subject matter of the Biblical texts.“ (37) Der zweite Teil (67–135) sucht in auslegungsgeschichtlichem Zugriff methodische Orientierung an den 1 Thess-Interpretationen des Thomas von Aquin und Johannes Calvin und gewinnt folgende Prinzipien: Ausrichtung an allen paulinischen Briefen und am Kanon, Einbezug der gesamten christlichen Auslegungstradition, Eschatologie als Herzstück von 1 Thess und Christus als Grundlage des Zeugnisses von 1 Thess (131–135.139f.). Paddison betont wiederholt die enge Zusammengehörigkeit von Text und Bedeutung (gegenüber einem Einbezug des zeitgeschichtlichen Kontextes; z.B. 132.134), merkt aber bei den polemischen Äußerungen von Thomas und Calvin über das Judentum selbst, wie wichtig die geschichtliche Kontextualisierung ist (134). Der dritte Teil (137–196) stellt nun die eigene Auslegung Paddisons vor. Er systematisiert Aspekte der Eschatologie des 1 Thess bzw. des Paulus, z.B. zur in Jesu Tod sichtbaren Gnade Gottes (152–166) oder zu Bildern, mit denen 1 Thess eine Partizipation am Eschaton aussagt (166–185). Seinen Zugang beschreibt er in Parallele zur *epectasis* bei Gregor von Nyssa: „the constant, ceaseless straining forwards into yet deeper spiritual truths and experiences“ (194). M.E. unterliegt Paddison der Täuschung, historische Hermeneutik durch allgemein gültige Theologie ersetzen zu können. Theologisch „Wahres“ bleibt ohne Kontextbezug blass und lebensfern. Mit der pauschalen Entgegensetzung von historischer und theologischer Lesart des 1 Thess zieht die Arbeit – entgegen ihrer erklärten Absicht – Gräben, die dem interdisziplinären Gespräch nur schaden, und wird dem berechtigten fachspezifischen Methodendiskurs der Gegenwart nicht gerecht.

1 Thess – Frühform paulinischer Theologie?

Die Diskussion darüber, ob der 1 Thess eine Frühform der paulinischen Theologie repräsentiere und so als Zeuge für eine Entwicklung und Wandlung des paulinischen Denkens gelten könne – in 1 Thess fehlt bekanntlich im Vergleich zu Gal und Röm die Sprache der „Rechtfertigung“ und die Tora-Problematik –, hat weitgehend an Schärfe verloren. Geblieben ist die grundlegende Einsicht, dass 1 Thess als eigenständiges Schreiben zu verstehen und nicht von den „großen“ Paulusbriefen her zu interpretieren ist. Die beiden konträren Extreme, (1) Paulus in 1 Thess als Exponenten des theologischen Denkens seiner (antiochenischen) Heimatgemeinde (und weniger als selbständigen Denker) zu verstehen⁵⁷ oder (2) 1 Thess als Zeugen des einen paulinischen (gesetzeskritischen) Evangeliums, das dieser bereits bei seiner Berufung erhalten habe, zu lesen,⁵⁸ entziehen sich m. E. gleichermaßen der Plausibilisierung. Verständnisleitend muss demgegenüber die Einsicht in die Briefform sein, die keine als System reflektierte „Theologie“ intendiert, sondern mit theologischen Argumenten auf konkrete Situationen reagiert. Aus diesen

aktuellen Kommunikationen erklären sich Spezifika und Unterschiede der Briefe, die freilich alle die grundlegende Überzeugung des rettenden Christus-Ereignisses für bestimmte Gemeinden entfalteten. Ein „Weiterdenken“ des Paulus ist damit keineswegs ausgeschlossen. Da alle erhaltenen Paulusbriefe aus einem engen Zeitraum (wohl 50–56) stammen, wird die Nachweisbarkeit einer theologischen Entwicklung ohnehin eingeschränkt.

2 Thess – ein paulinisches Schreiben?

Nach wie vor heftig diskutiert ist die Frage nach dem Verfasser des 2 Thess. Daran entscheidet sich das gesamte Verständnis des Briefes einschließlich seiner Stellung zum 1 Thess. Mit Nachdruck hat sich jüngst wieder *Colin Nicholl* in seiner schon erwähnten Arbeit von 2004 für die Authentizität des 2 Thess eingesetzt. Den Ansatzpunkt bietet die Rekonstruktion der Situation hinter 2 Thess,⁵⁹ die Nicholl von Angst, Verwirrung und Hoffnungslosigkeit gekennzeichnet sieht (im Gegensatz zu weiten Teilen der Forschung, die eher eine endzeitliche Hochstimmung unter den Adressaten annimmt). Aus 2 Thess 2,2 liest er die Überzeugung der Gemeinde, der Tag des Herrn, die Parusie, sei bereits angebrochen, doch da sich die schwierige gesellschaftliche Situation nicht verändert habe, bedeute dies, die Rettung habe die Gemeinde übergangen (142). Und aus 2 Thess 1 werde sichtbar, dass die Gerechtigkeit Gottes die Gemeinde nicht erreicht habe, die Bedränger ihrer Strafe entkommen seien, so dass das weitere Durchhalten in Bedrängnis fraglich werde (155f.). Nicholl nivelliert dabei aber die aus 2 Thess erkennbare Differenzierung zwischen einer „Prophetengruppe“ und den anderen Gemeindeteilen, und die soziale Bedrängnis als solche wird in ihrer demotivierenden Valenz unterbewertet; eine allgemeine Hoffnungslosigkeit der Gemeinde wird eher in den Text eingelesen als an Textaussagen deutlich.⁶⁰ Aus dem Eigenhändigkeitsvermerk in 3,17 schließt Nicholl, dass Paulus einen gefälschten Brief in der Gemeinde vermutet (176–178). Der Vergleich der Situationen hinter 1 und 2 Thess (181–221) erweise das eschatologische Problem von 2 Thess als zweites Stadium ein und derselben Krise und somit 2 Thess als paulinisches *addendum* zu 1 Thess. Inhaltlich fasst Nicholl die Krise von der Missionszeit bis zu 2 Thess mit der (den Titel seines Buches bildenden) Floskel *from hope to despair* (vgl. 219). Die Kritik an diesem Entwurf muss bei den Textuntersuchungen beginnen, die zu viele Elemente ausblenden (v.a. die soziale Bedrängnis und andere Fragen des Zusammenlebens innerhalb der Gemeinde und mit der Umwelt) und Unterschiede zwischen beiden Briefen (v.a. in der Eschatologie und der Rolle des Paulus) einebnen, um eine Entwicklungslinie zu erhalten. Dazu kommen weitere Fragen wie: Warum nimmt Paulus nicht einfach direkt Bezug auf seinen ersten Brief? Woher kommen in sehr kurzer Zeit (213: ein bis zwei Wochen) ein gefälschter Paulusbrief und andere Lehren?

Es fällt auf, wie unterschiedlich die Befürworter der Authentizität des 2 Thess seine Veranlassung (re)konstruieren. *Abraham Malherbe* geht von sofortigen Abschriften des 1 Thess bei Empfang und Weitergabe an weitere Hausgemeinden aus; die mit den Kopien losgesandten Boten hätten (entsprechend antiker Praxis der Briefversendung) den 1 Thess zugleich interpretiert, wobei es zu Fehldeutungen und vielleicht sogar Textänderungen in den Kopien gekommen sei. Paulus wolle nun mit 2 Thess die Verursacher solcher Irrtümer umgehen; Hauptadressat von 2 Thess sei eine andere Gruppe in der Gemeinde als bei 1 Thess.⁶¹ *Karl-Wilhelm Niebuhr* versteht 2 Thess als „Ergänzung und Präzisierung“ von 1 Thess angesichts „neu aufgetretener Probleme“ in der Gemeinde; dazu muss er „Agitatoren“ postulieren, die erst nach 1 Thess aufgetreten seien.⁶² Die Übereinstimmungen mit dem 1 Thess erklären sich aus der zeitlichen Nähe zu 1 Thess, aus dem Paulus manche Aussagen noch vertraut waren. *Traugott Holtz* hält fest, dass sich 2 Thess theologisch in den Rahmen der paulinischen Theologie einordnen lässt und zugleich eine veränderte Si-

⁵⁵ Vgl. mit je eigenen Vorschlägen *Reinmuth*, Briefe 142 (problematisch sei der *Modus* der Auferstehung im Kontext der apokalyptischen Vorstellung vom vorgängigen Kommen des Messias); *Malherbe*, Letters 283–285 (falsche Propheten lehrten eine Verzögerung der heilsentscheidenden Parusie, die so für die Lebenden fraglich wird und für die Toten ganz ausfällt).

⁵⁶ *Angus Paddison*, Theological Hermeneutics and 1 Thessalonians (MSSNTS 133), Cambridge 2005, 12.

⁵⁷ Pointiert *Jürgen Becker*, Paulus, der Apostel der Völker (UTB 2014), Tübingen 2019, 112f.138–148; vgl. *Haufe*, Brief 2; *Udo Schnelle*, Einleitung in das Neue Testament (UTB 1830), 2002, 70–72 (vorsichtiger: „Kontinuität zur Theologie der hellenistischen Mutterkirche“, 71).

⁵⁸ Zuletzt *Richard H. Bell*, The Irrevocable Call of God. An Inquiry into Paul's Theology of Israel (WUNT 184), Tübingen 2005; vgl. *Rainer Riesner*, Die Frühzeit des Apostels Paulus. Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie (WUNT 71), Tübingen 1994. Auch *Müller*, Brief 42 behauptet, die Rechtfertigung begegne nicht erst in Gal / Röm, sondern sei bereits beim Damaskuserlebnis entscheidend.

⁵⁹ *Nicholl*, Hope 113–179.

⁶⁰ Den in 2 Thess 3,6–15 erwähnten „Müßiggang“ innerhalb der Gemeinde muss *Nicholl*, Hope 158–175 von der eschatologischen Problematik abtrennen, um seine These aufrecht erhalten zu können (vgl. 179). Er erklärt ihn als *inertia vulgaris*, als Ausnützen wohlhabenderer Gemeindeglieder durch Leute, die auf körperliche Arbeit angewiesen waren. Der Textbefund ist damit nur dürftig erklärt, ein negatives Bild einer bestimmten Bevölkerungs- und Gemeindeguppe vorausgesetzt.

⁶¹ *Malherbe*, Letters 355f.430; diese andere Gruppe seien aber nicht (wie bei Adolf von Harnack) Judenchristen. So bleibt deren Profil völlig undeutlich.

⁶² *Karl-Wilhelm Niebuhr*, Die Paulusbriefsammlung, in: Ders. (Hg.), Grundinformation Neues Testament (UTB 2108), Göttingen 2003, 196–293 (zu 1/2 Thess: 271–279), 275f., Zitat 276.

tuation spiegelt; er folgert, 2 Thess sei nicht von Paulus selbst verfasst (vielleicht von ihm inauguriert), sondern von einem Mitarbeiter, an die Gemeinde in Thessaloniki gerichtet in zeitlicher Nähe zu 1 Thess, aber in einer weiterentwickelten Situation, mit Wissen des Paulus und vielleicht sogar mit seiner Bestätigung (2 Thess 3,17).⁶³ An Timotheus (bzw. Silvanus) aus dem unmittelbaren Umfeld des Paulus als Verfasser des 2 Thess dachte schon *Karl Donfried*.⁶⁴ Für Authentizität votieren z. B. auch *Ben Witherington* (u. a. weil der Jerusalemer Tempel laut 2,4 noch existierte und wegen der äußeren Beziehung), *Gregory Beale* (Vereinbarkeit der eschatologischen Entwürfe), *Todd Still* (Kontinuität der Problemlage) und *Ivor Jones* (gleiches Problem der „Unwürdigkeit“ angesichts der Parusie).⁶⁵ Problematisch an diesen Entwürfen bleibt m. E., dass sie die Veränderungen in der zugrundeliegenden Sprechsituation nicht genügend herausarbeiten und gewichten.

2 Thess als Auslegung der paulinischen Tradition

Die Bestreiter der paulinischen Verfasserschaft des 2 Thess können sich auf einige immer wieder genannte Beobachtungen stützen. So fällt auf, dass 2 Thess den 1 Thess an markanten Stellen der Briefstruktur offensichtlich als Referenztext benutzt und einzelne sprachliche Wendungen übernimmt, inhaltlich hingegen gerade in den wichtigen eschatologischen Passagen klare Unterschiede aufweist. Ebenso auffällig ist die Betonung der Echtheit durch den eigenhändigen Gruß in 2 Thess 3,17. Signifikant ist überdies die Hervorhebung der Überlieferung, der früheren Lehre des Paulus und die Stilisierung eines bestimmten Paulusbildes in 2 Thess. Neben den älteren Kommentaren von *Willi Marxsen* und *Wolfgang Trilling* vertreten heute z. B. *Eckart Reinmuth*, *Paul-Gerhard Müller* und *Beverly Gaventa* sowie die Einleitungen von *Udo Schnelle*, *Ingo Broer* und *Martin Ebner* / *Stefan Schreiber* die These, in 2 Thess melde sich ein späterer Verfasser zu Wort, der auf Paulus als zentrale Autorität zurückgreift und diesen für die Gemeinden interpretiert; er versteht sich und seine Adressaten in der Tradition des Paulus.⁶⁶ Über den Ort der Adressaten lässt sich kaum mehr sagen, als dass er im paulinischen Missionsgebiet lag; zeitlich sieht man sich ans Ende des ersten Jh.s verwiesen.⁶⁷

Regina Börschel erfasst in ihrer Arbeit zu den Thessalonicherbriefen (2001) die Bedeutung des 2 Thess als Versuch, nach dem Tod des Paulus Identitätssicherung zu bewirken.⁶⁸ Leidenserfahrungen durch Verfolgung und Bedrängnis (395–397; die Verfolgung müsste spezifiziert werden!) lösten eine Krise aus, die unterschiedliche Reaktionen in der Gemeinde provozierte und damit die Einheit gefährdete. Die Antwort des 2 Thess erfolgt mit einer eschatologischen Reflexion, bei der die „Opposition von Christus und Antichristus“ (456) als Spiegel aktueller Spannungen zwischen Gemeinde und Umwelt zu verstehen ist. So wie Christus dabei Sieger bleiben wird, darf auch die Gemeinde auf endzeitliche Rettung hoffen. Die Pseudepigraphie des 2 Thess bewirkt Legitimation (456). Wichtig ist, wie sich die Legitimationsstrukturen im Vergleich zu 1 Thess verschieben: Der Apostel selbst wird zur legitimierenden Instanz, die Überlieferung zur Basis des Lebens. Der Bezug zu Paulus wird zu einem wesentlichen Identitätsmerkmal der Gemeinde: „Paulus, der in Thessalonien eine symbolische Sinnwelt vermittelte, ist in der nachpaulinischen Gemeinde selbst zum Bestandteil der symbolischen Sinnwelt geworden“ (457).

⁶³ Traugott Holtz, Art. Thessalonicherbriefe, in: TRE 33 (2002), 412–421, hier 418–420.

⁶⁴ Karl P. Donfried, 2 Thessalonians and the Church of Thessalonica (1993), in: Ders., Paul 49–67.

⁶⁵ Witherington, 1 and 2 Thessalonians 10–14; Beale, 1–2 Thessalonians 29–31; Still, Conflict 46–60; Jones, Epistles XXIV–XXVI, XXIX–XXXIII.

⁶⁶ Willi Marxsen, Der zweite Thessalonicherbrief (ZBK 11 / 2), Zürich 1982, 9–56; Wolfgang Trilling, Der zweite Brief an die Thessalonicher (EKK XIV), Zürich / Neukirchen-Vluyn 1980, 21–32; Reinmuth, Brief 159–166; Müller, Brief 227–239 (228–230 Literatur); Gaventa, Thessalonians 90–94; Schnelle, Einleitung 363–373; Ingo Broer, Einleitung in das Neue Testament II (NEB, Erg II / 2), Würzburg 2001, 475–485; Schreiber, Der zweite Thessalonicherbrief.

⁶⁷ Wenn Börschel, Konstruktion Thessaloniki als Ort des Autors und der Adressaten versteht (62f.; u. a. wegen des Bezugs auf 1 Thess), übersieht sie, dass 1 Thess auch anderswo bekannt sein konnte angesichts eines Briefaustauschs zwischen den paulinischen Gemeinden (vgl. Kol 4,16). Müller, Brief 234 geht zeitlich an den Anfang des 2. Jh. (100–120).

⁶⁸ Börschel, Konstruktion 366–446; 35–63 bewertet sie 2 Thess als nachpaulinisch (letzte Jahrzehnte des ersten Jh.s), wobei sie die von den authentischen Paulusbriefen unterschiedene Theologie des 2 Thess als Kriterium stark macht (60).

Was die Problemfelder in der Gemeinde betrifft, die hinter 2 Thess sichtbar werden, sind gesellschaftliche Bedrängnis (Verfolgungen) und akute Erwartung des Weltendes weithin anerkannt; ob auch das in 3,6–12 thematisierte Aufgeben der normalen Erwerbsarbeit dazu gehört, wird diskutiert.⁶⁹ Zumeist geht man dabei von Gruppenbildungen innerhalb der Gemeinde aus. Wichtig ist die neuerdings an Boden gewinnende Einsicht, dass 2 Thess den 1 Thess nicht als Fälschung bestimmen (vgl. 2 Thess 2,2) und ersetzen, sondern auf eine neue Situation hin und im Gegenüber zu anderen theologischen Positionen auslegen will.⁷⁰ Damit ist der Weg frei, die eigenständige theologische Leistung des 2 Thess und seine Paulus-Hermeneutik wahrzunehmen.

Anregend ist auf diesem Weg ein Aufsatz von *Hanna Roose* (2005),⁷¹ die auf der Basis eines Intertextualitätsmodells methodologische Überlegungen darüber vertieft, wie 2 Thess als „Leseanweisung“ für 1 Thess analysiert werden kann. Sie lenkt den Blick von der Textproduktion (literarkritisch-diachrone Fragen) zur Textinterpretation, was zu einer synchronen Betrachtung der Referenzen des 2 Thess auf 1 Thess führt; 2 Thess verschiebt dabei den Bedeutungsspielraum des 1 Thess, so dass nach Roose „– überspitzt gesagt – der paulinischen Auslegung des 1. Thessalonicher eine pseudo-paulinische an die Seite gestellt werden“ muss (257).⁷²

Eschatologie in 2 Thess

Im Mittelpunkt des theologischen Interesses an 2 Thess stehen zumeist die eschatologischen Ankündigungen in 2,1–12 und speziell das Verständnis des „Aufhaltenden“ in 2,6f., der / das verhindert, dass der endzeitliche Widersacher als solcher offenbar wird. Eine alte Lösung des Rätsels um diese endzeitlichen Protagonisten legt nun mit neuer Akzentuierung und Begründung *Paul Metzger* in seiner Diss. von 2005 wieder auf. Seine Übersicht über die vielfältig vorgetragenen Deutungen des „Aufhaltenden“ demonstriert die Schwierigkeit einer eindeutigen Bestimmung.⁷³ Vom römischen Reich, das Gesetz und Ordnung aufrecht erhält, ist (bereits seit Hippolyt von Rom und Tertullian) die Rede, von der Evangeliumsverkündigung und Paulus bzw. dem heiligen Geist, von Engelmächten (speziell Michael) oder Dämonen, von einer ad hoc erfundenen (also gar nicht identifizierbaren) Gestalt; große Zustimmung erfährt aktuell eine theozentrische Deutung,⁷⁴ die von Hab 2,3f. und einer apokalyptischen Tradition der Verzögerung des Endes ausgeht und Katechon als formalen Begriff fasst, hinter dem Gott selbst steht – die Verzögerung ist so Wille Gottes. Metzger selbst sucht in der zeitnahen apokalyptischen Literatur nach motivischen Parallelen von Faktoren, die das Gericht bzw. das Ende der Welt retardieren (133–228), und zieht aus den (wenigen) Parallelen die Folgerung, dass die Rezipienten das römische Reich als Referenz des Katechon bestimmen konnten (283–293). Anders als viele frühere Varianten dieses Interpretationstyps hält Metzger dabei klar den negativen Charakter des römischen Reiches innerhalb der Textwelt (und der frühjüdischen Umwelt) fest (286). Er muss dazu jedoch den Fokus auf der Verzögerung der Parusie des *Messias* als dem letzten Ziel der Geschichte sehen, wohingegen der Text genau genommen die Verzögerung des *Widersachers* in den Vordergrund stellt; das aber ist eine eher positive Wirkung, so dass ein innerer Widerspruch der Deutung nicht ganz ausgeräumt ist.

Eine Bilanz

⁶⁹ Vom Zusammenhang der drei Problemfelder geht Reinmuth, Brief 163f. aus; vgl. Malherbe, Letters 351.364. Die Auswertbarkeit von 3,6–12 stellt z. B. Schnelle, Einleitung 367 in Frage.

⁷⁰ Von Fälschung und Ersetzung sprach z. B. Marxsen, Thessalonicherbrief 32–35. Anders jetzt Reinmuth, Brief 161–163; Müller, Brief 238f.; Holtz, Thessalonicherbriefe 418.

⁷¹ Hanna Roose, Polyvalenz durch Intertextualität im Spiegel der aktuellen Forschung zu den Thessalonicherbriefen, NTS 51 (2005) 250–269.

⁷² Da Paul Metzger, Eine apokalyptische Paulusschule? Zum Ort des Zweiten Thessalonicherbriefs, in: M. Becker / M. Öhler (Hg.), Apokalyptik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie (WUNT II / 214), Tübingen 2006, 145–166 die referentiellen Bezüge auf 1 Thess nicht als solche wahrnimmt, bewertet er 2 Thess als nicht in paulinischer Tradition stehend (sondern apokalyptisch geprägt).

⁷³ Paul Metzger, Katechon. II Thess 2,1–12 im Horizont apokalyptischen Denkens (BZNW 135), Berlin / New York 2005, 15–47. Ergänzt werden kann Nicholl, Hope 225–249, der seine bereits früher vertretene Deutung des Katechon als Erzengel Michael (v. a. unter Bezug auf Dan 10–12) wiederholt.

⁷⁴ So z. B. Trilling, Brief 90–92; Reinmuth, Brief 180; Müller, Brief 268f.278; Malherbe, Letters 433.

1 Thess gewährt uns einen begrenzten Einblick in die Erstverkündigung des Paulus und die ersten Schritte einer christlichen Gemeinde. Als Verstehensvoraussetzung hat sich die Einzeichnung der Aussagen des Briefes, der als solcher für eine bestimmte Gelegenheit gedacht ist, in ihre Zeit, Umwelt und Situation erwiesen. Man lernt, wie eng die theologische Reflexion des Paulus mit gesellschaftlichen Bedingungen des Lebens verwoben war, was von der Exegese eine Rückbindung des Textes an die konkreten historischen Verhältnisse in der Stadt verlangt und so einer theologischen Hermeneutik Raum eröffnet. Die zum Teil doch erheblichen Unterschiede der Ergebnisse im Einzelnen resultieren dabei aus der Konzentration auf *bestimmte* Verhältnisse des Stadtmilieus. Entscheidungen müssen sich hier immer wieder an der Textwelt des Briefes orientieren. Klärend wirkt die Dif-

ferenzierung zwischen Außenwahrnehmung und Selbstverständnis der Gemeinde, zwischen äußerem Druck und innergemeindlicher Verunsicherung. Als wichtiges Thema, das zugleich die beiden Briefe verbindet, ist die Beziehung der Missionare zur Gemeinde weiter zu entwickeln. In beiden Briefen erscheint der Gemeindegründer als Vorbild, doch während er in 1 Thess persönliche Autorität besitzt, wird er für 2 Thess als Traditionsträger zum Fundament. Eine mögliche deuteropaulinische Verfasserschaft des 2 Thess darf nicht länger implizit als theologische Abqualifizierung des Briefes verstanden werden. Die verstärkte Beschäftigung mit der Anschlussfrage nach der pragmatischen Bedeutung des Briefes für eine nachpaulinische Situation wird sich als fruchtbare Weiterführung der Diskussion erweisen.

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Drobinski, Matthias: Oh Gott, die Kirche. Versuch über das katholische Deutschland. – Düsseldorf: Patmos 2006. 176 S., geb. € 18,00 ISBN: 3-491-72497-X

„Oh Gott“ – dieser Ausruf liegt uns schnell auf den Lippen. Oftmals wird er dabei gleich wiederholt und mit einem geringschätzigen Kopfschütteln gestisch unterstrichen, um das Unmögliche, das Dramatische und mitunter gar Aussichtslose einer Situation darzustellen. Gefolgt wird diese Exklamation von dem Zusatz dessen, der mit diesem Ausruf gemeint ist: die Kirche. Das klingt ja auf den ersten Blick für einen Buchtitel wenig verheißungsvoll. Und dabei geht es um die katholische Kirche, die alle gemeinhin mit Gott irgendwie doch verbunden sehen. Was also Stand der Dinge ist, betrachtet distanziert, kenntnisreich und doch oftmals auf vernünftige Weise der Vf., der Journalist bei der *Süddeutschen Zeitung* ist. Er eruiert das Bild der katholischen Kirche in Deutschland heute, beschreibt, wer das Sagen hat und in welche Richtung sich diese Institution künftig bewegen könnte.

In fünf Kap.n nähert der Vf. sich diesem Thema, das er gleich mit der Aussage beginnt, dass er „keinen Kirchenkomplex habe“ (7). Er positioniert sich weder am Ende der Skala, wo sich Kirchenhasser wiederfinden, noch bewegt er sich im Extrem derer, die der katholischen Kirche mit Leib und Seele verfallen sind. Vielmehr sieht er sich als ein Mitglied, „der größten und ältesten Institution der Welt“ (7) und bewegt sich fernab der Schwarzweiß-Malerei in und mit der breiten Masse innerhalb der Grauzone, so dass er sowohl die guten als auch die schlechten Seiten der Kirche berücksichtigt, der er bescheinigt, dass sie „in einer strukturellen und religiösen Krise“ stecke, „deren Ausmaß erst in den kommenden Jahren richtig sichtbar werden wird“ (8). Dennoch blickt er optimistisch in die vermeintlich dunkle Zukunft, indem er vorweg nimmt, die „katholische Kirche wird auch in Deutschland die größte Institution bleiben“ (9). Sie bleibe präsent im öffentlichen Leben, speziell dann, wenn sie sich auf ihre Stärken besinne, die seiner Meinung nach „die Kraft ihrer christlichen Botschaft und ihres Glaubens und das Engagement für Gesellschaft und Staat aus diesem Glauben heraus“ (9) seien.

Warum ist die katholische Kirche in Deutschland so anders als in anderen Ländern? Dieser Leitfrage geht der Vf. in seinem Werk nach und widmet sich ihr ganz konkret im ersten Kap. mit dem Titel „Die schwierige Tochter Roms“. Dieser Abschnitt resümiert, dass die Katholiken in Deutschland „anders als die anderen Katholiken der Welt“ (13) seien. Das habe sich nach dem Ergebnis der letzten Papstwahl ebenso gezeigt wie schon im Laufe der Kirchengeschichte, etwa im Mittelalter als im Jahre 1077 Heinrich seinen Bußgang nach Canossa antrat oder ein knappes halbes Jahrtausend später Martin Luther die Reformation auslöste. Über den ersten Katholikentag 1848, von katholischen Laien organisiert, bis hin zur hinkenden Trennung von Kirche und Staat in Deutschland, das Verhältnis der katholischen Kirche gegenüber dem Nationalsozialismus, die Wege der Kirche nach dem Zweiten Weltkrieg mit der Würzburger Synode, dem Auftreten von Hans Küng, Leonardo Boff und Eugen Drewermann, die sich einzig sind, dass „die katholische Kirche friedensbewegter und ökologischer werden müsse, freier, frauenfreundlicher und weniger sexualfeindlich“ (38) oder den schwelenden Konflikten zwischen Rom und der deutschen katholischen Kirche während des Pontifikats von Johannes Paul II. (Stichwort „Schwangerschaftskonfliktberatung“): es mangelt nicht an Beispielen, die die Besonderheit des katholischen Lebens in Deutschland attestieren. Ein Zustand, der vielleicht unter Benedikt XVI. und dem vermeintlichen „Wirsind-Papst-Gefühl“ einen Wandel nehmen kann.

Das Kap. 2 stellt die katholische Kirche in Deutschland als eine besonders reiche Kirche in einer reichen Gesellschaft dar. „Es gebe viel Gutes“ zitiert der Vf. auf S. 46 die Meinung zur katholischen Kirche in Deutschland des aus Spanien stammenden und in El Salvador wirkenden Jesuiten und Befreiungstheologen Jon Sobrino. Der Kirche wird bescheinigt, dass sie wohlorganisiert und wohlhabend sei. Die Kirche bringe sich als Sozialkonzern für gesellschaftlich Benachteiligte ein, hier insbesondere die katholische Caritas und das evangelische Diakonische Werk, wenngleich der Vf. in seinem Buch davon Abstand nehmen möchte, die evangelische Kirche in Deutschland gleichermaßen zu be-

trachten. Darüber hinaus ist die katholische Kirche in Deutschland ein „Bildungsgigant“ (60), der Kindergärten, Tagesstätten, Horte und andere Einrichtungen für Kleinkinder ebenso trägt wie Schulen, den konfessionellen Religionsunterricht an allgemeinbildenden Schulen, 22 katholisch-theologische Fakultäten an staatlichen und kirchlichen Hochschulen, das Institut zur Förderung publizistischen Nachwuchses, das Begabtenförderungswerk Cusanuswerk sowie Bildungseinrichtungen für Erwachsene, Familienbildungsstätten, Kreisbildungswerke oder 26 katholische Akademien. Kirche engagiert sich in der Medienbranche, veröffentlicht Kirchenzeitungen, subventioniert die Wochenzeitung *Rheinischer Merkur*, betreibt Hörfunkstudios, unterstützt die Katholische Nachrichtenagentur (KNA). Eine wahrlich beeindruckende Bilanz im Bildungssektor. Ähnlich verhält es sich mit der Tatsache, dass die katholische Kirche in Deutschland eine Bürgerbewegung sei, in der sich bürgerschaftliches Engagement bündele. In katholischen Verbänden und Gruppierungen bringen sich viele Ehrenamtliche ein. Außerdem ist die Institution katholische Kirche in Deutschland nach wie vor eine politische Macht.

Das dritte Kap. betrachtet die momentanen Krisen der Kirche, die nicht außer acht gelassen werden dürfen. „Die katholische Kirche ist eine Kirche des *Noch*: noch groß, stark, wichtig. Aber ein Wandel hat begonnen, wie er tiefer kaum greifen kann.“ (76; Hervorhebung aus dem Original übernommen). Veränderungen und Einschnitte erfordern die Suche nach neuen Wegen, „das Leben in diesem Land mitzugestalten“ (76). Neben einer Finanzkrise sind das die Mitglieder- und Säkularisierungskrise, die Glaubwürdigkeitskrise, die Kommunikationskrise, als auch die Versuche der katholischen Kirche, „mit Gläubigen, Halbgläubigen und Ungläubigen“ (89) über Kommunikationsinitiativen und Imagekampagnen ins Gespräch zu kommen, um so durch die Medien und besonders durch die Werbung verursachte Sprachschwierigkeiten auszuweichen. Dazu gesellt sich eine Krise des Priestertums, die v.a. durch die zölibatäre Lebensweise ausgelöst wird. „Auch wenn es so oft wiederholt worden ist, dass es ausgelutscht und langweilig klingt: Der Zölibat ist die häufigste Ursache der Krise“ (96) des Priestertums. Dass viele Priester homosexuell sind, führe ebenso dazu, dass wer heute katholischer Priester werden will auf mehr Unverständnis stößt „als einer, der den Himalaja mit dem Rad überqueren will, oder der in einer Talkshow sein Innerstes nach außen stülpt“ (101). Eine weitere Krise ist die Krise der Reformen, denn „der katholischen Kirche würde eine konstruktive, argumentativ und organisatorisch starke Opposition gut tun“ (105), wie es die inzwischen an Strahlkraft abnehmenden Bewegungen „Kirche von unten“ oder die Kirchenvolksbewegung einst zumindest weitestgehend verkörpert.

Kap. 4 beschäftigt sich mit einer Kirche im Richtungsstreit. In einem ersten Teil geht es dabei um verdeckte und offene Konflikte, exemplarisch erarbeitet an der Bischofskonferenz im September 2005, aus der Kardinal Karl Lehmann als wiedergewählter Vorsitzender der deutschen Bischofskonferenz hervorgeht, nach dem Generationenwechsel, der daher rührt, dass innerhalb der letzten gut fünf Jahre „mehr als die Hälfte der Bischofsstühle neu besetzt worden ist“ (111). Ein weiterer Abschnitt setzt sich damit auseinander, wer wichtig ist und wer es werden könnte. Dabei stellt der Vf. einzelne Persönlichkeiten vor wie Karl Lehmann (Bischof von Mainz und Vorsitzender der deutschen Bischofskonferenz), Joachim Meisner als Erzbischof von Köln, den Bischof von Trier, Reinhard Marx, seinen Regensburger Amtskollegen Gerhard Ludwig Müller und Gebhard Fürst, den Bischof von Rotenburg-Stuttgart; die beiden letztgenannten dienen zudem dazu zu verdeutlichen, „wie unterschiedlich die jüngeren Bischöfe inzwischen sind“ (132). Dem schließen sich Anmerkungen zu weiteren Bischöfen an wie Reinhard Lettmann, Heinrich Mussinghoff, Ludwig Schick oder Werner Thissen. Ausführungen zum deutschen Papst Benedikt XVI. und die deutsche Kirche enden mit der Schlussfolgerung: „Es gibt also einigen Konfliktstoff – zerstreiten müssen sich der Papst und die Katholiken seiner Heimat deswegen aber nicht.“ (142) Ausführungen zu „Kommt der Rollback? Logik und Gefahren der konservativen Vision“ und zu „Kommt die ‚Wir auch-Kirche‘? Über Profil und Profillosigkeit“ beschließen das vorletzte Kap. dieses Werks.

Das Kap. 5 präsentiert einige Visionen für eine Kirche von morgen und der Vf. sieht eine Zeit der kleinen Propheten angebrochen, die sich genauso wie ihre biblischen Namensgeber durch den Alltag des Gottesvolkes „wursteln und kämpfen“ (152). Begleitet werden sie, die Vertreter „des unverdrossenen bürgerschaftlichen Engagements, das die kleinen Räder dreht und dreht“ (ebd.), am Anfang der Visionen für eine Kirche von morgen von den zehn Ge-

boten fürs fröhliche Verarmen. Sie propagieren beispielsweise ein neues Verhältnis von Priestern und Laien, von Haupt- und Ehrenamtlichen, von der Zentrale zur Peripherie, eine Zunahme der Ökumene, eine verstärkte Zuwendung zum Menschen und ein wiederersticktes Vertrauen in den Beistand Gottes. Ähnlich wie das Zweite Vatikanische Konzil und die Würzburger Synode legt der Vf. eine „Zukunftsversammlung in Deutschland“ (166) nahe, um die Debatte über die Zukunft der Kirche „über den Kreis der Bistumsleitungen und Kirchenprofis hinaus“ (167) zu erweitern, damit sie Ideen und Kreativität in die katholische Kirche hineinbringen könnte. Denn – und damit endet das Buch – es gibt mehr Zukunft, als man denkt, wobei er einige Mut machende und Hoffnungen erweckende Beispiele auflistet, die von der Lebendigkeit des katholischen Lebens in Deutschland zeugen. Und er mündet folgerichtig in dem Fazit, dass das Abendland allen Widrigkeiten zum Trotz christlich bleiben wird.

„Oh Gott, die Kirche“ liest sich ebenso wie es der Titel andeutet. Es berichtet anekdotenhaft in einer journalistischen Schreibweise und gleichzeitig fundiert, was der Zusatz „Versuch über das katholische Deutschland“ erahnen lässt. Der Vf. nimmt, ohne sich in Details zu verlaufen, eine Bestandsaufnahme vor, eine Inventur quasi, die schnell die besondere Stellung der deutschen Abteilung der katholischen Weltkirche aufzeigt. Er listet die vielen Vorteile und Chancen, die die Kirche in Deutschland ausmachen, auf (vgl. Kap. 2), denen er schonungslos im Folgekap. die Problemherde gegenüber stellt. Auf der Basis dieses Konflikts richtet er den Blick auf die Kirche im Richtungsstreit, das heißt in der Auseinandersetzung darüber, welchen Weg diese Institution einschlagen könnte, um auch künftig Bestand zu haben. Gewiss sind manche Ausführungen bewusst zugespitzt und polarisierend dargestellt, aber dadurch hat der Vf. nicht nur so manchen Lacher auf seiner Seite, sondern er verdeutlicht ebenso die Vielschichtigkeit und Notwendigkeit der Existenz einer katholischen Kirche, ohne die nicht nur Deutschland sondern die Welt wider möglichen Unkenrufen wohl ärmer wäre.

Tecklenburg

Björn Igelbrink

Feldmann, Christian: Papst Benedikt XVI. Eine kritische Biographie, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2006. 255 S., geb. € 19,90 ISBN: 978-3-498-02115-3

Der ehemalige Hörer des Regensburger Professors Ratzinger ist weitbekannter, viel übersetzter Spezialist für Biographien und biographische Porträts, vornehmlich aus dem kirchlichen Milieu. Als gelernter Journalist versteht er es, seine Forschungen und Einsichten in lebendiger, eindrucksvoller Diktion zu vermitteln, ohne dabei je flach oder banal zu werden. Die nach einer knappen reich bebilderten Kurzbiographie (2005) jetzt erschienene große Studie über den Papst ist ein meisterlicher Beleg für Feldmanns Kunst. Aus Hörerzeiten hat er Respekt für ihn bewahrt, aus dem wissenschaftlichen Metier, das ihm damals vermittelt wurde, die analytische und damit kritische Betrachtungsweise.

Wer immer sich einlässlich und ernsthaft mit der bisherigen Lebensgeschichte Joseph Ratzingers beschäftigt, bemerkt die markanten Brüche und Wendepunkte in dessen Vita, die sich jeweils auch in den Schriften und anderen Äußerungen belegen lassen. Mit großer Akribie bemüht sich der Vf., den Ursachen und Anlässen nachzugehen, um die sprichwörtlichen Volten von „Ratzinger I“ bis „Ratzinger III = Benedikt XVI.“ zu erklären. Er versteht es trefflich, die altbayerischen Frömmigkeitswurzeln, Basis der vielgerühmten Spiritualität und persönlichen Einfachheit Benedikts, ebenso freizulegen wie die apokalyptischen Anwandlungen, die sich seit der Konfrontation mit der Studentenrevolution von 1968 in Tübingen in seinen Werken nachweisen lassen, mit allen ihren Folgen in Relief zu bringen. Sie hat viele Beobachter perplex werden lassen, die den jungen, „liberalen“, antischolastischen Professor von Bonn und Münster in der Erinnerung hatten. Dahinter steht wohl, wie F. allerdings nur andeutet, eine grundplatonische Weltsicht: An dieser Stelle wünschte man sich weitere Überlegungen und Recherchen. Die seit der Papstwahl allen sichtbar gewordene, aber mitnichten erst seitdem vorhandene Glaubensfreude und liebenswerte Väterlichkeit kann sich unter solchen Vorzeichen durchaus paaren mit der leidenschaftlichen Wahrheitsverteidigung (weniger Wahrheitsuche), die ihm in der Zeit als Glaubenspräfekt ein notorisch schlechtes Image verschafft hat, den das Buch nüchtern dokumentiert.

Im Blick auf die Weiterungen des päpstlichen Regensburg-Besuchs vom September 2006 ist der Hinweis hilfreich, dass schon seit der frühen Zeit ein wesentlicher Dollpunkt seiner Theologie die Synthese zwischen biblischem Glauben und hellenistischem Denken gewesen ist. Die inzwischen weltberühmte, wenn auch nicht immer sorgfältig studierte „letzte Vorlesung“ an der Donau-Universität darf

man getrost als eine Summa der Ratzingerschen Welt-Anschauung seit Jahrzehnten sehen. Die zentralen Thesen finden sich mit großer Deutlichkeit u. a. in der bekannten Vorlesung an der Sorbonne im Jahr 1999.

So wird mit mannigfachen Rückblenden auf die geistigen Entwicklungen und in Überblicken über die zeitgenössischen Strömungen mit Sorgfalt und gleichzeitig mit großer Sympathie für den Helden das Bild einer sehr vielschichtigen Persönlichkeit herausgearbeitet, nicht die Skizze einer allseitig strahlend-perfekten Priestergestalt suggeriert, wie das andere Bücher tun, die auf der gegenwärtigen Papst-Euphorie-Welle schwimmen. Das Wort C. F. Meyers, das er dem Ritter Ulrich von Hutten in den Mund legt, kommt in den Sinn: „Ich bin kein ausgeklügeltes Buch, ich bin ein Mensch in seinem Widerspruch“. Gerade darin aber, das macht die Studie F.s klar, liegt die Faszination und im Rahmen der konkreten Biographie Ratzingers auch die weltgeschichtliche Bedeutung, die diesem Pontifikat, so viel kann man sagen, bereits jetzt gesichert ist. Die Arbeit mit dem Bd. wird erleichtert durch eine übersichtliche Zeittafel und eine abundante Bibliographie. Neun Seiten Anmerkungen liefern die wissenschaftlichen Belege für die Thesen des Textes. In der nahezu unüberschaubaren Benedikt-Literatur gehört diese Biographie des Papstes zu den ragenden Türmen.

Pentling

Wolfgang Beinert

Jehle, Frank: Emil Brunner. Theologe im 20. Jahrhundert. – Zürich: Theol. Verlag Zürich 2006. 637 S., geb. € 44,00 ISBN: 3-290-17392-5

Der Vf., em. Studentenseelsorger und Lehrbeauftragter für evang. Theol. an der Univ. St. Gallen, legt eine quellenfundierte, umfassende Werkbiographie des Züricher Theologen Emil Brunner (1889–1966) vor, die zugleich ein facettenreiches Lebensbild bietet. Damit wird ein schon lange bestehendes Desiderat erfüllt. Ursprünglich vom Schweizer Religiös-Sozialen Leonhard Ragaz (1868–1945) beeinflusst, trat Brunner in den 1920er Jahren neben Karl Barth (1886–1968) als Repräsentant der Dialektischen Theologie hervor. Darüber und über die seit den 30er Jahren spannungsreiche Beziehung beider gibt der Briefwechsel mit Barth wie mit Eduard Thurneysen (1888–1977) interessante Einblicke. Auf Grund von Briefunden im Nachlass von Ragaz wird erstmals auch die intensive Beziehung zu Ragaz näher dargestellt, der ihn während des Studiums stark beeindruckt hatte und von dessen Einfluss er sich gegen Ende des ersten Weltkriegs zu lösen begann. Auf dem Hintergrund von Brunners Lehrtätigkeit an der Theol. Fak. in Zürich, seiner regen Vortragstätigkeit in der Schweiz und im Ausland, der Gastprofessuren in den USA und in Japan, der Predigtstätigkeit am Fraumünster in Zürich wie auch der zeitweiligen Beziehungen zur Oxford-Gruppenbewegung und zahlreicher ökumenischer Kontakte und Aktivitäten entsteht ein interessant geschriebenes, instruktives Lebensbild, „zugleich ein wichtiger Beitrag zur Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts und zur Geschichte der Schweiz im und nach dem zweiten Weltkrieg“, wie es im Einbandtext zutreffend heißt.

Die Biographie wurde von der Emil-Brunner-Stiftung in Auftrag gegeben. Durch Auswertung des umfangreichen Nachlasses sowie zahlreicher anderer Quellen, insbesondere durch Einbeziehung der jeweiligen Konzeptionen des umfangreichen Werkes von Emil Brunner ist ein Opus entstanden, das seine theologische Lebensleistung informativ vergegenwärtigt. Die Verbindung von theologischem Denken und wacher Zeitgenossenschaft bei Brunner kommt anschaulich zur Geltung. So vermittelt das Werk nicht zuletzt durch fast lückenlos erhaltene Predigten und Vorträge und entsprechende Korrespondenz ein anschauliches Gesamtbild und gewährt authentische Einblicke in geistliche Prägung, Persönlichkeits- und Charakterbild Brunners. Auch Gespräche mit Brunner vertrauten Zeitgenossen, so u. a. mit dessen Nachfolger, dem Systematiker und Wirtschaftsethiker Arthur Rich (1910–1992), und dem Züricher Alttestamentler Hans Wildberger (1910–1986), selbst Brunnerschüler, trugen dazu bei, die Authentizität des biographischen Werkes zu verstärken. Dabei habe die ihm vererbte, Brunners Lebenswerk fast lückenlos enthaltende Bibliothek des Letzteren, Schwiegervater des Vfs., die Arbeit an der Biographie ungemein erleichtert, wie im Nachwort („Dank“, 584) erwähnt.

Eingangs geschildert werden Brunners Herkunft aus einer Lehrerfamilie, Jugendzeit, Studium in Zürich von 1908 bis 1912, davon Wintersemester 1911 in Berlin, die verschiedenen Vikariate (auch bei Kutter am Neumünster in Zürich), Promotion 1913 und Habilitation 1921/22, dazwischen 1913/14 sprachintensiver Aufenthalt als Lehrer an englischen Mittelschulen, seit 1916–1924 Pfarramt in Obstalden (Kanton Glarus). Die Herkunft aus dem Liberalismus, der sozialkritischen Einfluss durch Ragaz wird aufgezeigt. Der Blick ist dann auf

die Anfänge der dialektischen Theologie gerichtet, der sich Brunner nun verpflichtet weiß. An Hermann Kutter (1863–1931), dem er 1921 seine Habilitationsschrift widmete, vermisst Brunner zunehmend die Betonung des Ethischen, wirft ihm ethischen Quietismus vor; mit Ragaz, der gleichwohl bei der Fakultät für Brunners Habilitation eintritt, kommt es zu nachhaltiger Trübung ihres Verhältnisses, so 1920/21 wegen unterschiedlicher politischer Auffassung zu Amerika (Brunners scharfe Kritik an Präsident Wilson erscheint Ragaz ungerecht). Brunners USA-Aufenthalt 1919/20 verschärft seine Kapitalismuskritik, ließ ihm die soziale Frage wichtig werden und förderte andererseits im Blick auf naturwissenschaftliche Forschungsergebnisse die Erkenntnis, zwischen weltbildlichem Aspekt der biblischen Geschichte und ihrer religiösen Botschaft zu unterscheiden. Teilnahme an Aktivitäten des Versöhnungsbundes (Fellowship of reconciliation) fördert sein theol. Interesse am Gemeinschaftsgedanken.

Seit 1922 an der Universität Zürich tätig, 1924 ins Ordinariat gelangt, tritt Brunner mit umfangreichen, theol. Aufsehen erregenden Publikationen als eigenständigen Systematiker im Umkreis der dialektischen Theologie hervor. Seine „Eristik“ favorisierte eine theol. Methode des Streites, die dem Nichtglaubenden den existentiellen Selbstwiderspruch aufzeigen soll. Schon frühzeitig wird die Abgrenzung von einem intellektualistischen Glaubensverständnis deutlich. Vielmehr dominiert das Verständnis der Personbeziehung des Glaubens im Sinne des Wortgeschehens. Brunners Buch „Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers“ verneinte jeden erlebnistheologischen Ansatz: selbst Karl Barth fand Schleiermacher nicht differenziert genug behandelt. „Der Mittler“ (1927) bietet die Christologie Brunners und brachte die dialektische Periode Brunners zu einem gewissen Abschluss. In „Das Gebot und die Ordnungen“ (1932) entfaltet er die christliche Ethik auf der Grundlage der Rechtfertigungslehre und entwickelte den Gedanken der „Schöpfungsordnung“, wobei ihm die Inanspruchnahme auch des geschichtlich geordneten Seins im Gefolge viel Kritik eintrug, wenngleich die hier vertretene Konzeption gegenüber dem späteren mehr konservativer konzipierten Buche „Gerechtigkeit. Die Lehre von den Grundgesetzen der Gesellschaftsordnung“ (Zürich 1943) durchaus – weil differenzierter – als weiterführend verstanden werden musste. Der von dem Neulutheraner Harleß eingeführte Begriff „Schöpfungsordnung“, der im 19. Jh. in Deutschland Schule machte, war bei Brunner im Vergleich zu P. Althaus (Theologie der Ordnungen; 1934) viel differenzierter und vermied auch Adaptionen an die völkische Bewegung des in Deutschland zur Macht gelangenden Nationalsozialismus. Barth indes hat Brunners Eintreten für die Oxfordbewegung Frank Buchmans, der damals um Kontakt mit dem NS-Regime bemüht war, scharf als indirekte Parteinahme für die Deutschen Christen kritisiert. Brunners anthropologisch-existenziell begründete theol. Behauptung eines „Anknüpfungspunktes“ beim Wirken der Gnade führte 1934 zum definitiven Bruch mit Barth (Streitschriften: Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth; K. Barth: Nein. Meine Antwort an Emil Brunner; beide 1934). Barth sah bei Brunner Ansätze einer *theologia naturalis* und Abkehr vom ursprünglichen dialektischen Ansatz am Werk. Der Vf. hebt hervor: Trotz Barths Streitschrift sei Brunner „gefragt“ gewesen und anerkannt geblieben, nicht nur in Zürich, sondern auch im Ausland. Ein internationales Echo seiner größeren und kleineren Publikationen (letztere aus reger Vortragstätigkeit hervorgehend) war gesichert, ebenso die Übersetzung in verschiedene Sprachen. Dabei war Brunners Interesse an der Ethik offensichtlich: Es gelte, über dem Indikativ des Evangeliums nicht dessen Imperativ zu vergessen. Ausführungen zum Engagement in der Bewegung für Praktisches Christentum, Brunners Engagement bei Vorbereitung und Teilnahme an der Oxford Weltkonferenz 1937 zeigen seine vielfältigen ökumenischen Beziehungen. Auf der Ökumenischen Weltkonferenz 1948 in Amsterdam sah sich Brunner indes durch K. Barths Auftreten marginalisiert. Über die verschiedenen weiteren Publikationen (Der Mensch im Widerspruch 1937; Offenbarung und Vernunft; dreibändige Dogmatik 1946, 1950, 1960; zahlreiche Aufsätze und Vortragsaktivitäten, Gastprofessur an der International Christian University in Tokio 1953/55) wird eingehend berichtet wie auch auf die jeweilige persönliche Befindlichkeit Brunners eingegangen wird. Kritische Punkte (so im Blick auf sein Eintreten für die Todesstrafe bei Landesverrat im Krieg; Synodalvotum v. 28. 10. 1942) werden keineswegs verschwiegen oder unkritisch geglättet. Auf die Nationalsozialismus und Bolschewismus grundsätzlich als Totalitarismus brandmarkende Sichtweise Brunners, worin er sich von Barths stärker differenzierende Haltung im Blick auf die Beurteilung des kommunistischen Ostblocks unterschied, wird hingewiesen. Die wirtschaftsethischen Gesichtspunkte („Lebensdienlichkeit“) nehmen in Brunners Sozialethik einen bevorzugten Platz ein. Dass Brunner in Rezeption des frühchristlichen Gemeinschaftsgedankens eine institutionelle Kirchenkritik vertrat, ist aufgewiesen. Abweichende Lehrunterschiede (z.B. dogmatisch begründete Kritik an der Jungfrauengeburt, Naturrechtsproblem, Frage der natürlichen Theologie u.a.) wie Differenzen im Ethikverständnis werden vielfach vergleichsweise mit Barths Konzeption oder auch im allgemeintheologischen Diskurs erörtert. Diese verständnisfördernde Einbindung werkbiographischer Erkenntnisse in den theologie- und kirchengeschichtlichen Hintergrund ist ein charakteristisches Merkmal des Werkes. Ereignisse im familiären Umfeld (Tod zweier Söhne 1942 und 1952), gesundheitliche Attacken (Hirnschlag 1955/56) werden biographisch ebenso aufgewiesen wie Brunners Wirken als Emeritus und Predigten, Vortrag und Publizistik. Ein Gespräch mit Brunner während eines Studienaufenthaltes 1959 in Zürich ließ dem Rez. einen Eindruck von Brunners Persönlichkeit gewinnen; er konnte ihn auch einmal im Fraumünster predigen hören.

Unter der Rubrik „Nachklang“ lässt der Vf. die Züricher Theologen Hans Wildberger, Gerhard Ebeling und Arthur Rich zu Wort kommen, die sich posthum zu Brunner geäußert haben und seine interdisziplinären Wirkungen würdigen. Der stattliche Anhang (585–637) enthält: Zeittafel; Quellenverzeichnis; Literaturverzeichnis; Bildnachweis; Personenregister (mit Biogrammen).

Kurzum: Eine fundierte Werkbiographie von hohem theologischem und zeithistorischem Orientierungswert.

Leipzig

Kurt Meier

Neuner, Josef: **Der indische Joseph**. Erinnerungen aus meinem Leben. – Feldkirch: Quelle 2005. 143 S., kt € 16,00 ISBN: 3-85241-008-8

Der fast 99-jährige Pater Josef Neuner (geb. 19. August 1908), dessen erste Gestalt den Leser vom Titelbild des unscheinbaren Büchleins anlächelt, hat mit seinen Erinnerungen ein Werk vorgelegt, das einen der ersten Plätze in der Theologiegeschichte unserer Zeit verdient. Von seinen äußeren Koordinaten her ausgespannt zwischen dem heimatlichen Feldkirch und seiner hauptsächlichlichen Wirkungsstätte in Pune (Maharashtra, Indien), steht seine Figur, wie kaum ein anderer deutscher Theologe, als Symbol für alle Spannungen der gegenwärtigen Kirche auf dem Weg zu einer post-kolonialen Theologie und weltkirchlicher Gestalt. „Der indische Joseph“ dokumentiert nicht nur eine freundschaftliche Verbundenheit mit dem Missionar, der sein Leben – wie der alttestamentliche Joseph – fernab von seiner Vorarlberger Heimat gelebt hat, sondern ist eine wertvolle Metapher für die besonnene und unverzichtbare Assistenz bei der Geburt des Gottesreiches in einem neuen kulturellen Umfeld. Die Geburtswehen heutiger Inkulturation erinnern an den historischen Moment der Inkarnation Jesu, und seine leise, aber entscheidende Begleitung auf dem Weg zu einer „Dritten Kirche“ (Walbert Buhlmann) machen Pater Neuner wahrhaft zum Pflegevater einer weltweiten Gottesfamilie. Im Lebenszeugnis des Josef Neuner erscheint die Kirchengeschichte des letzten Jh.s wie die Josefsgeschichte, die von den Rändern der traditionellen Gesellschaft her (*‘Theology from the margins’*) Gottes schöpferisches Potential enthüllt.

Seine Lebensstationen sind rasch zusammengefasst und werden vom Autor selbst in die beiden Lebenshälften der Ausbildung und den anschließenden „Neuanfang“ aufgeteilt. Aus der Phase der ordensüblichen Ausbildung in Pullach, Valkenburg und Frankfurt (1926–1938) ist erwähnenswert, dass unter seinen Studien- und Weihenkollegen so bekannte Theologen wie A. Grillmeier, J. B. Hirschmann, H. U. von Balthasar oder P. Arrupe, der spätere Ordensgeneral, waren. Auf diese Studienzeit geht die Herausgabe des bekannten dogmatischen Kompendiums „Neuner-Roos“ (*Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*; 1938) zurück, dessen spätere Neubearbeitungen von K. Rahner in Deutsch (13. Auflage 1992) und von J. Dupuis in Englisch (letzte erweiterte Ausgabe 2001) betreut wurden.

Die Missionsbestimmung nach Indien und die Arbeit der ersten zehn Jahre (1938–1948) folgen noch ganz dem klassischen Modell der kolonialen Theologie. Als Dozent versucht Josef Neuner, universal gültige Anforderungen für das Theologiestudium zu erreichen: „Unser Ziel war es, vergleichbare Standards, gemessen an Europa und den Vereinigten Staaten, zu erreichen, so dass unsere Studenten [...] an westlichen Institutionen weiterstudieren und dort Anschluss finden könnten“ (31). Allerdings wird ihm hier schon die Problematik einer systemimmanenten theologischen Ausbildung bewusst, die – bei aller begrüßenswerten Qualitätssicherung der Ausbildung – nur wenig auf das reiche spirituelle Erbe Indiens eingehen kann (32). Übertragen auf die aktuelle Problematik einer Vereinheitlichung der europäischen Studienordnungen im Rahmen des Bologna-Prozesses, wird hier bereits deren unvermeidbar nivellierende Sogwirkung auf außereuropäische Kulturen deutlich.

Die kriegsbedingten Aufenthalte im Internierungslager (1939–1947) verlangen nicht nur, „auf seltsame Weise unsere Verpflichtungen als Ordensleute in einem radikal säkularen Raum zu leben“ (39), sondern boten auch die Möglichkeit zur eingehenden Lektüre der heiligen Texte Indiens. Von 1948–1950 erfolgt dann mit dem theologischen Doktorat in Rom der Versuch „unseren Glauben in indische, geistige Zusammenhänge stellen zu können“ (46).

Die theologische Promotionsarbeit „Die Opferlehre der Bhagavadgītā“ (1950) versucht, auf der Grundlage einer indologischen Untersuchung zu diesem repräsentativen Text indischer Religiosität eine Gegenüberstellung mit der christlichen Auffassung der Sakramente und des Opfers vorzunehmen. Eine Aufforderung seitens Papst Leo XIII., „diese Wahrheiten aber, welche selbst die Weisen unter den Heiden erkannt haben, zum Vorteil und Nutzen der geoffenbarten Lehre anzuwenden, ist äußerst zweckmäßig“, veranlasst N., der Entfaltung des Christumysteriums im gelebten Hinduismus nachzuspüren – ein Thema, das in Zukunft seine gesamte Tätigkeit begleiten sollte. Von dieser Aussage in der Enzyklika *Aeterni Patris* (1879) zieht sich eine klare Linie bis zur Enzyklika *Fides et ratio* (1998; Nr. 2), welche die Begegnung mit anderen Religionen mit dem glücklichen Wort von der „Diakonie an der Wahrheit“ umschreibt. Diese Beobachtung scheint umso bemerkenswerter, als die Enzyklika Leos XIII im allgemeinen im binnenkirchlichen Raum als Verteidigungsschrift der Neoscholastik kommentiert wird; der wichtige Grenzbereich der philosophischen Begegnung mit anderen Denksystemen wird bislang kaum gewürdigt.

Zusammen mit anderen Missionstheologen hat Josef Neuner aus dieser Ermüdung die theologischen Grundlagen für seine spätere Mitarbeit an den Dokumenten des II. Vatikanums, insbesondere dem Missionsdekret *Ad gentes* und der Erklärung zur Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate*, entwickelt.

Die Frage nach der religiösen Bedeutung ritueller Gebräuche und sozialer Institutionen in der indischen Tradition verbindet Josef Neuner mit den bahnbrechenden Missionaren der Vergangenheit wie R. De Nobili und M. Ricci. Hier eröffnet sich der höchst aktuelle Problemkreis, inwieweit indische Christen dem traditionellen Brauchtum des Hinduismus und seinen sozialen Strukturen folgen können, ohne damit gleichfalls dessen religiösen Inhalte zu adoptieren: „Darf ein Christ vor einem Marienbild eine Kokosnuß aufbrechen, oder ist dies als heidnischer Opferritus zu betrachten?“ (*Die Opferlehre der Bhagavadgītā*, Innsbruck 1952, 213). Die theologische Abklärung dieser Inkulturationsproblematik führt zu dem Ergebnis, dass auf der einen Seite viele Riten der Bhagavadgītā eher kulturell als religiös sanktioniert sind, während auf der anderen Seite die Unvergleichbarkeit der christlichen Sakramente deutlich wird. So gelingt es dem Autor, sowohl in das Lebensgefühl der indischen Christen einzudringen und unnötige Berührungängste mit der hinduistischen Kultur zu überwinden wie auch, die Einzigkeit der Inkarnation in Jesus Christus im Kontext anderer Heilsbringer nachzuweisen. Es wundert kaum, dass an der Theol. Fak. der Päpstlichen Univ. Gregoriana kein Professor den Mut fand, die Arbeit zu begleiten (46).

Die anschließende Rückkehr von Rom nach Indien eröffnet einen „zweiten Neuanfang“, der auf der bisherigen Lehrzeit aufbauen wird. Neben dem äußeren Aufbau des De Nobili Kollegs in Pune war es v. a. eine spannende Zeit des Auseinanderprallens kulturell unterschiedlicher Denkstrukturen und der Neuorientierung der Theologie; davon zeugen sowohl der christologische Beitrag zur Avatara-Lehre in A. Grillmeiers Studien zum Konzil von Chalcedon wie auch der Sammelband *Religious Hinduism* (seit 1957; Buchausgabe 1964) zum christlichen Verständnis indischer Spiritualität. Aus heutiger Rückschau beurteilt Pater Neuner diese vorkonziliäre Zeit: „Ich musste die Situation der Kirche im Geiste kolonialer Prägung kennen lernen, die Art der damaligen Priesterbildung nach westlichem Vorbild; ich brauchte mehrere Jahre um unseren Glauben im Zusammenhang mit dem heutigen Weltgeschehen zu vertiefen; ich brauchte Zeit um indische Spiritualität besser verstehen und begreifen zu lernen.“ (47)

Aus solcher abgeklärten Altersweisheit spricht ein tiefes Vertrauen auf die größere Hand Gottes in den Konflikten zwischen westlicher und östlicher Theologie. Die ermutigende Inspiration der jungen indischen Theologie hatte für Neuner immer auch Rückwirkungen auf die sendende Kirche Europas. Davon spricht seine wertvolle Mitarbeit an den beiden Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils *Nostra aetate* und *Ad gentes* zusammen mit J. Ratzinger. Auch wurde die wichtige Rede von Papst Paul VI beim Eucharistischen Weltkongress in Bombay (1964) von ihm geschrieben.

Eine letzte große Aufgabe war der Dienst als theologischer Gutachter im Seligsprechungsprozess von Mutter Teresa (1999–2001); vorher hatte er über viele Jahre die von Schwester Anna Huberta Roggendorf gegründeten *Helpers of Mary* geistlich begleitet, die sich für die Ärmsten der Armen einsetzen. Nicht von ungefähr widmet Josef Neuner noch heute einen wichtigen Teil seiner Arbeit dem stillen Dienst an der spirituellen Begleitung von Priestern und Bischöfen. Das glaubwürdige Zeugnis der Kirche angesichts der zahlreichen Probleme der Gesellschaft steht und fällt mit der menschlichen Reife der Priester, die immer mehr das Geheimnis Gottes auf dem Weg mit den Menschen verwirklichen sollten: „Gott ist immer derselbe, aber sein ‚mit uns‘, mit unserer Welt, ändert sich. Dies muss auch in der sich entwickelnden Welt des heutigen Asiens verwirklicht werden.“ (Josef Neuner, „Immanuel, God With Us“, in *Vidyajyoti* 62 [1998] 566).

Mit den beiden großen Hälften seines Lebens verbinden sich einschneidende Erfahrungen bei der Suche nach einer theologischen Korrespondenz von Offenbarung und anderen meta-kosmischen Religionen (115) sowie nach der Verantwortung für die Erneuerung der Gesellschaft durch ein authentisches Glaubenszeugnis. In der Überzeugungskraft dieser unscheinbaren Publikation wird Indien wichtig als die andere Seite Europas und das Jh. von Josef Neuner zum Reifeprozess für eine neue Weise, Kirche zu sein: „Es war eine historische Epoche, gezeichnet von zwei Weltkriegen, vom Zusammenbruch der Kolonialmächte, dem Aufstreben nationaler Regierungen in Afrika und Asien – für mich wurde Indien bedeutsam –, von der Überwindung der totalitären Systeme des Kommunismus und Nationalsozialismus. Und schließlich erlebte ich den Aufbruch der Kirche aus einer wachsenden Isolierung in die weiten Sphären der Politik, der gesellschaftlichen Ordnung in Wirtschaft und Kultur, und v. a. jenen in die verwirrende Welt anderer Religionen und moderner Ideologien. Im Konzil führten sie zu einer Neuorientierung, wie sie an der Schwelle eines neuen Millenniums dringend nötig war.“ (123)

Neben einigen Fotos, dem tabellarischen Lebenslauf und dem hilfreichen „Glossar zu einem Jesuiten-Leben“ (140f.) wäre sicherlich eine aktualisierte Gesamt-Bibliographie seiner zahlreichen und weit verstreuten Veröffentlichungen nützlich gewesen (in Weiterführung der Auflistung von G. Gispert-Sauch in *Vidyajyoti* 62 (1998) 548–561, die bereits 274 Titel aufführt). Aber eine solche umfangreiche Zusammenstellung hätte wohl den Rahmen und die Intention dieser sehr persönlichen Aufzeichnungen gesprengt.

Die abschließende Bemerkung aus der Enzyklika *Redemptoris missio* von Papst Johannes Paul II trifft unmittelbar auf Pater Neuner zu, indem sie die tiefe Quelle für ein höchst aktives Leben freilegt: „Der Kontakt mit Vertretern der wichtigsten nichtchristlichen Tradi-

tionen, insbesondere mit jenen Asiens, hat mich darin bestärkt, dass die Zukunft der Mission großenteils von der Kontemplation abhängt.“ (Nr. 91) Von dieser Herzmitte aus sei in N.s eigenen Worten noch einmal an das Abenteuer des biblischen Joseph erinnert: „Dabei habe ich persönlich erfahren, dass individuelles Leben nur Sinn hat, wenn es hineingewoben ist in das Wachsen und Suchen in Welt und Kirche, wenn wir dabei unseren Beitrag leisten, wie klein und bescheiden er sein mag. Denn das Weltgeschehen ist eben letztlich die Geschichte des Gottesreiches: Gott ist Ursprung und Vollendung und das einende Band in Liebe und Dienst.“ (123)

Rom

Michael Fuß

Theologien der Gegenwart. Eine Einführung. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006. 237 S., € 34,90 ISBN: 978-3-534-15803-4

Das Buch ist geheimnisvoll wie Melchisedek. Wie beim alttestamentlichen König weiß man auch bei ihm nichts von seiner Herkunft. Weder ein Hg. findet sich noch ein Vorwort, das angäbe, nach welchen Kriterien und Prinzipien die Auswahl getroffen worden ist. Wohin dieses Werk einführen soll (Untertitel) ist nicht ersichtlich. Man ist dankbar dafür, dass wenigstens ein Inhaltsverzeichnis und Kurzzustangaben über die Vf. der insgesamt zehn Essays gedruckt worden sind.

Diese freilich sind im allgemeinen sehr instruktiv. In Beiträgen unterschiedlicher Länge werden drei kontextuelle Theologien und sieben Theologen vorgestellt, welche im 20. Jh. je auf ihre Weise von sich reden gemacht haben. Allesamt sind sie eher der progressiven Seite auf der Palette der theologischen Farben zuzuordnen. Welche Akzente sie hier gesetzt haben, wird von den Autoren sehr zustimmend und wenig kritisch registriert.

Die Entstehung und den Inhalt der Befreiungstheologien skizziert *Giancarlo Collet*. Sie stellen einen Paradigmenwechsel innerhalb der Glaubenswissenschaft dar, sofern am Beginn die Erfahrungen der Gemeinden, der kirchlichen Basis stehen. Anders als viele vergleichbare Darstellungen würdigt der Vf. nicht nur die lateinamerikanischen, sondern auch die asiatischen und (schwarz)afrikanischen Entfaltungen des befreiungstheologischen Grundansatzes, der Option für die Armen. – Der Journalist *Bernard Marz* unternimmt die heikle Aufgabe, das komplizierte Bild Eugen Drewermanns aus dessen Psychogramm heraus zu entwerfen. Historisch ordnet er ihn in die Ahnenreihe von F. Stier, O. Karrer, E. Biser und Reinhold Schneider ein – ein nicht unproblematisches Vorgehen. – Der Feministischen Theologie sind die Zeilen von *Lucia Scherzberg* gewidmet. Der umfangreiche Aufsatz versteht es, die vielen Richtungen auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen: die weibliche Erfahrung. So vage er auch sein mag, er erklärt jedenfalls die Abneigung vieler Kirchenmänner. Aus deren Lebensumkreis bietet sich kaum ein nachvollziehbarer Zugang. – Der protestantische Religionspädagoge *Gottfried Orth* stellt ebenfalls eine problematische Theologengestalt vor: Helmut Gollwitzers Versuch einer Synthese von Judentum und Marxismus auf der politischen Bühne der fünfziger Jahre aufgrund der Überzeugung, das Evangelium tendiere zum Sozialismus, hat sich a la longue nicht als tragfähig erwiesen. – „Gehalten von Gott – engagiert für den Menschen“, so fasst *Hermann Häring*, getreuer Paladin des Geehrten, das Lebenswerk von Hans Küng zusammen. Entstanden ist weniger eine Einführung in das Denken des Schweizer als ein Panegyrikus auf seine Person. – Die theoziebetonte Seite der Politischen Theologie Johann Baptist Metz arbeitet *Johann Reikerstorfer* (Wien) sorgsam heraus. – Der kerygmatische Ansatzpunkt der Lebensarbeit von Jürgen Moltmann wird gewürdigt vom Ökumeniker *Geiko Müller-Fahrenholz*. Dessen Hauptwerke, vor allem die „Theologie der Hoffnung“, werden in Längs- und Querschnitten dargeboten. – Der Dominikaner *Carsten Barwasser* schöpft aus einer profunden Kenntnis der Werke und der Persönlichkeit Edward Schillebeeckx, dessen basale Intention er als „Theologie der Erfahrung als Hermeneutik christlicher Glaubenspraxis“ deutet. – Die persönliche und die zeitgenössische Erfahrung ist auch das Movens der Schriften Dorothee Sölles, der der letzte Beitrag aus der Feder von *Reinhold Boschki* und *Claudia Rehberger* zugeordnet ist. Aus dieser Erfahrung gewinnt sie einen sehr intensiven Gottesbezug.

Der vorliegende Bd ermöglicht bei aller Unterschiedlichkeit der Beiträger und ihrer Positionen einen guten Zugang und eine fundierte Übersicht über jene theologischen Erneuerungsbewegungen bzw. deren Initiatoren, welche über das abgelaufene Jh. hinaus auch die Zukunft beeinflussen werden, selbst wenn ihre aktuelle Bedeutung in manchen Fällen gering ist. Das kann auch daher rühren, dass in die allgemeine Theologie integriert ist, was sie einst als Novum eingeführt haben. Sie sind, so kann man respektvoll sagen, zu einem Gutteil Bestandteil der christlichen Tradition geworden. Das Moment der Erfahrung spielt beinahe in allen Entwürfen eine entscheidende Rolle. In der Reaktion gegen den neuscholastischen Rationalismus und Deduktionismus wird damit das Vitalmoment des Christlichen neu ins Licht gerückt.

Pentling

Wolfgang Beinert

Exegese AT

Wöhrle, Jakob: Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuches. Entstehung und Komposition. – Berlin: de Gruyter 2006. XII, 499 S. (BZAW, 360), Ln € 118,00 ISBN: 978-3-11-018996-4

Seit der bahnbrechenden Arbeit von J. Nogalski Anfang der neunziger Jahre (BZAW 217/218, 1993), der auf das Phänomen häufiger Stichwortverbindungen zwischen dem jeweils letzten bzw. ersten Kapitel aufeinanderfolgender Schriften im Dodekapropheton aufmerksam machte und zugleich den Versuch unternahm, übergreifende redaktionelle Bearbeitungen des Zwölfprophetenbuches herauszuarbeiten, haben sich ähnlich gelagerte Untersuchungen am Zwölfprophetenbuch zu einem neuen Schwerpunkt der Prophetenforschung entwickelt. Beschränkte sich die herkömmliche Forschung am Dodekapropheton auf die Exegese der einzelnen Schriften im Zwölfprophetenbuch (z. B. dem Buch Amos oder Hosea), so geht seither die Forschung von dem nur noch gelegentlich in Frage gestellten Ansatz aus (so etwa E. Ben Zvi, JSOT.S 235, 1996, 125–156), dass die heutige Gestalt der einzelnen Schriften im Zwölfprophetenbuch sowohl unter synchroner wie diachroner Perspektive nur verständlich wird, wenn man über den Horizont der einzelnen Schrift hinaus nach ihrer – u. a. redaktionsgeschichtlich bedingte – Einbettung ins heutige Zwölfprophetenbuch fragt.

Die Zahl der seither erschienenen Arbeiten, die sich teils synchron (z. B. P. R. House, JSOT, 97, 1990), teils diachron (z. B. A. Schar, BZAW 260, 1998), teils aber auch nur auf bestimmte Themen beschränkt (z. B. M. Beck, BZAW 365, 2005) mit der Entstehung des Zwölfprophetenbuches oder Teilen desselben beschäftigen, ist in jüngster Zeit beachtlich angewachsen und legt Zeugnis von einer durchaus stürmischen wissenschaftlichen Diskussion ab.

In diese Linie fügt sich auch die an der Evang.-Theol. Fak. der Münsteraner Univ. 2006 eingereichte Diss. von Jakob Wöhrle ein. Ähnlich wie bereits Schar sucht auch W. ein redaktionsgeschichtliches Modell der Entstehung des Zwölfprophetenbuches vorzulegen, wobei er sich im Unterschied zu Schar auf die früheren Sammlungen des Zwölfprophetenbuches beschränkt.

Nach einem kurzen forschungsgeschichtlichen Überblick, anhand dessen W. den Stand der gegenwärtigen Zwölfprophetenforschung skizziert (3–24), folgen methodische Vorüberlegungen (24–27). Diese setzen bei dem Problem an, dass bisherige Arbeiten, die von übergreifenden redaktionellen Prozessen im Zwölfprophetenbuch sprechen, allzu schnell an einzelnen Schriften erarbeitete Erkenntnisse auf andere Textbereiche übertragen (24). Diese Kritik richtet sich wohl v. a. an Schar, der ausgehend von den redaktionsgeschichtlichen Verhältnissen im Amosbuch Rückschlüsse auf die Entstehung des gesamten Zwölfprophetenbuches zieht.

Ausgangspunkt des Ansatzes W.s hingegen ist zunächst das Überschriftensystem des Zwölfprophetenbuches, das Hinweise auf erste buchübergreifende Sammlungen geben könnte und damit den Blick auf die Schriften im Zwölfprophetenbuch lenkt, die als mögliche „Kandidaten“ übergreifender Bearbeitungen in Frage kommen (vgl. 26f.). Aufgrund der verschiedenen Muster der Überschriften kommt W. zu dem Schluss, dass vier Überschriften im Zwölfprophetenbuch (Hosea, Amos, Micha und Zefanja) dem „Dabar-Muster“ folgen, demnach hier möglicherweise schriftenübergreifende redaktionelle Bearbeitungen zu erwarten sind. Ähnliches gilt für die Bücher Haggai und Sacharja aufgrund der gemeinsamen Datierungen (50).

Die weitere Vorgehensweise ist streng redaktionskritisch ausgerichtet; d. h. W. arbeitet im folgenden diachron und legt eine Redaktionsgeschichte der Bücher Amos, Micha und Zefanja vor (59–228). Hosea spart er aufgrund der Unsicherheit der derzeitigen Hoseaforschung dabei zunächst aus (57), fragt jedoch ausgehend von seiner redaktionsgeschichtlichen Analyse der genannten drei Bücher abschließend nach ähnlichen Phänomenen im Hoseabuch. Eine wichtige Erkenntnis der Redaktionskritik W.s ist das bereits von Schar betonte Faktum, wonach die vier prophetischen Schriften Hosea, Amos, Zefanja und Micha jeweils durch Redaktionen bearbeitet wurden, die man als „deuteronomistisch“ qualifizieren kann (Schar spricht vorsichtiger von „D-Schicht“). Zum Textbestand dieser Redaktion gehören nach W.: Hos 1,1; 3,1–4,5*; 4,1ab α.10.15; 8,1b.4b.6.14; 13,2–3; 14,1; Amos 1,1*; 2,4–5.9–12; 3,1b.7; 4,13*; 5,11.25–26; 7,10–17; 8,5.6b.11–12; 9,7–10; Micha 1,1.5b–7.9.12b; 5,9–13; 6,2–4a.9aα.10–15; Zef 1,1.4–6.13b; 2,1–2.3*.4–6.8–9a; 3,1–4.6–8a.11–13. (245). Ob es bereits vor dem durch diese Bearbeitung als dtr. zu qualifizierenden Vierprophetenbuch eine Sammlung prophetischer Bücher in Gestalt eines Zweiprophetenbuches (Hosea / Amos) oder auch Dreiprophetenbuches (Hosea / Amos / Micha) gab, wie etwa J. Jeremias (im Hinblick auf Hosea und Amos, vgl. z. B. ATD 24,2) und Schar meinen, verneint W., da sich dafür letztendlich keine überzeugenden Hinweise finden lassen (244).

Interessant und durchaus innovativ sind v. a. die Schlussfolgerungen, die W. hinsichtlich der Komposition des dtr. Vierprophetenbuches zieht (255–272). So sei das Vierprophetenbuch in bewusster Anlehnung an das DtrG gestaltet und dabei eine Art „prophetischer Kommentar“ zum DtrG. Insbesondere zeigen die dtr. Nachträge der zur Zeit Jerobeams II. datierten Bücher Hosea

und Amos deutliche Bezüge zu dem in 2 Kön 17 reflektierten Untergang des Nordreiches, während die dtr. Überarbeitungen des in die Zeit von Jotam bis Hiskija datierten Michabuches sowohl Parallelen zum Untergang des Nordreiches, wie auch zur Darstellung der Hiskijazeit in 2 Kön 17 erkennen lassen. Im Zefanjabuch schließlich finden sich nach W. zahlreiche Parallelen zu den Berichten des DtrG über die Zeit Josias und dem folgenden Untergang des Südreiches in 2 Kön 22–25. Das dtr. Vierprophetenbuch nimmt demnach gerade die Regierungszeiten solcher Könige in den Blick, die das DtrG positiv erwähnt und stellt dabei dar, wie das prophetische Wort diese Epochen begleitet hat. Ein Beispiel ist nach W. der dtr. Nachtrag in Zef 1,4–5, der Wort für Wort auf den Bericht von der josianischen Reform in 2 Kön 22–23 bezogen sei. Dabei handle es sich hier um nichts anderes als die Ankündigung einer Kultreinigung, wie sie nach 2 Kön 22–23 im Rahmen der josianischen Reform geschehen sei.

Dabei bilde das dtr. Vierprophetenbuch jedoch insgesamt einen Gegenentwurf zum DtrG (276). Dies zeige sich v. a. an folgenden markanten Unterschieden: So wird die Kritik der Propheten im DtrG nur hinsichtlich der Kritik an der Verehrung fremder Götter rezipiert, während im dtr. Vierprophetenbuch darüber hinaus die Kritik an sozialen und politischen Missständen eine wichtige Rolle spielt (276). Der im DtrG vorhandenen, einseitigen Kritik an kulturellen Missständen wird somit im dtr. Vierprophetenbuch mit seinen umfassenden sozialen Anklagen entgegengewirkt.

Die im DtrG positive Beurteilung, v. a. König Hiskijas und Josias, wird vom dtr. Vierprophetenbuch nicht übernommen. Hingegen ist die in 2 Kön 18,17ff. dargestellte Belagerung Jerusalems durch die Assyrer nach Darstellung des dtr. Vierprophetenbuches die göttliche Antwort auf die anhaltenden sozialen Missstände in der Stadt (279).

Endet das DtrG mit der Begnadigung Jojachins, so schließt das dtr. Vierprophetenbuch in Zef 3,11–13 mit der Ansage Jhwhs, ein armes und geringes Volk übrigzulassen. Demnach hat nur die im Land verbliebene arme Bevölkerung nach dem theologischen Konzept des dtr. Vierprophetenbuches eine Zukunft. Mit der Ankündigung des Unterganges Judas und der Exilierung der Oberschicht wird ein Status quo erreicht, hinter den es kein Zurück mehr gibt (281). Die Redaktoren des dtr. Vierprophetenbuches stellen sich somit gegen einen Neuanfang nach dem Exil und beharren auf dem Status quo.

In einem weiteren Kap. (IV, 285–385) wendet sich W. dem zweiten wichtigen Bestandteil des späteren Zwölfprophetenbuches zu, dem Haggai-Sacharja-Corpus. Auch hier legt er zunächst eine Redaktionsgeschichte beider Bücher vor (288–366), um in einem zweiten Schritt nach dem buchübergreifenden Zusammenhang zu fragen (367–385). Aufgrund der von ihm erarbeiteten markanten Differenzen in den Datierungen und Wortereignisformeln der Rahmenverse der Bücher Haggai und Sacharja, zieht er zunächst die Schlussfolgerung, wonach es, wie in der bisherigen Forschung häufig behauptet, sehr unwahrscheinlich sei, dass die Datierungen in Haggai und Sacharja auf dieselbe Hand zurückgehen. Vielmehr sei die Annahme wahrscheinlicher, dass das eine Buch an das andere angehängen wurde. Dafür aber käme am ehesten die sogenannte „Wortredaktion“ (Sach 1,1–7.14aβ–17aα 2,10–14; 4,9b; 6,15; 7,1.7.9–14; 8,1–5.7–8.14–17.19b) des Sacharjabuches in Frage (370).

Die Intention der diese beiden Bücher zu einem Zweiprophetenbuch zusammenfassenden Redaktion läge dabei in der Neubestimmung der Zusammenhänge von menschlicher Umkehr und göttlicher Zuwendung. So ist der Tempel im Unterschied zur Grundschrift nun nicht mehr der „Garant für die Zuwendung Jhwhs zu seinem Volk, sondern allenfalls Verkörperung dieser Zuwendung, die dabei aber unter der Voraussetzung steht, daß sich das Volk auch Jhwh zuwendet“ (376). Die von der Redaktion eingebrachten Ermahnungen, z. B. in Sach 8,14–17.19b, verfolgen dann das Ziel, die Bedingungen für die künftige Realisierung des noch ausgebliebenen göttlichen Heilshandeln darzulegen.

In einem fünften Kap. wendet sich W. schließlich dem Joel-Corpus zu (387–460). Hier vertritt er im Gegensatz etwa zu Nogalski (vgl. seine These vom „Joel-related-Layer“) die Auffassung, dass das Joelbuch eventuell noch vor der Zufügung weiterer Bücher in das bereits vorliegende dtr. Vierprophetenbuch eingefügt wurde. Der Entfaltung seiner These stellt er auch hier eine Redaktionsgeschichte des Joelbuches voran, wobei er das Joelbuch als Produkt verschiedener sukzessiver erfolgter Überarbeitungen und Fortschreibungen betrachtet (435). Der Grundbestand des Joelbuches stamme dabei grob aus dem 5. Jh. (453), da sich ein Zusammenhang mit der im Joelbuch beschriebenen aktuellen agrarischen Notlage sowie drohenden Fremdherrschaft und der Steuerpolitik im Perserreich herstellen lasse (454): Da der aufzubringende Tribut unabhängig von der jeweiligen Ertragslage war, wirkte sich diese Politik in Mangeljahren besonders verheerend aus. Zudem spreche für diese Datierung die traditionsgeschichtliche Nähe der Joel-Grundschrift zu Dt-Jesaja (456). W. meint nun – nicht zuletzt aufgrund der eigenartigen Stellung des Joelbuches nach Hosea und vor Amos und dem gleichzeitig geringen Bezug der Hoseaschrift zum Zwölfprophetenbuch –, dass das Buch Joel dem dtr. Vierprophetenbuch vorangestellt und dabei das Buch Hosea wegen seiner Theologie abgetrennt und erst zu einem späteren Zeitpunkt (!) wieder ins Zwölfprophetenbuch eingefügt wurde (456).

Die Intention des Joel-Corpus (also: Joel / Amos / Micha / Zefanja) beschreibe W. folgendermaßen:

Entsprechend des Buches Joel ist der Tag Jahwe nun gekommen. Beim Joelbuch handelt es sich dabei um eine geschichtstheologische Deutung einer Naturkatastrophe unter Auslegung bereits vorliegender Prophetenbücher. Ziel des Ganzen sei es, „die gegenwärtige Situation des Volkes zur nachexilischen Zeit vor dem Hintergrund der überlieferten Gerichtsprphetie zu erklären“ (459).

Die „gegenwärtige Notlage“ wird „als das in den Büchern Amos, Micha und Zefanja angesagte Gericht verstanden, das aufgrund der in diesen Büchern angeprangerten Verfehlungen über das Volk gekommen ist. Aber es wird auch an der Hoffnung auf eine erneute Zuwendung Jhwhs festgehalten und damit an der Hoffnung auf die Besserung des landwirtschaftlichen Ertrags und die Abwendung der außenpolitischen Bedrohung, wenn das Volk nur bereit ist, zu Jhwh umzukehren“ (459).

Die Arbeit endet mit einem kurzen Rückblick, der die wesentlichen Ergebnisse noch einmal zusammenfasst, und einem Ausblick auf die weitere Entstehung des Zwölfprophetenbuches (465). Demnach wurde das Joel-Corpus mit dem Haggai-Sacharja-Corpus durch eine redaktionelle Bearbeitung zusammengefügt, die W. „Fremdvölkerschicht I“ nennt und die sich in Joel 1–2*; 4*; Mi 1,2; 4–7*; Zef 2–3*; Hag 2* findet (465). Dieser folgte eine Redaktion, die in Amos und Micha Davidsverheißungen nachträgt. Die Bücher Joel und Amos wurden sodann in einem weiteren Schritt einer Bearbeitung unterzogen, die der Autor als Fremdvölkerschicht II bezeichnet. Hier ist nun lediglich ein Teil der Fremdvölker Objekt des Gerichtshandelns Jahwes: Joel 4,4–8.18–21; Am 1,9–12; 9,12–13* (466).

Nach der Fremdvölkerschicht II wurden in den Büchern Joel, Micha, Zefanja und Sacharja „gerade völkerfreundliche Nachträge angebracht“ (466). „Dabei wurde die Erwartung einer heilvollen Zuwendung Jhwhs zu den Völkern in Joel 3,1–5*; Mi 4,1–4; 5,6; 7,17*; Zef 3,9–10*; Sach 2,15–16; 8,20–23 nicht einfach nur neben die völkerfeindlichen Passagen gestellt. Das Heil für die Völker wird an all diesen Stellen vielmehr für die Zeit nach dem Gericht und somit durch das Gericht hindurch erwartet“ (466). Eine Überprüfung der gewonnenen Erkenntnisse an den Büchern Obadja, Jona, Nahum, Habakuk und Maleachi, sowie Sach 9–14, bezeichnet W. als wichtiges Desiderat, welches allerdings seine Fragestellung, die nur die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuches im Blick hat, übersteigt. Die Arbeit schließt mit einem ausführlichen Literaturverzeichnis und einem Bibelstellenregister (in Auswahl) (469–499).

Die umfangreiche und methodisch reflektiert durchgeführte Analyse W.s zeichnet die Linie vor, auf der sich auch in Zukunft die Arbeit am Zwölfprophetenbuch bewegen sollte. Besonders ertragreich halte ich die von ihm aufgewiesenen Beziehungen zwischen dem DtrG (oder einer seiner Vorstufen) und dem in der Forschung inzwischen etablierten dtr. Vierprophetenbuch bei gleichzeitiger Abgrenzung und Profilierung beider Corpora. Hier hat W. der weiteren Forschung sicher wesentliche Anregungen gegeben. Problematisch hingegen halte ich die These, wonach die Geschichte des Mehrprophetenbuches überhaupt erst mit dem dtr. Vierprophetenbuch begonnen haben soll. Es stellt sich hier insbesondere die Frage, wie die dtr. Redaktoren auf die Idee gekommen sein sollten, solch disparate Schriften wie Hosea und Amos ihrem Werk einzugliedern, wenn zwischen beiden nicht bereits vorher irgendein Zusammenhang, etwa in Form einer gemeinsamen Überlieferung als Nordreichsprophetie, bestanden hätte. Hier halte ich nach wie vor die Ausführungen von Jeremias mit einem „Amostradenten“, der beide Bücher einander angenähert hat, überzeugender. Für ganz problematisch halte ich die Auffassung, wonach eine Grundschrift des Joelbuches bereits recht früh (grob 5. Jh.) und unabhängig von anderen Schriften des Zwölfprophetenbuches in das dtr. Vierprophetenbuch eingefügt wurde. Dies beginnt schon bei der Datierung der Joelgrundschrift. So steht beispielsweise Joel 1,15 in enger Korrespondenz zu Jes 13,6 (ähnlich auch Joel 2,10 und Jes 13,10). Da es sich bei Jes 13 in seiner heutigen Form wahrscheinlich um einen Text aus frühhellenistischer Zeit handelt – wofür nicht nur schichtenspezifische Gründe im Jesajabuch, sondern auch das „protoapokalyptische“ *Coleur* sprechen –, müsste vor einer derartigen Frühdatierung der fraglichen Verse des Joelgrundtextes in jedem Fall das Abhängigkeitsverhältnis zwischen beiden Texten geklärt werden. Sollte sich aber herausstellen, dass hinsichtlich Jes 13 das Joelbuch der nehmende Part ist (was ich glaube), dann ist es ganz unwahrscheinlich, dass bis in diese späte Zeit das dtr. Vierprophetenbuch ohne weitere Ergänzungen kursierte und erst dann durch Joel und zwar zunächst *nur* durch Joel fortgeschrieben wurde. Auch die schichtenspezifische Zuordnung in der späteren Redaktionsgeschichte des Joelbuches überzeugt nicht. Sollte Joel 4,10 wirklich älter sein als sein offensichtlicher Referenztext Mi 4,1–4? (vgl. 435 und 466). Gerade in Hinblick auf das Joelbuch wäre überhaupt zu prüfen, ob hier nicht ein wenig gewaltsam dessen Horizont durch einen postulierten, mir nicht immer einsichtig erschlossenen Grundtext eingeschränkt wird, oder ob das Joelbuch nicht in Wirklichkeit, wie m. E. zu Recht Nogalski annimmt, von vornherein einen wesentlich weiteren literarischen Horizont in Hinblick auf das Zwölfprophetenbuch und darüber hinaus (Jesaja!) hat und damit eine andere kompositionelle Funktion einnimmt als W. in seiner Beschränkung auf das dtr. Vierprophetenbuch meint.

Trotz der Anfragen ist die Arbeit W.s insgesamt ein Gewinn; sie fasst viele Erkenntnisse der neueren Zwölfprophetenforschung zu-

sammen, sichtet sie kritisch und hat gleichzeitig den Mut eingefahrene Gleise zu verlassen und neue Lösungen zu erwägen.

Eichstätt

Burkard M. Zapff

Exegese NT

Finze-Michaelsen, Holger: Das andere Glück. Die Seligpreisungen Jesu in der Bergpredigt. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006. 194 S., kt € 19,90 ISBN: 3–525–60426–2

Als gewollten Gegenentwurf zu einer Konjunktur der Glücksthematik in zahlreichen Veröffentlichungen versteht sich der Bd „Das andere Glück“, den der schweizerische, Evangelisch-reformierte Pfarrer Holger Finze-Michaelsen einer Gesellschaft als Kontrastfolie vorlegt, die unter Glück etwas gänzlich anderes zu verstehen scheint, als es die Seligpreisungen der Bergpredigt nahelegen. Denn ausgerechnet dort, wo moderne Glücksforschung vielfach keinen ihrer Ansatzpunkte sieht, sprechen die Seligpreisungen vom Glück derer, denen heutige Maßstäbe das Glückliche ganz und gar nicht zutrauen.

Bevor sich der Vf. den Seligpreisungen im einzelnen zuwendet, bedenkt er zunächst diverse thematische Kontexte: Dem Nachdenken über den Bedeutungswandel der Vokabel „selig“ (hebr.: *aschrei*; griech.: *makarios*; lat.: *beatus*) folgt eine breit angelegte Auseinandersetzung mit dem Lebensthema 'Glück'. Dabei analysiert er insbesondere die seines Erachtens im modernen Bewusstsein wenig beachtete Differenz zwischen singulären Glücksmomenten bzw. subjektivem Glücksempfinden einerseits und einem umfassend gegliederten Leben andererseits. Dem schließt sich eine wirkungsgeschichtliche Darstellung des Glücksbegriffs bzw. des Strebens nach Seligkeit während unterschiedlicher kirchengeschichtlicher Epochen an, durch die hindurch die Bergpredigt ihre Funktion als „ständige[r] Unruheherd“ (54) behielt und somit bewies. Den Abschluss solcher Kontextualisierung bildet der Blick auf Ort, ursprüngliche Adressatenschaft und Redehaltung Jesu, welche die Bergpredigt allesamt als zentrale Lehre ausweisen. Aus dem Vergleich der Seligpreisungen bei Matthäus und Lukas zieht er sodann den Schluss, dass der erste Evangelist, den er als Grundlage für seine weiteren Ausführungen wählt, den ursprünglichen Zuspriecher der hebr. *aschrei* gewahrt hat und so dieses „Glück nicht auf der Hand liegt ja sogar quer zu allen gängigen Vorstellungen steht und seinen Fixpunkt im kommenden Reich Gottes hat.“ (75). Das andere Glück definiert er gleichsam als Exposé vor Betrachtung der einzelnen Seligpreisungen dem entsprechend: „Wer ‚selig‘ zu nennen ist, wird im Himmel entschieden, wer ‚glücklich‘ zu nennen ist, entscheiden die Menschen.“ (78)

Die *geistlich Armen*, welche von den realen Habenichtsen über die der Fremdbestimmtheit durch andere ausgelieferte Menschen bis hin zu den Demütigen vor Gott reichen, sieht der Vf. nicht als posthume Spiritualisierung der lukanischen Fassung, sondern als deren intendierte Weitung. Die hier Angesprochenen sind jene, denen, wenn sie mit ihrer Weisheit am Ende sind, eine Teilnahme an der unermesslichen Weisheit Gottes zugesagt wird. Darüber hinaus gilt es, materielle Armut nicht bewusst zu suchen, zugleich aber in ihrem bisweilen unabänderlich erscheinenden Vorhandensein vielmehr die Verheißung zu entdecken, dass die „Herrschaft der Himmel“ (96) auch hier stärker ist. Reiche hören dieses Wort als Aufruf zu solidarischer Umkehr.

Die *Trauernden* bezeichnen das, was sie sind: Menschen, die vom Verlust und der hereingebrochenen Macht des Todes gezeichnet sind. Dieses Leiden zeitigt vielfältige Facetten: Eine allgemeine Verdrängung und Unfähigkeit zu leiden, die bleibende, schmerzhaft erlittene Diskrepanz zwischen Jünger- und Zeitgenossenschaft und schließlich die Trauer um sündhaft verwirktes, weil misslungenes und missachtetes Leben. Trost liegt dabei allein in der Macht Gottes und unterscheidet sich eklatant von menschlichen „Tröstereien“ (111). Denn wirklicher Trost verbleibt letztlich in der Unverfügbarkeit Gottes, was ihm seine Sperrigkeit in der Welt scheinbarer menschlicher Allmöglichkeit garantiert.

Die *Sanftmütigen* sind weniger mit charakterlichen ‚softies‘ (115) gleichzusetzen. Eher sind sie Menschen, die machtlos und ohnmächtig keinerlei Einfluss auf Veränderung ihrer Lebensbedingungen besitzen. Urbild des Sanftmütigen ist allein Jesus Christus, der diese Haltung als einziger selbst gewählt hat. Die Landverheißung meint hernach das künftige eschatologische Heil, in dem niemandem das Daseinsrecht wird streitig gemacht werden können.

Die *Hungernden und Dürstenden nach der Gerechtigkeit* sind wiederum eine mattheische Erweiterung der Feldrede des Lukas. Essen wird hier über bloße Nahrungsaufnahme hinaus zur Chiffre aller menschlichen Sehnsucht nach Zuwendung und Gemeinschaft. Die Ungesicherheit dieser Werte verweist auf eine Zukunft, in der Gott den Mangel aufhebt.

Die *Barmherzigen* führen in das schillernde biblische Begriffsfeld „Barmherzigkeit“ und überdies in die Erfahrung, dass der Mensch sich darin durch kein noch so perfekt institutionalisiertes System vertreten lassen kann. Sie leitet sich als Eigenschaft Gottes als interpersonale Haltung her und mündet ihrerseits in Gestalt der „Werke der Barmherzigkeit“ erneut in der Transzendenz. So kostet wahre Barmherzigkeit mitunter das eigene Ego und meidet alles Demonstrative.

Die *reinen Herzens sind*, provozieren die Auseinandersetzung mit den Begriffen ‚Herz‘ und ‚Reinheit‘. Ersteres, im biblischen Kontext reflektiert, definiert sich als Sitz des Ichs und ferner als das existentielle und verstandes-

mäßige Zentrum des Menschen. Die Reinheit hingegen bleibt Produkt des menschlichen Herzens. Als Verheißung erwartet die Menschen reinen Herzens schlicht das „Gott schauen“ (162). Dieses biblisch nicht weiterhin spezifizierte Ziel benennt der Vf. mit Karl Barth als die „Sachlichkeit“ (163) des christlichen Lebens: „nicht mehr, aber auch nicht weniger, nichts darüber, nichts darunter und nichts daneben“ (ebd.) zu begehren.

Die Friedensstifter galten in verengter Wahrnehmung zu Zeiten des Kalten Krieges als die Populärsten unter den Seligepriesenen. Dieser Friede kann jedoch ebenso wie sein biblisches Pendant ‚Gerechtigkeit‘ immer nur als Fülle des Heils und folglich als allein von Gott her empfangene Realität und mitnichten ausschließlich als Produkt menschlichen Mühens verstanden werden. Friede als *Shalom* meint die Fülle des Lebens schlechthin und damit alle gelungene Beziehungswirklichkeit zwischen Gott und Mensch. Die sich empirisch ergebende Schwierigkeit des Stiftens solchen Friedens verweist darauf, dass es eines wirklichen Charismas und Kairos’ bedarf, um in diesen Fällen Ideal und Wirklichkeit zur Deckung zu bringen. Die Verheißung, Söhne Gottes zu heißen, verweist auf eine künftige Gottesnähe, die alle anderen Lebensgrundlagen vergangen sein lässt und vergessen macht.

Die Verfolgten verweisen auf die Glaubenssituation der ersten Christen und damit auf die allgemeine Wahrheit, dass der christliche Glaube in seiner Mitwelt Anstoß erregt. In der Übertragung auf die gegenwärtige Realität des Christseins verdeutlicht diese Zielgruppe, wie wenig menschliche Ehren- und Unehrenbezeichnungen Letztgültigkeit besitzen und in eben dieser Kontingenz die göttliche als die einzig dauerhafte Ehre ausweisen. Entgegen protestantischen Werkgerechtigkeitsvermutungen macht der Vf. deutlich, dass das Faktum des ‚Lohns‘ auf einen theologischen Grundzusammenhang verweist, der allgemein als das Leben aus Gottes Gaben beschrieben werden kann. Insofern lebt der angefochtene Jünger der eschatologischen Gabe des Reiches der Himmel entgegen. Sie geht einher mit der Freude dessen, der in heilsamer Distanz zu allen Widerfahrnissen seines Lebens auch in der Unbekümmertheit um die eigene Ehre standgehalten hat.

Die Lektüre des vorliegenden Bdes führt den Leser in die reiche protestantische Tradition eines überaus fruchtbaren Umgangs mit der Heiligen Schrift als der ersten und edelsten Quelle des christlichen Glaubens. Es gelingt dabei dem Vf. durchweg, eine fundierte Exegese mit einer treffenden aktuellen Gegenwartsanalyse zu verbinden. Ergänzt werden diese Zugänge durch manche kundige Ausflüge in die Theologie- und insbesondere in die Reformationsgeschichte. Die Einbindung anderer theologischer und prominenter Exponenten der Geschichte und Gegenwart macht das Werk zu einem umfassend theologisch fundierten Buch. Insbesondere die fast selbst auferlegt erscheinende Verpflichtung, Exegese nicht um ihrer selbst willen zu betreiben, sondern sie vielmehr in die Gegenwartswelt eines Hier und Jetzt einzubinden, lässt aufhorchen. Sie macht die Lektüre abwechslungsreich, lässt sie als aktuell relevant erscheinen und öffnet bisweilen neue Beobachterperspektiven des Zueinanders von Glaube und moderner Wirklichkeit. Insgesamt macht ein solcher Zugang die Seligpreisungen als bis in unsere Tage hinein gültige und zu verwirklichende Maßstäbe glaubwürdig, deren Funktion als biblisches Korrektiv und „eschatologische Zusagen“ (J. Ratzinger) bis heute unverzichtbar ist.

V. a. die hier erfolgende Konfrontation mit anderen, modernen Glückskonzepten, oftmals eingebettet in einen Vergleich mit der Wirkungsgeschichte der Bergpredigt, macht die durch alle Zeiten hindurch festzustellende andere Glücks- bzw. Sinnkonzeption des Christentums deutlich. Von daher kann die buchstäblich provozierende Botschaft des Evangeliums auch in dieser Zeit seine eigene, unverwechselbare stimulierende Wirkung entfalten. Der Vf. zeigt allerdings durch seine klare Konzeption, dass es in jedem Fall eines unerlässlich fundierten exegetisch-theologischen Transfers dieser Herausforderung bedarf, um die Botschaft der Seligpreisungen richtig zu verstehen und ihre innen liegende Heilsverheißung in Katechese und Predigt nicht zu überhören oder gar abzumildern. Hier zeigt sich durchgängig, wie bedingt sich die Seligpreisungen ausschließlich immanentsozial verstehen lassen, um sie im theologisch-systematischen wie theologisch-praktischen Diskurs rein innerweltlich bzw. uneingeschränkt politisch zu vereinnahmen.

Ökumenische vermittelnde Aussagen bietet der Vf. beim Stichwort des Lohnes. Er ist bekanntlich jenen verheißenen, die sich den biblischen Herausforderungen stellen. Der Vf. stellt klar, dass es sich hier nicht um Werkgerechtigkeit und eine damit verbundenen Minderung von Gottes Gnade handeln kann. Entsprechend hält er mit dem Exegeten Georg Eichholz fest, dass dieser Begriff in der weiten Perspektive des Lebens aus Gottes Gaben und damit von seiner Gnade schlechthin verstanden werden sollte.

Interessant wäre gerade unter ökumenischer Perspektive eine Weitung der o. a. Wirkungsgeschichte in die interkonfessionelle und mehr noch in die ursprünglich gemeinsame monastische Tradition gewesen.

Angesichts der Fülle des verwendeten Sekundärmaterials ist es freilich schade, dass sich nicht alle zitierten Autoren im Literaturverzeichnis wiederfinden und wichtige Zitate lediglich mit Namen, aber nicht mit der präzisen Fundstelle versehen sind.

Diese Formalmängel schmälern jedoch keinesfalls den Gesamteindruck, hier ein Werk guter protestantischer, weil zutiefst schriftinspirierter Theologie zu würdigen, das exegetisch, theologisch-systematisch wie auch geistlich gründlich arbeitet und auf diese Weise eine profilierte Aussage transportiert.

Oelde

Jan Löffeld

Klein, Hans: Lukasstudien. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005. 219 S. (Forschungen zu Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 209), geb. € 69,90 ISBN: 3-525-53073-0

In der Tat: Die Bezeichnung Skizzen oder „Vorstudien“ (5) mag den Inhalt und Anspruch dieser Sammlung verschiedener Vorträge und Aufsätze zum Lukasevangelium vor einen passenden Verständnishintergrund stellen. In diesen Vorarbeiten zum bald darauf vom Autor Hans Klein, Professor für Neues Testament an der Evang.-Theol. Fak. Hermannstadt, veröffentlichten Kommentar¹ spiegelt sich die Suche nach Antworten auf exegetische Fragestellungen zu Inhalt, Stil und Text des dritten Evangeliums. Als Vorarbeit ist der Darstellung ein gutes Maß an Vorläufigkeit eigen. Sie zeigt sich in den spekulativen Thesen und dem durchaus verbesserungswürdigen formalen, stilistischen wie orthographischen Erscheinungsbild. Es ist ein Werk, das zur Auseinandersetzung und zum Widerspruch reizt. Sein Ziel ist es nicht, eine Synthese lukanischer Forschung zu bieten. Die Studien erlangen dort ihren Sinn, wo sie in die Fachdiskussion eingehen, mit Vorsicht genossen und als anregende Untersuchung erwogen werden und so das Gespräch über das Wesen und die Gestalt des Lukasevangeliums weiterführen.

In sechs übergeordnete und inhaltlich verbundene Bereiche unterteilt K. die durchaus vielseitig erscheinende Auswahl seiner Beiträge. Der Themenbogen spannt sich von der Frage nach dem Autor des dritten Evangeliums (I), nach dessen verwendeten Quellen (II) und der Zeichnung der Kindheitsgeschichte (III) über die Vorstellung von Lukas als Theologen (IV) und Erzähler (V) bis hin zum Text des Lukasevangeliums selbst (VI).

Zum Verfasser des Evangeliums (I) legt der Autor drei Artikel vor, die zunächst eher generell Traditionen zur Person des Evangelisten ins Auge fassen (11–26), sodann seinen sozialen Stand und seine Herkunft untersuchen (26–32) und schließlich den traditionsgeschichtlichen Hintergrund mit der Frage nach seiner Bildung ausleuchten (32–40). Detailliert stellen sich die Ausführungen zu den Quellen des Lukasevangeliums (II) dar, die der Redaktionsarbeit (41–48), dem verwendeten Sondergut (48–58), den mündlichen Überlieferungen (59–64) und einer hypothetisch veranschlagten gemeinsamen Passions- und Osterüberlieferung von Lukas und Johannes (65–84) nachgehen. An die Betrachtungen zur Kindheitsgeschichte (III), näherhin zu den Erzählungen von der Geburt des Tüfers und Jesu (85–93) wie zum Magnifikat als „jüdisches Frauengebet“ (94–104), schließt sich ein systematisch gehaltener Teil zur Theologie des Lukasevangeliums an (IV). Nach einer Untersuchung des theologischen Konzepts vom „Weg des Heils“ (105–119) und der Bearbeitung wie Aufnahme alttestamentlicher Schriften durch Lukas (119–127) fasst K. Grundlinien lukanischer Theologie in Begriffs- und Kontraparen zusammen – und zwar unter der Frage nach Weltanschauung und Lebensgestaltung (127–140), einer Rechtfertigung aus Glauben und durch das Gesetz (140–148), der Gerichtsankündigung und Liebesforderung (148–159) und schließlich einer Botschaft für viele und einer Nachfolge für nur wenige (159–173). Durchwegs gelungen und originell ist die Darstellung des Erzählers Lukas (V), dessen Profil der Autor mit der Beziehung zwischen realer und erzählter Welt (174–185) und durch die Zeichnung der Gastfreundschaft im Evangelium (186–197) in den Blick nimmt. Etwas sonderbar wirkt die lediglich gut drei S. umfassende Besprechung der Konjektur in Lk 6,1 (198–201) unter einer eigenen Rubrik „Zum Text des Lukasevangeliums“ (VI), an die sich das Literaturverzeichnis (202–216) und ein Stellenregister in Auswahl (217–219) anschließen.

Positiv hervorzuheben ist die versierte und akribische Analyse der redaktionellen Tätigkeit des Evangelisten. Die Aufnahme und Interpretation einzelner Traditionen aus dem Markusevangelium werden prägnant verdeutlicht (vgl. etwa 49–51, 52–58). Mit aller Vorsicht fasst der Autor Tendenzen und Interessen in der literarischen Gestaltung des Evangeliums zusammen, vermag einzelne „spezifische Gesetzmäßigkeiten“ (58) zu benennen und begibt sich doch nicht – wohlthuend nüchtern in diesem Untersuchungsfeld – auf die Ebene extravaganter Spekulationen und Hypothesen. Auch in der traditions- und quellenkritisch interessanten Frage einer gemeinsamen Passions- und Osterüberlieferung von Lukas und Johannes sind die anschaulich gestalteten Gegenüberstellungen durchwegs solide und

¹ H. Klein, Das Lukasevangelium (KEK 1/3), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006.

deren Auswertung auf das Ganze gesehen ertragreich (vgl. besonders 79–84). Ebenso erfreulich sind die Zeichnung der beiden Geburtserzählungen von Johannes und Jesus und das Aufzeigen des theologischen Gehalts (vgl. 92–93) der einzelnen Aussagen und Bilder. Kompakt fasst K. Lukas' Sicht von Jüngerschaft zusammen (171–173) und rekurriert auf die Pragmatik und Wirkabsicht des Textes durch den Hinweis auf die inhaltliche Spannung zwischen dem Ruf, der vielen gilt, und der Nachfolge, auf die sich wenige einlassen.

Weitaus hypothetischer als die oben genannten Inhalte und Erträge bleibt die Antwort auf die Frage nach der sozialen Herkunft und Stellung des Evangelisten. Kann Lukas allen Ernstes als Sklavenkind gelten, nur weil er Bezeichnungen des Hauspersonals (vgl. 30) korrekt wiedergibt oder die verschiedenen Arten von Essen und Bewirtung zu unterscheiden weiß (vgl. 31)? Solche Thesen sind kaum stichhaltig. Mit gleichem Recht könnten die Belege zur Stützung der Gegenthese verwendet werden und für eine gehobene Herkunft sprechen. Überhaupt wirkt die Fragestellung zu konkret zugespitzt. Die notgedrungen hypothetisch bleibende Suche nach dem historischen Verfasser sollte um die Kategorie des impliziten Autors – und damit um die Frage nach der Aussage- und Wirkabsicht der einzelnen Texte – erweitert werden. Die einzelnen Belege sind Teil einer umfassenden Strategie, die das Profil des gesamten Lukasevangeliums prägen und dem Jesusbild seine besondere soteriologische Dimension verleihen.

Erstaunlich wirkt die Erklärung des in der Forschung keineswegs übersehenen „Stilbruch[s]“ (38) zwischen dem Proömium in Lk 1,1–4 und dem Einsatz der eigentlichen Erzählung in Lk 1,5. Die kunstvoll gestaltete Periode der ersten vier Verse erklärt K. aus der „Unbeholfenheit oder zumindest mangelnde[n] Erfahrung“ (38) des Evangelisten heraus und wird dadurch der lektürelenkenden Funktion dieses „code switching“, d. h. dem bedeutungsvollen Wechsel von Fachprosa zur erzählenden Mythensprache, kaum gerecht. Der Hinweis und Vergleich, dass „Studenten heute noch [genau so arbeiten], wenn sie eine Seminararbeit nach bestimmten Modellen fertiggestellt haben und dann eine Einleitung oder ein Vorwort nach anderen Modellen schreiben“ (38), darf jedenfalls kritisch hinterfragt werden. Es geht nicht nur um Modelle, sondern auch um die Frage, warum sie angewandt werden und welche Funktion ihnen für die Präsentation des Werkes wie für den Eintritt des Lesers in die Welt der Erzählung zukommt.

Bedauerlicherweise wird der Blick auf die Aufsatzsammlung durch eine erhebliche Anzahl orthographischer, stilistischer und formaler Fehler getrübt. Griechische wie lateinische Ausdrücke werden vom Drucksatz her missverständlich (19) oder schlichtweg falsch (42, 91) wiedergegeben. Die Fülle an Rechtschreibfehlern², an stilistisch oder grammatikalisch mangelhaften Sätzen³, an Formatierungs- oder Trennungsfehlern⁴ und nicht zuletzt an Mängeln im Literaturverzeichnis⁵ lässt ernsthafte Zweifel an der Sorgfalt der verlegerischen Lektorierung aufkommen und den Leser – im Hinblick auf den Anspruch der Reihe und den Verkaufspreis des Buches – konsterniert einhalten.

So bleibt der Eindruck vom Werk gemischt: zum Teil erfreulich vielseitig und hilfreich, zum Teil sonderbar eigen und streitbar. Vor die Wahl gestellt, nutze man besser gleich den Kommentar zum Lukasevangelium, in dem sich das Können und die Gelehrtheit des Autors breiter entfalten.

München

Hans-Georg Gradl

Dogmatik

Katechismus der Katholischen Kirche. Kompendium, Übersetzung aus dem Italienischen im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz. – München: Patloch 2005. 256 S., kt € 6,90 ISBN: 3-629-02140-9

In seinem „Motu proprio“ (28.6.2005) zur Approbation und Veröffentlichung dieses *Kompendiums* (9–11) bezeichnet Benedikt XVI. dieses Werk als „getreue und sichere Zusammenfassung“ des *Katechismus der Katholischen Kirche*. Es enthält in knapper Form „alle wesentlichen und grundlegenden Elemente des Glaubens“. Das *Kompendium* ist „ein Werkzeug mit maßgebender Bedeutung“ und richtet sich „an alle Menschen, die inmitten einer zerstreuten Welt mit viel-

fältigen Botschaften den Weg des Lebens kennen lernen möchten: die Wahrheit, die Gott der Kirche seines Sohnes anvertraut hat“ (10).

In der „Einleitung“ (20.3.2005) des *Kompendiums* (15–17) verweist Kardinal Ratzinger – in seiner Eigenschaft als Präsident der von Johannes Paul II. zur Erarbeitung des vorliegenden Werkes eingesetzten Spezialkommission – auf drei grundlegende Merkmale des *Kompendiums*: seine enge Abhängigkeit vom *Katechismus*, seine dialogische Struktur und die Verwendung von – aus dem reichen Erbe der christlichen Ikonographie stammenden – Bildern in der Katechese. Beide Texte – das „Motu proprio“ und die „Einleitung“ – lassen auch die Entstehungsgeschichte des *Kompendiums* Revue passieren.

Entsprechend den Grundgesetzen des Lebens in Christus ist das *Kompendium* – wie schon der *Katechismus* – in vier Teile gegliedert: Der erste Teil („Das Glaubensbekenntnis“) enthält eine gelungene Zusammenfassung der *lex credendi*. Die wesentlichen Elemente der *lex celebrandi* werden im zweiten Teil dargelegt („Die Feier des christlichen Mysteriums“). Der dritte Teil („Das Leben in Christus“) ruft die *lex vivendi* in Erinnerung, und der vierte Teil („Das christliche Gebet“) bietet eine Zusammenfassung der *lex orandi*. Der Anhang enthält allgemeine Gebete und Grundaussagen des Glaubens in lehrhafter Perspektive (213–243) und ein hilfreiches Stichwortverzeichnis (244–256).

Bei der offiziellen Präsentation der deutschen Übersetzung des *Kompendiums* hat Kardinal Lehmann mit Recht darauf hingewiesen, dass dieses Werk einem großen Bedürfnis innerhalb und außerhalb der Kirche entgegenkommt. Mit seinen 598 Fragen und Antworten in gedrängter Form ist das Buch ein wichtiges Hilfsmittel zur Darlegung des authentischen Glaubens der Kirche.

St. Pölten

Josef Kreiml

Sander, Hans-Joachim: Einführung in die Gotteslehre. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006. 176 S., kt € 14,90 ISBN: 3-534-16586-1

Hans-Joachim Sander hat eine Einführung in die Gotteslehre vorgelegt, die einer klaren und eindeutigen methodischen Option folgt. Theologie ist für ihn – und damit greift er einen Begriff Michel Foucaults auf – „von einer speziellen Wissensform geprägt, die man als ein Denken des Außen beschreiben kann“ (17). Theologie ist deshalb *topologisches Denken*. Sie bedenkt mit Foucault die Verortungspraktiken – die Ausschluss- und Einschließungspraktiken –, mit denen Orte eingenommen, bestimmt und besetzt, ja kolonisiert werden und mit denen andere von solchen Orten ferngehalten oder „souverän“ verortet werden. Orte sind *Machtgeschehen*. Und Theologie kann sich nicht außerhalb dieser Machtgeschehen halten. Sie bezeugt und bedenkt ja selbst die „Zumutung einer befreienden Macht“ (9) an Orten, die menschliche Verortungen – entsprechende Ein- und Ausschlusspraktiken – negieren und deshalb als Ander-Orte (Heterotope) verstanden werden müssen. Von Gott ist im Blick auf solche Orte zu sprechen, in *Wo-Identifizierung* und nur in Abhängigkeit davon in *Wer-Identifizierung*.

Von den Ander-Orten her fällt Gott ins Wort, wird ein Außen für die im Innern gesuchte Selbstverständigung des Wissens unausweichlich. So „verschiebt sich das Gefüge des Wissens, dessen sich das Innen bis dahin sicher glaubte“ (20). Diesem überraschenden „Einfall“ eines eben nicht vom Innen ableitbaren Außen in die Sprache und die argumentative Verständigung entspricht wissenschaftlich ein Schlussverfahren, das nicht deduktiv oder induktiv ableitet, sondern einer Innovation Raum gibt und der Herausforderung zum Wechsel des Ortes Rechnung trägt, von dem her die Zusammenhänge argumentativ nachvollzogen werden. S. beruft sich dafür auf das von Charles S. Peirce ausgearbeitete Verfahren der Abduktion: Die Abduktion „schließt“ gewissermaßen, indem sie öffnet, indem sie die Ableitungszusammenhänge, die sich vom bisherigen Wissensort her evaluieren lassen, für die Ander-Orte öffnet, an denen das in sich geschlossene Wissen von außen wahrgenommen und deshalb in seinen verdrängenden Ein- und Ausschlüssen, in seinem Machtcharakter thematisiert werden kann.

Ich gestehe, dass mir das abduktive Schließen, das von S. als Grundfigur der Theologie reklamiert wird, einer genaueren Darstellung Wert erschiene – und dies zumal im Rahmen einer *Einführung* in die Gotteslehre. Vielleicht hätte dann auch gewürdigt werden können, dass die bei Peirce semiotisch konzipierte Abduktion sprachphilosophisch in gegenwärtig diskutierten Metapherntheorien ein „Seitenstück“ hat, das auch theologisch viel Aufmerksamkeit findet. S. blendet solche Diskussionen – wie manche andere – rigoros aus, um seinen eigenen Ansatz stringent durchzuführen. Das kommt der „Geschlossenheit“ der Darstellung sehr zugute. Aber kann das ein vorrangiges Interesse sein bei einem theologischen Ansatz, bei dem es vorrangig um die theologische Relevanz öffnender Ander-Orte geht – und um die Einführung in theologische Diskussionslagen?

² Vgl. etwa auf den Seiten 34, 46, 49, 58, 59, 88, 115, 124, 199.

³ Vgl. 24, 25, 36–37, 54, 64, 89, 103, 116, 117, 125, 138, 139, 166.

⁴ Vgl. 62, 78, 95, 103, 106, 112, 122, 126, 129, 133, 167.

⁵ Siehe die Seiten 204, 205, 206, 210, 211, 213, 214.

Wenn man diese Fragen zurückstellt und S.s Ansatz nachzuvollziehen sucht, öffnet sich tatsächlich eine Vielfalt neuer Einsichten. Es entwickelt sich ein zweifellos innovatives theologisches Konzept, das viele Zusammenhänge in ungewohntem Licht erscheinen lässt und – vielleicht unvermeidlich – vieles im Schatten der Aufmerksamkeit lässt. In den drei inhaltlichen Hauptkapiteln werden die Differenzen markiert und ausgearbeitet, in denen sich die Rede von Gott aus dem Sprachfähigwerden am jeweiligen Ander-Ort gewinnt, in denen der Hetero-Topos aufleuchtet, von dem her das Sprechen von Gott seine immanenz-kritische Macht gewinnt, da es die Machtverhältnisse und das Machtgeschehen offen legt, das an den Orten der Selbstvergewisserung und Selbstsicherung die Szene beherrscht. Es sind dies im Einzelnen: die *Differenz von Religionen mit Gott* (mit den Differenzsetzungen: Ursprungsmythen – Schöpfungsglaube; Verfügung über das Ende – Gottes Triumph über das Ende; gemeinschaftliche Selbstbehauptung – Bund, Gesetz, Exil; Selbstgewissheit – Erwählung; Verbergen und Verdrängen – Offenbaren), die *Differenz von Philosophien zu Gott* (mit den Differenzsetzungen: Einheit / Vielheit – Dreieinigkeit; Gut / Böse – die Kreuzigung Gottes; Leiden und Schuld – Gottes leidensfähige Souveränität; Rationalität / Irrationalität – Gottes Präsenz) sowie die *Differenz von Politiken und Gott* (mit den Differenzsetzungen: Opfer – Gottes Erinnern; Rache – Gottes Gericht; Demokratie – Gottes Engagement für die Ausgeschlossenen und das Ausgeschlossene; Reichtum – die Seligkeit der Armen; Macht – die Zumutung von Sprachlosigkeit).

Exemplarisch hier nur ein genauerer Blick auf das II. Kap. (Die Differenz von Philosophien zu Gott – die Abenteuer des Dogmas in der Sprache). Die Differenz, die die Theologie zum Hetero-Topos der Philosophie macht, ergibt sich für S. entscheidend daraus, dass die Philosophie fragt, „ob es Gott gibt und wer er sei, wenn es ihn gibt“, während die Theologie fragt, „wo jener Gott zu finden ist, den es in der Glaubenstradition in Jesus gibt“. Philosophien taugen deshalb „als Wetzsteine, um die Präzision des eigenen sprachlichen Ausdrucks zu schärfen. Theologie benötigt insofern Philosophie, um als Theologie weiterzukommen. Aber ihre Sprache ist nicht die Sprache der Philosophen und der Gott der Philosophen gehört nicht zu ihren vorrangigen Interessensgebieten“ (72). Theologie markiert einen Hetero-Topos gegenüber der Philosophie und wird an ihm sprachfähig, so sehr sie ihre Sprache in der Auseinandersetzung mit der Philosophie ausbilden („wetzen“) muss. Ist damit wirklich alles oder auch nur das Entscheidende gesagt? Gerät ein Konzept, das Theologie so konsequent hetero-topisch denkt, vielleicht doch an seine Grenze, wenn auch das Ineinander gedacht werden müsste? Verführt nicht die räumliche Logik zur bloßen Alternative (hier oder da), wo Spannungen gedacht werden müssten? Die Trinitätslehre stellt genau vor diese Fragen. Und es ist eine der Stärken von S.s Buch, dass es sich ihnen auch hier stellt. Zunächst aber die Differenz: Der Gott der Philosophen ist der ortlos und erhaben Eine (etwa des Neuplatonismus); der Gott der Bibel ist der sich konkret Verortende, der dann christlich zur Lehre von den drei Personen nötigt. Und die Trinitätslehre nötigt das Sprechen von Gott gerade dazu, das Außen Gottes als für seinen Begriff konstitutiv zu denken, ihn eben nicht als absolute Einschließungswirklichkeit zu denken, sondern in seinem Wesen als den Gott der Entäußerung, der an den Heterotopoi, an denen sonst niemand sein will, als er selbst präsent ist.

Hier erreicht der Gedanke seine äußerste Zuspitzung; und von hier aus trägt er m. E. das gesamte Konzept einer Gotteslehre. Aber S. geht an dem für viele Entwürfe der Gotteslehre im 20. Jh. zentralen Gedanken vorüber, wonach Gottes Zuinnerst-Sein im Äußersten und seine Wesensbestimmung, sich das Äußerste zuinnerst nahe gehen zu lassen, aus dem Beziehungswillen und der Beziehungsmacht Gottes heraus verstanden werden dürfen. Hier liegen Wo- und Wer-Identifikation Gottes ineinander, übrigens auch theologische und philosophische Reflexion und Sprachkompetenz. Legt man diesen Gedanken zugrunde, so verflüchtigt sich die Spannung zwischen philosophischen Überlieferungsbeständen (etwa zum Gedanken des Einen und Vollkommenen) und den Herausforderungen der biblischen Gotteszeugnisse (eines am Ort der Leidenden und in Schuld Geratenen präsenten Gottes) keineswegs. Aber es wird ernstgenommen, dass die Wo-Identifikation Gottes zu der Frage nach dem Wer Gottes nötig ist und dass das Wer Gottes so gedacht werden muss, dass es für diesen Gott nicht „wesenswidrig“ ist, hier da zu sein. Es muss dann freilich auch ernstgenommen werden, dass die Glaubensüberzeugung von der Präsenz Gottes an den äußersten Orten sprachlos wird angesichts des Äußersten, das Menschen zugestoßen ist, ohne dass Gottes Präsenz sich ihnen gezeigt hätte. Der Hetero-Topos des Äußersten kann nicht

eingeholt werden in eine all-umfassende Theorie des beziehungswilligen und beziehungsmächtigen Gottes. Er kann überhaupt nicht eingeholt werden. Theologie kann aber auch nicht davon dispensiert sein, sich von den Auferstehungszeugnissen des Neuen Testaments herausfordern zu lassen, auf diese Orte hin zu denken und so der Hoffnung auf Gottes Einbeziehungsmacht auch im Anblick des Grauens eine (Gebets-)Sprache zu erschließen. Auch an den sprachlos machenden Hetero-Topoi fällt das Sprachfähigwerden nicht vom Himmel, so wenig die Menschen hier aus sich selbst Sprache gewinnen. Gerade die Schlusspassagen des rezensierten Buches bezeugen diese tiefe Irritation – und sie werfen noch einmal die Frage auf, ob das topologische Differenzkonzept nicht auch nötiges Weiter-Fragen als politisch-theologisch „unkorrekt“ um seine Legitimation bringt.

Noch meine Rückfragen profitieren von den Qualitäten eines Buches, das die Gotteslehre auf andere Gedanken bringt, weil es stringent an *einem* methodischen Gedanken bleibt und so zu vielen überraschenden Perspektiven und Einsichten kommt. Dass die Topologie theologischer Diskurse von der Alten Kirche bis in die Gegenwart hinein vieles „außen vor“ lässt und oder nur nach Maßgabe des gewählten methodischen Zugriffs vorkommen lässt, mag man hie und da bedauern, gerade bei einer Einführung. So ist das besprochene Buch gewiss eine bedeutsame Bereicherung der gegenwärtigen theologischen Fachdiskussion um zentrale Frage der theologischen Gotteslehre. Als Einführungslektüre ist es nur bedingt zu empfehlen.

Münster

Jürgen Werbick

Stock, Alex: Poetische Dogmatik. Gotteslehre, 1. Orte. – Paderborn: Ferdinand Schöningh 2004. 247 S., Ln € 36,00 ISBN: 3-506-71335-3

Was ist das zentrale Thema der Dogmatik? Nach vier Bden zur Christologie auf immerhin 1500 Seiten lenkt der Vf. seine poetische Aufmerksamkeit der Geographie des *sermo de Deo* zu: dem eigentlichen *subiectum* der theologischen Wissenschaft, Gott selbst. Der christologische Auftakt wurzelte keinesfalls in Sympathien für einen Offenbarungspositivismus, sondern in einem gewissen Pragmatismus: Die christologische Selbstdefinition Gottes führte in ekklesialer Konsequenz zur Herausbildung des Kirchenjahres und anderer in der konkreten religiösen Praxis vorfindlichen Spuren der geschichtlichen Gegenwart Gottes. Kirchenjahr und religiöse Praxis fungieren wiederum als bevorzugtes „Materialobjekt“ einer poetischen Theologie. Darum hat der Vf. der poetischen Dogmatik den zunächst leichter zugänglichen Weg gewählt. Bereits das biblische Zeugnis widerlege aber die glatte Kongruenz zwischen Christologie und Gotteslehre, „da es außer Christus schon ein Reden von Gott gibt“ (16). Der Vf. verweist auf den ersten Vers des Hebräerbriefes. Die christologisch abschließende Gottesrede müsse deshalb wieder von vorne beginnen, um ihren eigenen Abschluss überhaupt erfassen zu können. Der Vf. erkundet die *loci theologici* der Rede von Gott. Er führt zu den theologisch relevanten „Allgemeinplätzen“ (29), zu den theologischen Metropolen Jerusalem, Athen und Rom. Byzanz, Moskau oder auch Paris lässt der Vf. aus, um „den Rahmen“ (34) des Buches nicht zu sprengen. Die metropolitische Sicht des Christentums wird ergänzt durch einige Exkursionen im letzten Teil der Studie.

Der Vf. möchte nicht banale Stadtführungen in religionswissenschaftlichem Schnitt, sondern „freie Gänge“ mit „Abschweifungen“ durch die urbanen Zentren der Christenheit bieten – in der Hoffnung, den Leser mit einem „Zugewinn von Aspekten und Fragen einer heute neu zu beginnenden Gotteslehre“ bereichern zu können. „Poetisch“ sei das Verfahren, erläutert der Vf. seine Methodik, „weil es sich an die anschaulichen Gegebenheiten der Städte hält, an die gottesdienstlichen Einrichtungen und Verrichtungen und die daran sich anschließenden Konflikte und Diskurse. Poetisch ist es auch im freien Arrangement der urbanen Gegebenheiten zu offenen Denkstätten, zu begehbaren *loci theologici*.“ (34)

Keine andere Stadt auf der Weltkarte betrifft die christliche Theologie mehr als die von David eroberte Stadt der Jesusiter Jerusalem. In der „Metropole der Bibel“ und Stadt der drei monotheistischen Religionen werde ersichtlich, dass der „Monotheismus alles andere als monolithisch ist, die Verehrung des Einen keine monolatrische Gemeinsamkeit begründet“ (37). Die Stadtgeschichte liest der Vf. darum als „dreitausendjährige Geschichte des Monotheismus“ (39). Er referiert gekonnt wichtigen „Einleitungsstoff“ der Bibelwissenschaft; er erläutert die Genese des universalistischen Monotheismus, der zugleich mit einem provozierenden Regionalismus verbunden ist, den das Stichwort „Land“ repräsentiert. Kriterium authentischen Christseins, das trotz seiner „Landlosigkeit“ ganz aus seinen jüdischen Wurzeln lebt, sei der Einsatz für das Land Israel; dieser Einsatz schließe das Engagement für eine ausgewogene Gesamtlösung im Nahen Osten ein, nicht aus.

Ausführlich widmet sich der Vf. der jerusalemezentrierten Redaktion des Lukas. Jesu Lebens-Weg nach Jerusalem setze sich fort in der Dimension, die die Apokalypse des Johannes mit dem eschatologischen Jerusalem bezeichnet

und die die Vollendung des Reiches Gottes symbolisiert. Der Blick auf das jenseitige Jerusalem initiiert weder einen Realitätsverlust noch einen Verrat am irdischen, so der Vf. Die Pilgerfahrten nach Jerusalem, selbst die Kreuzzüge zeigen, dass der Christ Jerusalem nie vergessen kann. Freilich, dieser Israelbezug schützt die Theologie nicht von selbst vor einer konzeptionellen Israelvergessenheit. Jerusalem begründet, bereichert und verifiziert jede christliche Rede von Gott, die ihrem „positivistischen“ Ursprung in der Berufung Abrahams und der Geschichte Jesu gerecht werden will. Wegen der konstitutiven Israelbezogenheit des Christentums weigert sich der Vf., der schlichten Aufforderung Jean-François Lyotards zu folgen und eine „bindestrichlose“ Theologie zu betreiben, die zwischen Jüdischem und Christlichem nur eine Lücke stehen lässt. Der Gott Jesu Christi zwingt zur Verbindung. Den jüdisch-christlichen Bindestrich deutet der Vf. indes als einen langen in das Christentum hineingezogenen Gedankenstrich, mehr noch: Der von Jean-François Lyotard durchgestrichene Bindestrich verweise auf das Kreuzzeichen – Jerusalem lehrt, das Kreuz als skandalöse und menschliche Weisheit überfordernde Selbstdefinition Gottes zu begreifen. Diese Selbstdefinition Gottes verweist auf eine andere Weisheit, deren Mitteilung an Israel das Christentum an das Volk bindet, aus dem das Heil kommt.

Das Kreuz habe die „riskanteste Fassung des Monotheismus“ (73) in Gestalt des Trinitätsdogmas erzwungen. Mit dieser Stichwortassoziation leitet der Vf. über zum Islam und zu dessen Kritik der Schriftbesitzer. Die alle christlichen Kirchen in Jerusalem an Prachtentfaltung in den Schatten stellende al-Aqsa-Moschee ist von theologischer Aussagekraft: Die Definitivität islamischer Gotteslehre ist theologisches Programm; die Botschaft des Propheten soll die christliche Verkündigung relativieren und zu ihrer eigentlichen Wahrheit führen, die der Koran in Buchstaben fasst. Al-aqsa meint den entfernten Gebetsort, an den Mohammed in seiner mystischen Reise des Nachts nach Jerusalem gelangt ist. Aber auch das himmlische Jerusalem visitierte der Gesandte Gottes in einer Entrückung, ist es doch nach muslimischer Vorstellung der Ort der Totenauferstehung und des Gerichts. Nach Mekka und Medina wird ebenso Jerusalem zum Synonym für den Offenbarungsempfang durch den die Prophetengeschichte abschließenden und besiegelnden Gesandten Gottes. Der Vf. verschweigt die Gefahr nicht, dass sowohl die postmoderne Skepsis gegenüber ausdifferenzierter Wahrheit, als auch eine konfessionell abstinente Mystik alle „Übertreibungen“ von Gesetz, Trinitätstheologie und Scharia zur hybriden „Entdifferenzierung“ (89) der monotheistischen Religionen führen können – mit dem wenig reflektierten, doch faktisch wirksamen Ziel, den Felsendom durch einen neuen Turmbau zu Babel zu ersetzen, der alle Monotheismen zur Weltmacht vereint. Eine „abrahamitische“ Gotteslehre, die alle Unterschiede einschmilzt, gehört aber nach Einschätzung des Vf.s nicht zum Lehrstück, das der theologische Ort Jerusalem vermittelt. Der Vf. fragt sogar: „Ist diese Differenz [der abrahamitischen Religionen] das bittere Medikament des Himmels gegen das Gift monotheistischer Hybris?“ (83) Mit dieser Frage insinuiert der Vf. keineswegs sein heimliches Einverständnis mit den Thesen Jan Assmanns. Im Gegenteil: Minderwertigkeitsgefühle und Standortlosigkeit würden zur Aggression treiben. Ohne Wahrheitsüberzeugungen, ohne Unterscheidungen zwischen „wahr“ und „falsch“ verspricht sich der Vf. keinen erfolgreichen Dialog der Religionen.

„Paulus“, „Dionysius Areopagita“ und „Die Götter Griechenlands“ sind die Namen und Phänomene, die auf dem Gang durch Athen begegnen. Auf dem Areopag entfaltet Paulus die Theologie des unbekannten Gottes. Die missionarische Anknüpfung an die Verehrung dieser Gottheit sprengt zugleich das polytheistische Konzept der griechischen Götterwelt; denn vor diesem Gott zerbröseln alle anderen Götter, wie Jesaja ankündigt. Paulus propagiert dennoch keinen theologischen Universalismus aristotelischer Prägung, der die Geschichte vergessen würde. Er bindet den tempeltranszendenten Allgott zurück an theologische Orte und an von Gott selbst festgesetzte Zeiten seines Offenbarwerdens (Apg 17,31) – eine Kombination, die nur erneut Kopfschütteln evozieren kann. Die Lokalität Gottes zieht ebenso einer apophatischen Theologie Grenzen, deren Name und Autorität mit dem fiktiven „Apostelschüler“ Dionysius verbunden ist. Auch die Diskurse der Postmoderne über Abwesenheit und Negativität bleiben an das „kleine Narrativ“ der Passion Jesu gebunden. Die negative Theologie hat ihren genuine Ort im Verlassenheitsruf Jesu am Kreuz.

Als zutiefst angerührten Kenner und Verehrer der Kultstätten der Götter Griechenlands stellt der Vf. Hölderlin vor, der ihre Namen nennen konnte, weil er mit den Göttern Wirkliches erfuhr. Der Vf. erkennt in Hölderlins Dichtung den Versuch, Christus und die Götter (Herkules als Bruder Jesu) zu verschö-nen, da die Götter als Erfahrungsorte des Heiligen aufscheinen, die auf Christus verweisen. Christliche Gotteslehre kann von diesem Ergriffensein, das Aspekte der Erfahrung Gottes in Christus verlebendigt und vertieft, profitieren, ohne dass sie deshalb synkretistisch werden müsste.

Götter begrüßen den Reisenden ebenso in der dritten Metropole, in Rom. Wie in der Antrittsvorlesung des einstmaligen Bonner Fundamentaltheologen im Juni 1959, Joseph Ratzinger, so setzt sich auch der Vf. mit nämlich der *theologia civilis* der Staatraison und der *theologia mythica* der Dichter auseinander. Die christliche Rezeption der *theologia civilis* – etwa in Form der politischen Theologie des Eusebius – führt die Gotteslehre in eine Krise: Gott avanciert zum Garanten der politischen Ordnung, verliert damit aber seine Göttlichkeit und sein staatskritisches Potential. Wenngleich die *theologia naturalis* Griechenlands den eigentlichen Anknüpfungspunkt der christlichen Theologie darstellt, sollte die geschichtsmächtige Realität und Pluralität der Götter nicht einfach negiert werden. Der Vf. versteht die Angelologie des Augustinus als Substitut, das zugleich eine hilfreiche Unterscheidung der Geister erlaube. Unter dem Stichwort „Politische Theologie“ skizziert der Vf. die programmatischen Anliegen von E. Peterson, C. Schmitt und J. B. Metz. Er bilanziert: für

jede Politische Theologie ist die Unterscheidung der Geister unabdingbar, um nicht Gottes Gottsein zu gefährden.

Das römische Pantheon steht dem Vf. zufolge symptomatisch für die Verwindung des Polytheismus durch den christlichen Monotheismus: Götterverehrung mutiere in die Verehrung der Heiligen. Augustinische Skepsis dieser Praxis gegenüber rekapituliere der Augustinermönch M. Luther. Roms Pantheon biete indes die Einsicht in die theologische Notwendigkeit, „den Raum zwischen Polytheismus und Pantheismus zu erforschen“ (163); eine reine unitaristische Jenseitigkeit Gottes passt nicht zur Inexistenz des Fleisches in Gott.

Rom, St. Peter – kein Gang durch die ewige Stadt am Tiber kann diesen Ort auslassen. Unter dem Stichwort „Divination“, das Ciceros Schrift „De divinatione“ entborgt ist, bedenkt der Vf. verschiedene Formen, in denen das Göttliche sich durch den Menschen in Gestalt von Wahrsagung und Prophetie kundtut. Die Kirche schließt derartige Bekundungen des Göttlichen nicht aus; vom plötzlichen Einfall ist die Rede, der Papst Johannes XXIII. das Zweite Vatikanische Konzil ankündigen ließ. Doch jede christliche Form der „Wahrsagung“ müsse sich einem Kriterienkatalog stellen: der katholischen Lehre. Der Vf. warnt davor, das Phänomen der Divination ganz zu marginalisieren; zu sehr gehöre es doch zur Geschichte der Kirche – zu einem trinitarischen Gottesverständnis, das von der Inspiration durch den Geist spricht.

Das dritte Kap. „Ausflüge“ lädt ein zu Exkursionen. Theologische Orte zwischen den Metropolen und anderer Weltgegenden werden aufgesucht. Der Vf. bietet eine brillante Interpretation der Dichtung von Johann Bobrowski (†1965), die in den osteuropäischen Raum geleitet, zur Taufe Russlands. Der Markplatz ist der theologische Ort Nietzsches, des „modernen Kirchenvater[s] *e negativo*“ (195). Die Theologie lernt von ihm die öffentliche Gefährdung der Gottesrede. Mit „Nacht im Dom“, „Im Museum“ und „Am Bahnhof“ sind andere Lehrstätten der Theologie bezeichnet: Bekehrungserfahrungen, Gottes Bilder, Lebenskreuzungen, auch Verabschiedungen Gottes. Im Nachwort schreibt der Vf. der wissenschaftlichen Theologie eine Warnung ins Stammbuch: Sie sei nicht „der vornehmste Sitz im Leben Gottes“ (219), sowenig wie die Universität die Stadt sei, in der sie sich befindet. D.h., die Theologie müsse alle Erfahrungsorte Gottes zur Basis ihrer Thesen machen. Sie bewege sich auf einem offenen Feld, und das mitten in der Stadt.

Des Vf.s topographische Gotteslehre ist selber ein theologischer Ort, den künftige Gottesgelehrte zu besuchen haben.

Bonn

Michael Schulz

Fundamentaltheologie

Müller, Sascha: Kritik und Theologie. Christliche Glaubens- und Schriftthermeneutik nach Richard Simon (1638–1712). – St. Ottilien: Eos 2004. 642 S. (Münchner Theologischen Studien II. Systematische Abteilung, 66) geb. € 60,00 ISBN:3–8306–7193–8

Die vorliegende, an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. München im Jahre 2004 angenommene Diss. (G. L. Müller; M. Heim) ist in mehrfacher Hinsicht beachtlich.

1. Die Arbeit behandelt einen wichtigen, jedoch im täglichen Alltagsgeschäft theologischer Wissenschaft oft vergessenen katholischen Theologen, der zu seiner Zeit gegen die verschiedensten Weisen des in die Theologie einbrechenden Rationalismus ebenso kämpfte wie gegen den von der Reformation gleichermaßen gespeisten theologischen Fundamentalismus und Spiritualismus. Es geht dem behandelten Simon v.a. in der Frage nach der Authentizität (Verfasserschaft) der Schrift, ihrer Textgeschichte, ihrer Inspiration und ihrer Überlieferung um das Koordinatensystem von Offenbarung, Schrift und Tradition, das immer in Freiheit (Gnade), damit in Dialog und so in Gemeinschaft (Kirche) gefasst ist; die Schrift ist selbst Produkt und Zeuge dieses Koordinatensystems; als solches Produkt und als solcher Zeuge ist sie auch kritisch zu verstehen, jedoch immer auch im Sinn des Verweises auf Gottes Offenbarung. „Nur“ Textkritik oder allein die Frage der „Authentizität“ (Verfasserschaft) gehen am Sinn der Schrift als einer durch die vorausgehende „regula fidei“ geordnete und vom hl. Geist bewegte kirchliche Tradition vorbei. Daher ist die Diss. bemüht, im umfänglichen dritten Kap. (33–155) die biographisch und bibliographisch erschlossenen einzelnen Werke Simons, die wir hier nicht aufzählen, vorzustellen und in dem genannten Koordinatensystem von Offenbarung (Gnade), Freiheit und dialogischer Rezeptionsgemeinschaft (Kirche) sprechen zu lassen. Gleich einem Trauerspiel von Intrige, Macht und Dummheit erweist sich in diesem biographisch-bibliographischen Durchgang das wissenschaftliche Gerangel, in dem Simon zu stehen kommt und das auch von Simon in verschiedenen Pseudonymen, fingierten Briefen und Gutachten seinen Tribut fordert. Systematisch betrachtet zeigt jedoch schon diese „Erstlektüre“ jene Fragen des Zueinander von Offenbarung, Rezeption und Rezeptionsgemeinschaft an, die letztlich die ganze Diss. beherrschen werden. Es sind Fragen, die auch im II. Vatikanischen Konzil („Dei Verbum“) angesprochen werden und ekklesiologisch zu lösen sind. Die Schrift ist Schrift der Kirche und Ausdruck ihrer Offenbarungs-Rezeption und so auch ihrer Tradition. Diese Antwort tangiert die Frage nach der Bedeutung der Verbindlichkeit von Septuaginta, Itala, Vulgata etc. Von einer geistorientierten Ekklesiologie her müssen demnach auch Inspiration, Lehramt und letztlich Unfehlbarkeit verstanden werden, die in diesem Sinne der Schrift und ihrer Authentizität nicht fremd gegenüberstehen, sondern mit der Schrift als dem Ihrigen umgehen und dies

in den verschiedenen Traditionslagen der Textgeschichte anzeigen. Dabei ist natürlich das Bemühen um den authentischen Text nicht unerheblich.

2. Weil Simon seine vielzähligen Werke v.a. in Auseinandersetzung mit Zeitgenossen verschiedenster Lager (Calvinisten, Lutheraner, Trient, Katholiken wie Bossuet, Cajetan etc.) und deren Positionen zu Schrift und ihrer Verfälschung, zu Offenbarung, Kirche, Inspiration und Tradition, ja Freiheit und Erbsünde erarbeitet, ist natürlich auch die Originalität von Simons theologischen Positionen angefragt. Viele Fragen und Antworten sind schon in der „Spanischen Barockscholastik“ vorausgebildet (etwa die Vulgatafrage), was dann auch von Simon im 17. Jh. in Frankreich aufgenommen und verhandelt wird (156–182).

3. In einem neuerlichen, systematischeren An- und Durchlauf wird das „Lebenswerk Simons“ (183–324) nochmals behandelt, insofern es zur historischen Kritik des Alten Testaments (*Histoire critique du Vieux Testament*) und zur Pentateuchfrage, des Neuen Testaments (*Histoire critique du texte du Nouveau Testament*; des versions du Nouveau Testament; des principaux commentateurs du Nouveau Testament) und zur Rezeption beider Testamente Stellung nimmt. Weiters bringt dieses Kap. ausführliche Bemerkungen zum „geistlichen Schriftsinn“, zur Inspirationslehre und zur in der Inspirationslehre implizierten, bzw. ausgeschlossenen Freiheits- und Gnadenauffassung (Pelagius, Augustinus, Bossuet, Chrysostomus).

4. Ein eigenes, nicht minder wichtiges Kap. zur Profilierung einer Theologie der Offenbarung, wie sie Simon einschliessweise vorlegt, stellt ein ausführlicher Vergleich zwischen der Wirklichkeitsauffassung Simons und der von Spinoza dar (325–397), um schließlich Simons Dialogizität der Verhältnisbestimmung von Kirche, Schrift und Tradition neuerlich zu ermitteln und so einen wichtigen Beitrag auch für die heutige Diskussion der Zuordnung dieser drei Größen vorzutragen (ökumenische Bedeutsamkeit der Studie). Letztlich geht es zwischen Simon und Spinoza um die Frage nach der Analogizität religiöser Erfahrung, tiefer um die Analogie des Seins.

5. So gleitet die umfängliche Studie in neuerlicher „Relecture“ hinüber zu den philosophischen Fragen der Probleme von Erfahrung (von Offenbarung), Analogie, Typologie, Allegorie und Geschichtstheologie wie sie in der Scholastik, bei Voltaire, Wiclif, Faydit, bei Flacius Illyricus u. a. wissenschaftstheoretisch gelöst oder nicht gelöst wurden (441–510). Die Arbeit mündet dann ein in eine etwa systematische Darstellung der Transformation des klassischen Seinsverständnisses (Sein und Analogie, Sein und Wesen, Gott und Sein), um die in der Bibelhermeneutik Simons implizierte Ontologie herauszuarbeiten, was nochmals alle möglichen Schattierungen des Gesamtwerkes und seiner Gegner ans Licht bringt (511–548). Die Untersuchung endet mit einer Zusammenfassung über das Christliche an der christlichen Hermeneutik, gefolgt von einem ausführlichen Literaturverzeichnis und einem Namensregister.

Wenn ich ein zusammenfassendes Urteil geben soll, so dies: 1. Die Arbeit sticht durch ihre historische Umfassendheit, ihr wissenschaftstheoretisches Problembewusstsein und v.a. durch ihren systematisch herausgearbeiteten wertvollen Ansatz zum dialogischen Verhältnis von Offenbarung, Schrift und Tradition und so zum Postulat einer Rezeptionsgemeinschaft Kirche hervor. So bringt sie einen im deutschen Sprachraum weithin vergessenen Theologen mit seiner wichtigen katholischen Sentenz zu Wort. 2. Aber all die genannte Vielheit der sich wiederholenden Elemente sind auch der Nachteil der Untersuchung. Die Untersuchung kann sich nicht entscheiden, ob sie historisch oder systematisch vorangehen will. Die systematisch, heute tatsächlich weiterführenden Gedanken ersticken im historisch weitschweifig ausgebreiteten und durch viele fremde Zitate entfalteten „Stoff“, während die Historie in einer gewissen Weise doch durch die unterschiedlichen systematischen Fragestellungen zerzaust wird. Dennoch: Ein lohnendes, aber anstrengendes Studium.

Innsbruck

Lothar Lies SJ

Kirchengeschichte / Patrologie

Expansion und Gefährdung. Amerikanische Mission und Europäische Krise der Jesuiten im 18. Jahrhundert, hg. v. Rolf Decot. – Mainz: Philipp von Zabern 2004. X, 252 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte – Beihefte Mainz, 63), geb. € 34,80 ISBN: 3-8053-3432-X

Unter dem Titel dieses Sammelbandes fand im Sommer 2003 ein Symposium der Abteilung Abendländische Religionsgeschichte des Instituts für Europäische Geschichte in Mainz und des Seminars für Kirchengeschichte der Johannes Gutenberg-Univ. Mainz statt. Eine wichtige Präsenz hatte dabei das der Universität angegliederte DFG-Projekt „Jesuiten zentraleuropäischer Provenienz in Portugiesisch- und Spanisch-Amerika (17./18. Jahrhundert)“. Die publizierten elf Tagungsbeiträge kreisen um zwei scheinbar disparate Themenkreise: die jesuitische Mission in Lateinamerika und die Aufhebung des Ordens im Jahre 1773. Die Aufsatzsammlung vermag aber in überzeugender Weise zu verdeutlichen, wie stark sich die beiden Bereiche

bedingen, durchdringen und ergänzen. Besonders fokussiert wird die Präsenz zentraleuropäischer Jesuiten in Lateinamerika, die Position der Missionen zu Zeiten von Krise und Aufhebung des Ordens in Europa und das Weiterleben des jesuitischen Geistes in Europa und Lateinamerika nach 1773. Unter Berücksichtigung dieser drei Aspekte besticht das Werk durch eine nicht erwartete Kohärenz.

Zu den lateinamerikanischen Missionen informieren die Beiträge von Peter Downes, Santiago de Chile, über Fremd- und Eigenwahrnehmung zentraleuropäischer Jesuiten in der Provinz Quito, von Fernando Amado Aymoré, Rio de Janeiro, über die wissenschaftlichen Leistungen zentraleuropäischer Jesuiten im kolonialen Brasilien, von Michael Müller, Mainz, über zentraleuropäische Jesuiten in Chile, von Josef Johannes Schmid, Manubach, über christliche Kunst und Kirchenmusik Lateinamerikas und schließlich von Adél Monostori, Budapest, über die Lebensbedingungen der Jesuitenmissionare auf der Insel Martinique.

Downes setzt bei der Voraussetzung ein, dass eine Mission nur dort gelingen konnte, wo sich die Interessen von Missionaren und Indios deckten. In einem langwierigen Prozess und mit viel Durchhaltewillen versuchten die Jesuiten, bei den alltäglichen Bedürfnissen der Indios einzusetzen. Sie verstanden sich darum zuerst als Zivilisatoren, erst dann als Katecheten, die sich mit Geschenken von metallenen Werkzeugen einen Zugang zur fremden Bevölkerung zu schaffen versuchten. Downes führt einige Zeugnisse dafür an, dass die Jesuiten die Indios zuerst nach europäischen Wertmaßstäben beurteilten, sich ihre Sichtweise aber schrittweise aneigneten und deren medizinischen Kenntnisse sowie teilweise die Funktion von Schamanen übernahmen. Die Taufe hatte dabei nicht die Funktion eines Initiationsakzesss, sondern eines Heilmittels. Dass es zu keiner Heranbildung eigenständiger, gebildeter Indios kam, führt Downes auf die Ausweisung der Jesuiten 1767 zurück, was den realitätsbezogenen und soliden Zivilisationsprozess abgebrochen hat. Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt Schmid in seiner sorgfältigen und aufschlussreichen Erläuterung der lateinamerikanischen Kulturgeschichte. In einer ersten Epoche dominierte eine liturgisch-römische bzw. kulturell-spanische Orientierung, bei der aber kein qualitatives Gefälle von Spanien zur Mission festzustellen ist. In einer zweiten Periode kam es v.a. unter Einfluss der Jesuiten in den Reduktionen zu einem eigenen lateinamerikanischen Barock, zu dessen Wesen die kreative Integration indigener Elemente gehörte. Dies fand nicht nur in einer eigenen Marienfrömmigkeit mit Zentrum in Guadalupe, wo Maria einem Indio erschienen war, ihren Niederschlag, sondern auch in einem eigenen Musikstil mit einem besonderen Verhältnis von Solo- und Tutti passages bei Singstimmen. Es handelte sich dabei v.a. um außerliturgische geistliche Musik, abgeleitet vom katechetischen Unterricht, der im Vor- und Nachsprechen von Glaubenswahrheiten bestand. Die Aufhebung der Gesellschaft Jesu bezeichnet Schmid als Katastrophe für die kreative Entwicklung lateinamerikanisch-katholischer Kultur, die fortan einem Eurozentrismus weichen musste. Die musikalischen und architektonischen Leistungen im barocken Lateinamerika hält Schmid für die einzigen originellen Vertreter der iberischen Barockzeit – was den interessierten, aber nicht spezialisierten Spanienreisenden auf Anhieb nicht ganz zu überzeugen vermag.

Einen wichtigen Kontrapunkt setzt Aymoré mit dem Nachweis astronomischer, kartographischer und ethnographischer Leistungen zentraleuropäischer Jesuiten in Brasilien. Hervorragende europäische Wissenschaftler vermittelten dort ihre Kenntnisse und überbrachten Europa ihre Beobachtungen aus der Neuen Welt. Sie zeichneten sich aber als treue Helfershelfer der portugiesischen Krone aus – auch bei den sog. Rettungsaktionen, wo der Missionssprache unkundige Indios als „Wilde“ eingestuft wurden und die „Befreiung“ aus ihrer eigenen Kultur durch Portugal mit Fronddienst bezahlen mussten.

Monostori greift mit den Lebensbedingungen von Jesuitenmissionaren das wichtige Thema außereuropäischer Ökonomie auf, schon rein darum, weil Pater La Valettes Handelstätigkeit auf Martinique letztlich in die Ausweisung der Jesuiten aus Frankreich mündete. Monostoris Darstellung greift aber zu kurz. Das komplexe Thema jesuitischer Güterverwaltung vermag er nicht darzustellen. Es wird auch nicht ganz klar, worin nun die substantiellen Unterschiede in der wirtschaftlichen Situation zwischen europäischen und ausser-europäischen Niederlassungen genau bestanden. Das Problem, dass Dotationsgüter zum Lebensunterhalt nicht ausreichen, ist so alt wie das Stiftungswesen selbst und war für die europäischen Kollegien der Alten Gesellschaft ein Dauerbrenner. Zudem fällt die Beschreibung der spezifischen Verhältnisse auf der Insel Martinique etwas knapp aus.

Was an dieser Stelle auch zu bemängeln ist, ist das über weite Strecken fehlerhafte Deutsch bei fremdsprachigen Autoren – das ist nicht ihnen anzulasten, sondern dem Lektorat.

Der Wahrnehmung jesuitischer Missionen in Europa vor und nach der Aufhebung des Ordens widmeten sich die Beiträge von Galaxis Borja González, Quito, über Jesuitenautoren und Amerikaschriften im Alten Reich, Uwe Glusenkamp, Mainz, mit dem Reisebericht eines zentraleuropäischen Jesuiten aus dem ausgehenden 18. Jh. und Christine Vogel, Mainz, über die Jesuitenmissionen in der Publizistik im Vorfeld der Ordensaufhebung.

Gemäß Borja hatten die ersten Überseemissionen erbaulichen und legitimatorischen Charakter. Es ging auch darum, Nachwuchs für die Missionen anzuwerben. Mit der mehrfachen Herausgabe des „Neuen Welt Botts“ im zweiten Drittel des 18. Jhs. wurde aber auch eine kulturell interessierte, handelspolitisch und wissenschaftlich motivierte Leserschaft angesprochen. Für eine völlige Neuausrichtung sorgten in der zweiten Jh.hälfte der kontinuierliche Machtverlust der Gesellschaft Jesu und die amerikanische Revolution. Dabei

wurde die Theorie von der fortschreitenden Degeneration Amerikas vertreten und mit dem Vorwurf verbunden, die indigene Bevölkerung wäre durch die jesuitischen Missionen in ihrer Entwicklungsfähigkeit stark behindert worden. Es waren nun v. a. Ex-Jesuiten, die darauf reagierten. Gebürtige Lateinamerikaner verteidigten die Eigenständigkeit ihrer Kultur; Europäer versuchten den zivilisatorischen Beitrag des Ordens zu belegen. Dabei sparten die ehemaligen Ordensleute auch nicht mit Kritik an den Kolonialmächten, die ja der Gesellschaft Jesu den Todesstoß versetzt hatten. Damit spielten sie den revolutionären Kräften in die Hände und lieferten geradezu das geistige Rüstzeug für die Unabhängigkeitsbewegung. Hier zeigt sich, dass sich (Ex-)Jesuiten in ihren Argumentationen aufklärerischen Gedankenguts bedienten. Das weist auch Jaroslav Šotola in seiner Darstellung der Debatte über den Jesuitenorden in Deutschland nach 1773 nach. So sahen sich die Verteidiger des Ordens vor einer größeren Herausforderung als die Gegner. Sie mussten, ohne die Gültigkeit des päpstlichen Aufhebungsbriefes in Abrede zu stellen, die Ungerechtigkeit des Vorgehens gegen die Jesuiten plausibel machen. Ihnen gelang es, auf dem Niveau der damals modernen Rechtswissenschaften zu argumentieren. Die Gegner hingegen zeigten sich wenig innovativ, wiederholten Vorwürfe aus dem 17. Jh. oder operierten mit obskuren Verschwörungstheorien. Hier wird eine Thematik angeschnitten, der in der bisherigen Forschung noch wenig Berücksichtigung fand: die katholische Aufklärung. Viele Jesuiten machten sie sich zu eigen und verbanden mit ihr auch nach der Aufhebung das Erbe von Ignatius von Loyola. Rolf Decot vermag dies am Schweizer Konvertiten und Ex-Jesuiten Nikolaus Joseph Albert von Diessbach zu exemplifizieren: Wie dieser als Kenner der damaligen Zeitströmungen jesuitisches und katholisches Gedankengut weiterführte und das geistige Rüstzeug für Clemens Maria Hofbauer und eine ultramontan ausgerichtete Reform der katholischen Kirche in Österreich lieferte.

Zürich

Paul Oberholzer

Isenmann, Moritz: Die Verwaltung der päpstlichen Staatsschuld in der Frühen Neuzeit. Sekretariat, Computisterie und Depositerie der Monti vom 16. bis zum ausgehenden 18. Jahrhundert. – Stuttgart: Franz Steiner 2005. 184 S. (Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Beiheft 179), kt € 36,00 ISBN: 978-3-515-08523-6

„Der Schuldenberg der Monti, den die Apostolische Kammer hat, ist dermaßen groß, dass ihre eigenen Minister nicht wissen, wie sie ihn beziffern sollen. Währenddessen vergrößern ihn die Regierenden unter dem einen oder anderen Vorwand Tag für Tag, aber je größer sie ihn machen, umso mehr bemühen sie sich, ihn zu verbergen, damit nicht die Belastungen der Apostolischen Kammer ans Licht kommen [...]“¹ So berichtete der venezianische Gesandte am Hof Clemens' X. im Jahr 1676 an seine Heimatstadt. Damit benannte er ein für das frühneuzeitliche Papsttum wesentliches Problem: Seine Ausgaben waren bei weitem höher als seine Einnahmen, sein Kreditbedarf enorm; dies lässt sich noch heute angesichts römischer Bauten und Kunstwerke erahnen.

Für die Erforschung der Geschichte von Papsttum und Kirchenstaat in der Frühen Neuzeit ist das Verständnis finanztechnischer Mechanismen essentiell. Umso mehr verwundern die Forschungslücken in diesem Bereich; finanzhistorische Themen scheinen unpopulär, ihnen haftet der Ruf der staubtrockenen Materie im Kreuzungsbereich von Mathematik und Wirtschaftswissenschaften an, derer sich kaum jemand freiwillig annimmt. Im deutschen Sprachraum hat Wolfgang Reinhard hier seit rund 30 Jahren Pionierarbeit geleistet und in wegweisenden Beiträgen zum einen die Relevanz solcher Forschungen demonstriert und zum anderen ihren schlechten Ruf zumindest relativiert. Zu seinen Arbeiten gesellen sich v. a. Arbeiten italienischer Forscher. Dieses Fundament ermöglicht es, finanzhistorische Fragen in den größeren Kontext von Kurie und päpstlicher Politik einzuordnen und so mit Leben zu füllen.²

An dieser Stelle nun ist die Studie eines Schülers von Wolfgang Reinhard zu besprechen, der die Arbeit seines Lehrers fortgeführt hat. Moritz Isenmann ist in seiner bereits enthusiastisch gelobten³ Freiburger Magisterarbeit daran gegangen, das System der Verwaltung der päpstlichen „Staatsanleihen“ zu untersuchen. Das Prinzip dieser „Monti“ ist relativ einfach: In der Höhe der benötigten Geldsumme wurde ein Monte errichtet, der in einzelne Teile („Luoghi“) aufgeteilt wurde. Die Luoghi wiederum wurden verkauft und ihren

Käufern eine bestimmte Verzinsung zugesichert. Das Funktionieren der päpstlichen öffentlichen Anleihen basierte also hauptsächlich auf dem Vertrauen der Geldgeber in die zuverlässige Auszahlung der Zinsen. Die Verwaltung dieses Systems war dreigeteilt, nämlich in Sekretariat, Computisterie und Depositerie der Monti; vereinfacht ausgedrückt in universale Verwaltung, Buchhaltung und Zahlstelle.

Entsprechend dieser Dreiteilung geht der Vf. nach einer kurzen allgemeinen Einleitung vor und beschreibt die Funktionen und die Entwicklung dieser Abteilungen. Dabei stehen ihm v. a. Akten aus dem Archivio di Stato di Roma zur Verfügung; die Verwendung dieses Archivmaterials beschränkt sich aber dankenswerterweise nicht auf beiläufige Erwähnungen oder Kurzzitate: Vielmehr bietet I. ausführliche Quellenzitate in den Fußnoten und einen Dokumentenanhang mit verschiedenen Rechtstexten zu seiner Thematik. Auf diese Weise wird seine Arbeit zu einer guten Basis für weiterführende Forschungen, nicht nur zur Papstfinanz.

Vier Gesichtspunkte handelt der Vf. jeweils für Sekretariat, Computisterie und Depositerie der Monti ab: Aufgaben und Funktionen, Missbräuche und Vergehen, institutionelle Veränderungen, das Personal. Es verwundert kaum, dass dies für das Sekretariat am ausführlichsten gelingt, weil zu dieser umfassendsten und wichtigsten der drei Institutionen das Archivmaterial am reichlichsten vorhanden ist. Doch auch für die anderen beiden Bereiche bietet der Vf. erstmals wichtige Einsichten in die Arbeitsweise der päpstlichen Kreditverwalter. I.s Verdienst ist es dabei, nüchtern beschreibend die Quellen aufzuarbeiten ohne in Bereiche abzudriften, die vielleicht verlockend zu behandeln, aber der Fragestellung fremd wären. So gelingt es ihm unter Verwendung von Gedanken Max Webers überzeugend, die allmähliche Bürokratisierung dieses Teils der päpstlichen Finanzverwaltung darzustellen.

Im Verlauf der Arbeit werden des öfteren Gutachten zur Tätigkeit von Sekretariat, Computisterie und Depositerie der Monti genannt. Anhand dieser Dokumente kann I. aufzeigen, dass die kurialen Kreditverwalter nicht nur stumpf ausführend tätig waren, sondern auch ihre Tätigkeit reflektierten und Vorschläge für eine effizientere Gestaltung ihrer Arbeit unterbreiteten. Leider bleibt in den meisten Fällen der Kontext dieser Dokumente unklar, vermutlich geben die Quellen dazu nicht genügend Anhaltspunkte; doch wird an diesen Stellen besonders deutlich, dass I.s Arbeit meist nur ein Quellenreferat bietet und kaum weitere Kontextualisierung. Ob dies mit einer breiteren Quellenbasis zu beheben gewesen wäre, muss dahingestellt bleiben; fest steht jedoch, dass sich der Vf. einzig auf die Überlieferung des Archivio di Stato di Roma bezieht, die zwar viel, aber nicht alles Material zu seinem Thema enthält. Eine Stichprobe im Vatikanischen Geheimarchiv ergab, dass auch dort möglicherweise interessante Bestände zu den Monti liegen⁴.

Bei seiner strengen Beschränkung auf eine Beschreibung der Quelleninhalte unterlässt es der Vf. allerdings, eine Auswertung bzw. Einordnung seiner Ergebnisse vorzunehmen: Die Frage, welche Stellung denn die Monti-Verwaltung im Gefüge der Kurie hatte, wird nicht gestellt, das Verhältnis zur Camera Apostolica als päpstlicher Finanzbehörde wird nur an einigen Stellen angerissen. Auch das konstatierte Ergebnis, die Bürokratisierung der Monti-Verwaltung, bleibt isoliert stehen; doch könnte eine vergleichbare Entwicklung vermutlich auch in anderen Bereichen der Kurie beobachtet werden. Ebenso könnte man fragen, ob sich das System der Monti nicht im 18. Jh. bereits überlebt hatte, als mit der Abschaffung der Ämterkäuferlichkeit die Camera Apostolica immer größere Summen dort hineinstecken musste, oder auch, wie Außenstehende das System der Monti wahrnahmen.

Die streckenweise etwas hölzerne Sprache des Vf.s verlangt dem Leser aufmerksame Geduld ab; etliche orthographische und grammatikalische Fehler sind zwar nicht gravierend, aber lästig. Fragwürdig scheint dagegen das Literaturverzeichnis der Arbeit, das nicht die gesamte in den Anmerkungen zitierte Literatur enthält; Auswahlkriterien sind nicht erkennbar. Für den Leser wären zudem ein Register zur Erschließung des Bdes und (als kleiner Luxus) eine tabellarische Chronologie zur Orientierung darin hilfreich gewesen.

Die aufgeführten Kritikpunkte wollen nicht unberücksichtigt lassen, dass es sich um eine Magisterarbeit handelt, der ein wesentlich engerer Rahmen hinsichtlich ihres Blickfeldes und ihrer Länge gesetzt ist als einer Diss. Daher dürfte es rühren, dass eine Einordnung in größere Zusammenhänge fehlt. Ob nicht allgemein die Form des Aufsatzes die angemessenere Möglichkeit darstellt, herausragende Examensarbeiten einer wissenschaftlichen Öffentlichkeit zugänglich zu machen? Zugegeben: Bei einer Publikation in Aufsatzform wäre

¹ Relazione di Pietro Mocenigo, Ambasciatore ordinario a Clemente X, 1676, in: Nicolo Barozzi / Guglielmo Berchet (edd.), Relazioni degli Stati Europei lette al Senato dagli Ambasciatori Veneti nel secolo decimosettesimo, Serie III: Italia, Vol. 1: Relazioni di Roma, Venezia 1877, S. 379.

² Jüngst zeigte Arne Karsten, Bernini. Der Schöpfer des barocken Rom. Leben und Werk, München 2006, dass eine Kontextualisierung kunsthistorischer Fragen nicht auf die finanztechnische Seite verzichten kann und dass gerade dadurch diese Seite Relevanz und Lebendigkeit gewinnt.

³ Vgl. die Rezension von Maximilian Lanzinner, in: HZ 283 (2006), S. 202–204.

⁴ Archivio Segreto Vaticano, Camera Apostolica, Tesoriere generale, Nr. 236–240. Der von Isenmann (S. 75–81) behandelte Domenico Calzamilgia zum Beispiel hat am 31. April 1748 einen „Index generalis omnium librorum, Broliardorum, quietantium, statuum, iustificationum“ eingereicht (vgl. ASV, Indice 1122). ASV, Indice 1112 verzeichnet umfangreiche Bestände der Camera Apostolica, die in das Archivio di Stato di Roma gelangten. Vgl. dazu auch Gaetano RAMACCIOTTI, Gli archivi della reverenda Camera Apostolica, Rom 1961.

die so wertvolle Veröffentlichung der Quellen, die I. in Fußnoten und im Anhang vornimmt, wohl unterblieben.

Die Arbeit von Moritz Isenmann ist trotz der genannten Kritik zweifellos ein wichtiges Element in der Erforschung der Strukturen der frühneuzeitlichen Kurie, denn mit ihr wird ein Bereich des päpstlichen Finanzwesens erstmals mit modernen historischen Methoden dargestellt. Die reichlich in den Anmerkungen und im Anhang wiedergegebenen Quellen heben den Wert der Studie deutlich. An sie können sich nun weitere Untersuchungen anschließen, nicht nur zum päpstlichen Finanz- und Kreditwesen, sondern auch zur Struktur der Kurie und ihrem aus vielen Institutionen bestehenden Gefüge. In I.s Arbeit ist das 18. Jh. von großer Bedeutung; v.a. in dieser Zeit gibt es noch viel zu tun.

Münster

Bernward Schmidt

Mörke, Olaf: Die Reformation. Voraussetzungen und Durchsetzung. – München: R. Oldenbourg 2005. 174 S. (Enzyklopädie Deutscher Geschichte, 74), brosch. € 19,80 ISBN: 3-486-55026-8

Gemäß dem Konzept der Reihe ist der Bd dreigeteilt: Einem darstellenden enzyklopädischen Überblick (I.) folgt das Kap. Grundprobleme und Tendenzen der Forschung (II.). Dem schließen sich bibliographische Hinweise zu Quellen und Literatur (III.) an. Die räumliche Einschränkung auf das deutsche und Schweizer Gebiet wird durch den Hinweis auf einen einheitlichen, sich seit dem 15. Jh. verdichtenden politisch-institutionellen Kommunikationsraum begründet (2). Jede zeitliche chronologische Festlegung wird als „heuristisches Konstrukt“ (2) bestimmt, das freilich je eigene Forschungsperspektiven impliziert, die eher nach kurz- oder langfristig wirksamen Faktoren fragen können. Mit der Intensität des komplexen religiösen, politischen und sozialen Ringens um die normativen Grundlagen des gesellschaftlichen Handelns zwischen 1517 und 1555 wird mit doch noch immer guten Gründen die zeitliche Abgrenzung begründet; gelte es doch, sich zunächst mit der „spektakulären Ereigniskette“ Reformation erst einmal vertraut zu machen, um dann eine zeitliche Einordnung vorzunehmen.

Die komplexe Verflechtung von Theologie, Politik und Gesellschaft 1517–1555 bestimmt auch die Perspektive des in vier zeitliche Abschnitte (1517–1525, –1530, –1548, –1555) unterteilten ereignisgeschichtlichen Überblicks (I.). Dass Luther seine 95 Ablassthesen am 31. Oktober 1517 an den Mainzer Erzbischof gesendet habe, vermischt die umstrittene Thesenanschlagsthese Melanchthons für dieses Datum mit der sicher bezeugten Thesenversendung, für die ein genauer Termin jedoch nicht feststeht (7). Die Rechtfertigungslehre habe Luther in seiner Römervorlesung 1515/16 entwickelt (7). Seit Ernst Bizers Studie „Fides ex auditu“ bietet sich aber eine andere Deutungsperspektive an, nach welcher der Durchbruch zu der für ihn entscheidenden Heilsgewissheit erst 1518 erfolgt ist, so dass seine Theorie der Rechtfertigung mithin auch in ihren gesellschaftlichen Konsequenzen vom Vf. zu einsichtig dargestellt wird. Ob bereits die sola-Theologie Luthers in der Römervorlesung notwendig die hierarchisch-sakramentale Kirchenverfassung in Frage gestellt habe (8), sei dahingestellt. Auf S. 10 hätte die römische Bannbulle von 1521 explizit Erwähnung finden können. Zu Recht betont Mörke, dass sich seit 1520 gerade durch Luthers Flugschriften dessen theologische Erkenntnisse immer mehr konsequenzreich im politischen und sozialen Raum entfaltet haben; Luther selbst entwickelte seine Zwei-Reiche-Lehre. Im Gegensatz zu Luther war Zwinglis theologische Reformposition von Beginn an direkter auf den sozialen und politischen Bereich hin fokussiert, verpflichtete er doch die weltliche Obrigkeit als christliche sehr viel stärker, für die Realisierung der Gebote Gottes zu sorgen und so einen expliziten Erziehungsauftrag wahrzunehmen. Die Gemeinde war ihm dabei „Zentralelement eines politisch-sozialen Kosmos, dessen Merkmal die Symbiose von Heilsgemeinschaft und politisch-sozialem System war“ (18); freilich sei die Gemeindekirche in Zürich bald durch die theokratisch regierende Stadtoberkeit erschüttert und weitgehend ersetzt worden. Hingegen sahen die sog. „radikalen Reformatoren“ die Verwirklichungsmöglichkeiten ihrer Theologie im politisch-sozialen Kontext grundlegend anders und entschieden sich deshalb meist für Rückzug, teilweise aber auch für revolutionäre Umgestaltung der Welt (Täufertum, Karlstadt, Müntzer). Der mittelfristige Erfolg des jeweiligen reformatorischen Konzepts hing nun aber entscheidend von seiner Vernetzungs- und Durchsetzungsfähigkeit im politisch-sozialen Kontext ab (22); so sei Müntzers eschatologisch-revolutionäres Programm eben nicht gesellschaftlich integrationsfähig gewesen, während Luthers Entkopplung des Heils von der gesellschaftlichen Ordnung de facto den Fürsten Raum ließ. Die reformatorische Theologie traf dabei, so M., auf ein Umfeld im Wandel, aber auch auf eine zukunfts offene Lage 1519/20, in der sie als Katalysator wirkte. Die Rezeption in Niederadel und Ritterschaft, in den Städten, bei den Bauern und schließlich bei den Territorialherren verlief so in einem breiten sozialen Spektrum, aber je unterschiedlich, indem sie auf ganz verschiedene Interessenkonstellationen traf. In den Jahren zwischen 1525 und 1530 wirkte v.a. der Bauernkrieg als Katalysator einer stärkeren Konfrontation der Glaubensrichtungen, zugleich aber auch einer sich intensivierenden Institutionalisierung (Visitationen, Superintendenzen, Landesherr als Notbischof,

Katechismen). Das Jahr 1525 habe v.a. die Niederschlagung all derer durch die Obrigkeiten bedeutet, die „das Evangelium zur Grundlage eines Politik- und Gesellschaftsverständnisses machten“, das aus der Sicht der Herrschenden die Ordnung in Frage stellte (Ritter, Bauern, Täufer) (38). Der kaiserliche Druck auf dem Speyrer Reichstag 1529 habe zu einer weiteren Politisierung (und später Militarisierung) der Reformation geführt (42 f.). Mit der Gründung des Schmalkaldischen Bundes (Zürichs Einfluss auf das Reich war stark zurückgegangen) 1531 wurde ein reichsständisches Widerstandsrecht postuliert, da die Fürsten selbst wieder als Obrigkeiten der Wahrheit nachleben müssten (vgl. auch 62), – ein Recht, das Untertanen sonst verweigert wurde. Die Königswahl Ferdinands hatte allgemein die fürstliche Opposition gegen eine als drohend empfundene Habsburger Übermacht gestärkt, bis Bayern nach der Rückkehr Ulrichs von Württemberg 1534 sich wieder dem Kaiser annähern musste. Im Gegensatz zu den Schmalkaldenern waren die katholischen Stände freilich nur durch gemeinsame konfessionelle, nicht jedoch durch einheitlich reichspolitische Interessen miteinander verbunden, was eine „strukturelle Schwäche“ bedeutet habe (51). Gemeinsam handelte man hingegen gegen das durch endogene und exogene Faktoren bedingte täuferische Stadtreform in Münster, da hier die grundlegende politisch-soziale Ordnung bedroht schien (51–53). Karl V. habe am Ziel der Einheitskirche festhalten müssen, da die Idee seines universellen Kaisertums theologisch begründet gewesen sei (55). Nach dem Schmalkaldischen Krieg scheiterten seine umfassenden Reichsbundpläne jedoch völlig (58 f.). Das Augsburger Interim von 1548 hingegen habe die konfessionellen Abgrenzungen im Reich vielmehr noch befördert. Im Gegensatz zu Karl sei Ferdinand in eine durch die Reichsstände geprägte Politik eingebunden gewesen, die „auf eine dauerhafte Entkopplung von Glaubens- und Reichseinheit“ zielte (63); mit der Übergabe der Reichsgeschäfte an ihn wurde so der Augsburger Religionsfriede von 1555 ermöglicht. Im Prozess der Reformation hätte so nur zu Beginn das Handlungsfeld Theologie und Glaube dominiert: Der Charakter der Theologie als Leitwissenschaft habe dann aber immer stärker ein Übergreifen in die politische und gesellschaftliche Sphäre bewirkt. Gerade der Umstand, dass sich nur Modelle einer obrigkeitlichen Mitverantwortung für das Heil der Untertanen durchsetzten, führte letztlich zu einer Auflösung des Junktims von Reichs- und Glaubenseinheit.

Zu den Grundproblemen und Tendenzen der Forschung nimmt der Vf. wie folgt (II.) Stellung: Im reformatorischen Geschehen kulminierten langfristige spätmittelalterliche Entwicklungen mit unmittelbar reformatorischen Anstößen, was die Frage nach dem Proprium der Reformation aufgeworfen habe. Sowohl die Reformationsgeschichtsschreibung im Gefolge L. v. Ranks, die ultramontan-apologetische Tradition im Sinne J. Janssens und die marxistische Historiographie im Anschluss an F. Engels Bauernkriegsstudie haben dabei den epochalen Umbruch unter je anderen Vorzeichen betont. Mit J. Lortz und H. Jedin betone man aber inzwischen stärker die Zusammenhänge zu vorreformatorischen Reformbewegungen, ganz allgemein würden heute längerfristig wirksame humanistische und frömmigkeitsgeschichtliche Traditionslinien betont, so dass J. Engel und E. W. Zeeden von einer Einheit von Spätmittelalter und Reformation sprechen konnten; E. Troeltsch habe Luthertum und Calvinismus gar noch dem Mittelalter zugeordnet. Die Persistenz mittelalterlicher Organisationsformen bis zum Aufklärungsjahrhundert wurde dann v.a. vom Alteuropakonzept D. Gehrards weiterentwickelt. Die früh durch M. Webers Rationalisierungs- und Säkularisierungskonzept grundlegende Modernisierungsperspektive wurde hingegen erst in den Konfessionalisierungstheoremen seit etwa 1980 dominant. Seither habe sich de facto das Frühneuzeitkonzept mit der Betonung der modernisierenden Wirkungen der Reformation gegen das Alteuropa- bzw. Kontinuitätskonzept durchgesetzt. Mit H. Schilling plädiert M. schließlich dafür, die Reformation in makrohistorischer Analyse in einen langfristigen strukturellen Wandlungsprozess einzuordnen, die darin freilich eine herausgehobene, da den Wandel als Katalysator deutlich beschleunigende, Rolle einnimmt (82 f.). Diesen beschleunigenden Wandel habe B. Hamm seit 1992 mehrmals als „normative Zentrierung“ divergenter Reformlinien bestimmt, der durch die Rückbesinnung auf die Norm der Hl. Schrift einen Systembruch mit sich geführt habe. Die konkrete Operationalisierbarkeit von Hammes Ansatz habe P. Blickle an der städtischen Reformationsbewegung aufgezeigt.

Seit etwa 1970 habe sich der Zusammenhang zwischen Reformation und gesellschaftlich-politischer Ordnung als weiterer Schwerpunkt der Forschung herauskristallisiert. Frühe Ansätze hierzu waren das marxistische Konzept der frühbürgerlichen Revolution und G. Franz' These vom Bauernkrieg als Überlebenskampf der dörflichen Autonomie gegen den vordringenden Territorialstaat. Besonders anregend wirkte aber B. Moellers Konzept der Stadtreformation seit 1962, das das sakralgenossenschaftliche Selbstverständnis der spätmittelalterlichen Stadt betonte und damit das Selbstverständnis der städtischen Laien als eigenständig handelnde Subjekte und die Stadt als Sozialform in den Brennpunkt der Aufmerksamkeit stellte. Auch wenn diese Konzeption teilweise als zu statisch kritisiert wurde, bot sie doch genügend Integrationskraft für Differenzierungen und weiterführende Fragestellungen, wie etwa die nach dem Scheitern bestimmter städtischer Reformationsversuche. Die Erforschung der Reformation im ländlichen Raum hingegen wird konzeptuell dominiert von P. Blickles Kommunalismusmodell, nach dem die Reformation auch ein dörfliches Ereignis war, in dem kommunale politische Vorstellungen mit biblischen Begründungen („göttliches Recht“) verwoben waren. Danach sei es zu Gemeindereformationen nur da gekommen, wo Traditionen einer ausgeprägten kommunalen Selbstverwaltung vorhanden waren, die mit geringen gemeindlichen Einflussmöglichkeiten in Kirchensachen kontrastierten. Sozialgeschichtliche Fragestellungen werden auch in der Täuferforschung als ent-

scheidende Forschungstendenz behauptet; bezüglich des Adels der Zusammenhang von frühneuzeitlicher Adelskrise und Territorialisierung diskutiert. Entgegen der alten borussischen Geschichtsschreibung hat G. Schmidt „die normative Integrationskraft“ des Reichs „als komplementärer Reichsstat“ auch für das 16. Jh. betont; eine weitere Forschungstendenz wird in der Sichtung der Bedeutung symbolischer Handlungen und Zeichen für die Konstitution der politischen und sozialen Ordnung ausgemacht.

Die Fragen nach Frömmigkeit, laikaler Kleruskritik und Reformbewegungen verweisen hingegen auf Kontinuitäten der Reformation zum Spätmittelalter, auch wenn maßgebende französische Mentalitätshistoriker (P. Chaunu, J. Delumeau) insofern von einem Bruch ausgehen, als im 16. Jh. eine durchgreifende Verchristlichung der vorher noch heidnisch-magischen denkenden Bevölkerung mit Hilfe der Obrigkeit eingesetzt habe. Hiergegen hat P. Blickle gerade von der Christianisierung der Gesellschaft im Spätmittelalter gesprochen und hat R. W. Scribner betont, auch die laikale Glaubenspraxis im Protestantismus sei noch lange von Ritual und Magie durchdrungen gewesen. Protestantische Kirchenhistoriker betonten das Neue, das Luther gebracht habe: B. Moeller konstatierte die Kirchenfrömmigkeit des Spätmittelalters; gerade dem gegenüber sei – so auch H. A. Obermann und B. Hamm – Luthers Theologie unanlehnbar und systemsprengend gewesen. Diese Sicht wurde durch das eher sozialgeschichtlich-antiklerikalische Konzept H. J. Goertz' in Frage gestellt, das den reformatorischen Impetus in eine langfristig wirkende und weit verbreitete laikale Kleruskritik einbettete. Freilich, so der Vf. zu Recht, sind die Ansätze Moellers und Goertz' bei aller Differenz im Detail nicht inkompatibel, wenn man auf monokausale Erklärungsmuster verzichtet (124 f.). Die Verschränkung von theologischem Anliegen und politisch-sozialem Handeln, aber auch von langfristiger Entwicklung der Frömmigkeit (N. Schnitzler) und Katalysatorfunktion (S. Michalski) der Reformation wurde in den letzten Jahren v.a. auch an dem symbolisch hoch aufgeladenen Phänomen des Bildersturms diskutiert. Die Bedeutung der Buch- und Flugschriftprodukte für den Kommunikationsvorgang war lange bekannt; diese nahm quantitativ in den 20er Jahren sprunghaft zu; deutlich dominierte hier Luther als Autor, während das komplexe Thema der Rechtfertigungslehre durchaus ein weit verbreiteter inhaltlicher Gegenstand in den Flugschriften war. Da die Mehrheit der Bevölkerung leseunkundig war, wird der Umfang der Rezipientenkreise noch immer kontrovers diskutiert, während inzwischen auch die Visualisierungsstrategien auf den Flugblättern genauer untersucht wurden.

Überzeugend kann der Vf. die Notwendigkeit und Fruchtbarkeit eines Ansatzes nachweisen, der theologische mit politischen und sozialen Entwicklungen in Wechselwirkung sieht. Natürlich hätte man sich gerade in kirchen- und theologiegeschichtlicher Hinsicht eine noch breitere und differenziertere Darstellung gewünscht; auch impliziert die Beschränkung auf das Reichsgebiet eine eher protestantische als katholische konfessionelle Perspektive auf die Epoche. Innerkatholisch waren die Kommunikationszusammenhänge nach Rom, Italien und Spanien eben auch im frühen 16. Jh. von ungebrochener Intensität. Dazu sind ältere Kontroversen der Forschung, etwa über die Kaiser-Konzeption Karls V., im Vergleich zu dem OGG-Band von Heinrich Lutz kaum mehr berücksichtigt. Schließlich hätte eine Begriffsgeschichte des Reformationsbegriffes noch wichtige Aspekte gebracht. Doch war andererseits der Platz dem Reihensystem gemäß beschränkt; die Beschränkung hat überdies eine einheitliche, überzeugende und integrative Grundkonzeption des Stoffes auf hohem Niveau ermöglicht, die profund in die wichtigsten Themen der Diskussion der letzten Jahre einführt.

Münster

Klaus Unterburger

Katholizismus und Judentum. Gemeinsamkeiten und Verwerfungen vom 16. bis zum 20. Jahrhundert, hg. v. Florian Schuller / Giuseppe Veltri / Hubert Wolf. – Regensburg: Friedrich Pustet 2005. 310 S. (Themen d. Kath. Akademie i. Bayern), pb € 26,90 ISBN: 3-7919-1955-6

Die Kirchengeschichte ist ein relativer „Spätling“ unter den theologischen Disziplinen, die sich im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils ausdrücklich und beharrlich mit Aspekten der Beziehung der Kirche zum jüdischen Volk und Judentum in Analyse und Würdigung auseinandersetzen. Kann man für die Exegese, die Fundamentalthologie, die Dogmatik (im Dialog mit der Religionsphilosophie), die Religionspädagogik oder erstaunlich intensiv für die Liturgiewissenschaft vielfache Stimmen der Thematisierung christlich-jüdischer Beziehung im letzten Vierteljahrhundert konstatieren, so sind die Wortmeldungen von Repräsentant/innen der Kirchengeschichte zu dieser Agenda lange Zeit eher die Ausnahme geblieben. Gewiss hat die katholische Zeitgeschichtsforschung die Jahre des Nationalsozialismus und die Haltung und das Verhalten der Kirche, Päpste und Bischöfe dazu oft thematisiert und darin auch das Schicksal der verfolgten Juden miteinbezogen. Aber man hat doch lange Zeit die Rekonstruktion der weiteren Geschichte zwischen Christenheit und Judenheit der allgemeinen oder regionalen Geschichtswissenschaft und Judaistik oder auch der engagierten Kul-

turwissenschaft und Journalistik überlassen. Judentum und Juden bzw. die kirchlich-jüdische Beziehung blieben weithin außerhalb des Blickkreises katholischer Kirchengeschichte. Es haben „externe“, oft kritische und polemische Darstellungen das Bild der Beziehung der katholischen Kirche zu Judentum und Juden bestimmt. Nun aber ist ein Wandel in Gang. Der vorliegende Sammelband – erwachsen aus einer Münchener Akademietagung – ist ein Beleg dieses Wandels hin zur beharrlicheren Thematisierung der kirchlich-jüdischen Beziehung innerhalb der Kirchengeschichte. Dabei versteht sich von selbst, dass diese Thematisierung interdisziplinär, d. h. unter Beteiligung der Geschichtswissenschaft, Judaistik oder jüdischen Historiographie geschieht. Und wie ein roter Faden wirkt – wie der Untertitel „Gemeinsamkeiten und Verwerfungen“ andeutet – die Absicht der Hg., ein ausschließlich negativ besetztes Bild von dieser Beziehung zu differenzieren bzw. korrigieren.

In einer ersten Folge von Beiträgen wird der Zeitraum vom 16. bis zum 18. Jh. abgesprochen und zwar exemplarisch an Einzelpersönlichkeiten oder Grundkomponenten in Katholizismus und Christentum. Giuseppe Veltri macht in seinem Beitrag „... in einigen Glaubensartikeln neigt die jüdische Nation eher zur römischen Kirche“. Jüdische Gelehrte über Reformation und Gegenreformation“ (15–29) auf positive Elemente einer jüdischen Rezeption christlicher Ideen aufmerksam. Dabei bleibt die negative Gesamtwahrnehmung des Christentums durch Juden sehr wohl präsent, waren es doch besonders im zweiten Jahrtausend die Bedrohungen von christlicher Seite, welche eine ausdrückliche jüdische Wahrnehmung der christlichen Welt aufdrängten. Zwar erwies sich jüdischerseits eine anfängliche positive Einschätzung Luthers im Sinne der „Verheißung einer neuen Wende [...] als eine falsche Prophetie“ (19), aber der christliche Konfessionsstreit bot jüdischen Gelehrten wie Azaria de' Rossi (1514–1578), Leone Modena (1571–1648) oder Simone Luzzatto (1580–1663) Anlass und Anregung zum Nachdenken über die eigene Tradition. Dabei konnte die Verwendung christlicher Methoden für die Darstellung jüdischer Tradition wie bei de' Rossi ebenso ihren Platz haben wie eine Hinneigung zur protestantischen Zurückweisung etwa der Erbsünde bei Modena oder eine hervorragende Zusammenfassung der „grundlegenden Streitpunkte zwischen römischer Kirche und evangelischer Reformation“ bei Luzzatto, für den es bei Juden „als ausgemacht [gilt], dass die jüdische Nation in einigen Glaubensartikeln eher zur römischen [Kirche] als zu derjenigen [der Reformatoren] neigt“ (25). Der jüdische Hinblick auf christliche Reformation und Gegenreformation diene der „jüdischen Identitätsbefestigung“. Darin äußerte sich die eine der beiden Tendenzen im jüdischen Verhalten gegenüber der christlichen Umwelt: die Integration des Fremden. Die andere Tendenz der Abkapselung und Ignorierung betont Johann Maier in seinem Beitrag „Christliche Elemente in der jüdischen Kabbala?“ (30–45). Er folgt darin seiner bereits bei früheren Arbeiten gezeigten Neigung, „Möglichkeiten einer christlichen Einflussnahme auf das Judentum“ als „äußerst begrenzt“ (31) anzusetzen. Denn für die Kabbala als die im 12. Jh. entstehende jüdische Denkrichtung, welche das Problem der Verbindung mit dem absolut transzendenten Gott „im Sinne der neuplatonischen Emanationslehre“ (32) zu lösen versucht, sind die sprach- und kulturgeschichtlichen Voraussetzungen sehr spezifisch. Konvertiten auf beiden Seiten waren bei vereinzelter wechselseitiger Rezeptionselementen beteiligt, wozu etwa das Aufgreifen katholischer Vorstellungen „vom Seelenschicksal nach dem Tod“ durch „manche jüdische Autoren“ gehörte (40). An der im 18. Jh. größeren jüdischen „Bereitschaft zu Kontakten“ mit Christentum und Katholizismus (lange wirkte das Symbol „Edom“ für „Rom“ nach: 35–37) und an der „Neubewertung des Christentums als einer nicht götzendienerischen Religion“ waren die Kabbalisten kaum beteiligt. Wie ein Passstück dazu erscheint die Gestalt des christlichen Kabbalisten und Jesuiten Athanasius Kircher (1602–1680), den Wilhelm Schmidt-Biggemann in seinem Beitrag „Katholizismus und Kabbala. Athanasius Kircher SJ als Beispiel“ (46–72) vorstellt. Kirchers Weg führt von Fulda, wo er geboren wurde, nach Rom, wo er von 1633 bis 1680 am Jesuitenkolleg wirkte. In seinen kabbalistischen Studien findet sich die Überzeugung, dass die göttlichen Weisheiten jüdischer Kabbala „Hinweise auf die trinitarischen und christologischen Geheimnisse“ enthalten (56). Dahinter steht die für die Missionspolitik seines Ordens wichtige Überzeugung von einer Uroffenbarung für alle Menschen; diese Überzeugung konkretisierte sich bei Kircher in der historisch unhaltbaren These vom Ursprung der Kabbala bei Adam (63). Kirchers Behandlung der Kabbala war von amtlichkirchlichem Misstrauen begleitet, dem er sich durch eine Christianisierung theoretischer Gehalte der Kabbala entzog. Aber zum Zeitpunkt seines Todes war „die Auseinandersetzung mit der Kabbala im Katholizismus kein ernsthaftes Thema mehr“ (68).

Gianfranco Miletto falsifiziert in seinem Beitrag „Der Katechismus des Petrus Canisius und die *Ratio Studiorum* als Vorbild für das jüdische Erziehungssystem in der Gegenreformation“ (73–90) eine gängige Vorstellung, derzufolge die Lebensbedingungen der Juden in der italienischen Renaissance friedlich waren, um in der Gegenreformation durch eine völlige Trennung jüdischer Kultur von der christlichen Umwelt generell schlechter zu werden. Wie in der Gegenreformation die katholische Tradition den zeitgenössischen Veränderungen Rechnung trug, so haben jüdische Gelehrte und Rabbiner Italiens ihre Tradition den neuen Gegebenheiten anzupassen versucht. Zwei markante Versuche dieser Art behandelt Miletto: Der Privatlehrer und Arzt Abraham Jagel (1553–ca. 1623) hatte für sein religiöses Lehrbuch *Leqah tov*, „Eine gute Lehre“, den kleinen Katechismus des Petrus Canisius zur Vorlage genommen;

er folgt dem Vorbild nicht nur in der Anlage von Fragen und Antworten, sondern bietet parallel zur Erklärung des apostolischen Glaubensbekenntnisses bei Canisius eine Erklärung der 13 Glaubensartikel von Maimonides. Noch frappierender ist das Bildungsprojekt der wie Jagel aus Mantua stammenden David und Abraham Provenzali von 1564. Das Projekt wurde allerdings wegen fehlender Mittel nie realisiert und von Miletto in eine Reihe von weiteren Reformansätzen jüdischer Bildung im Italien des 15. und 16. Jhs. eingereiht. Das Projekt der Provenzalis und das Erziehungssystem der Jesuiten gemäß der *Ratio Studiorum* „ähnelt sich durch eine beständige und umfassende religiös-moralische Unterweisung“ (86). Dass Grenzgänger und Außenseiter an Gemeinsamem von Judentum und Katholizismus arbeiten, ist ein Befund des Beitrags von Gerold Necker: „Katholische Bildung und jüdische Identität. Die humanistische Tradition im Werk von Abraham Cohen de Herrera“ (91–101). Als einer der letzten Vertreter einer philosophischen Kabbala war Herrera (ca. 1570–1635) an der „Übereinstimmung zwischen der göttlichen Offenbarung, griechischer Philosophie und lateinischer Theologie“ interessiert, freilich zu einer Zeit, als der Höhepunkt katholischer Kabbalisten überschritten war. Michael Graetz verfolgt in seinem Beitrag „Bossuets Schrift ‚Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte‘ (1709) und deren Relevanz für das moderne Judentum“ (102–111) den Widerhall gallikanischer Tradition in der jüdischen Neuzeit. Der französische Bischof Jacques Bénigne Bossuet (1627–1704) war für jüdische Rezeption interessant, weil er Mose und sein Gesetzeswerk als in der Antike weit überlegenes System der Hebräer rühmte und so der Christentumskritik der Deisten, Philosophen und Staatstheoretiker seiner Zeit ein idealisiertes Bild des antiken Israel entgegensetzte. Jüdische Intellektuelle des 19. Jhs. sahen in Bossuet und dessen katholischen Nachfahren eine positive Gegenstimme zur Verletzung durch ein jüdenfeindliches Klima ihrer Zeit.

In das östliche Mitteleuropa führt Stefan Schreiners Beitrag „Zwischen Polemik und Verbrüderung. Katholiken und Juden im Polen des 17. und 18. Jahrhundert“ (112–139). Die oft zu hörende Rede vom traditionellen Antisemitismus in Polen weiß nichts davon, dass Polen und die polnisch-litauische Adelsrepublik jahrhundertlang das Asyl für Juden aus West- und Südeuropa schlechthin war. Als Zeugen dieser Wahrnehmung bzw. jüdischen Selbstschätzung nennt Schreiner Kardinal G. F. Commendoni (16. Jh.) oder R. Schelomo Lurja (ca. 1510–1573) bzw. den berühmten R. Mose Isserles; Abt G. B. Paccichelli aus Padua schrieb 1680 gar: „clarum regnum Polonorum est [...] paradisus Iudaeorum“ (115). Voraussetzung des friedlichen Miteinanders waren die durch die polnischen Könige gewährten „Generalprinzipien“. Zwischen dem 15. und 17. Jh. gab es das Privileg hier, keine Juden in den Stadtmauern oder -vierteln tolerieren zu müssen, und dort, keine Christen in den Stadtvierteln dulden zu müssen. Der sog. Rat der Vier Länder war Garant relativer jüdischer Autonomie, in der man die wirtschaftlichen Kontakte auf ein Mindestmaß zu reduzieren bemüht war. Katholiken, die für oder bei Juden arbeiteten, konnten bischöflicherseits mit der Exkommunikation bedroht werden. Die Autonomie sorgte für Entfaltung jüdischen Lebens und verhinderte dennoch nicht Anfeindungen der christlichen Umwelt. Diese äußerten sich nicht nur in antijüdischer Polemik, sondern auch in Plünderungen und Vertreibungen. Auch kam es zu „Fällen“ von angeblichem Ritualmord wie zu Hostienschändungsprozessen und zwar so häufig, dass der Papst Kardinal Lorenzo Ganganelli nach Polen-Litauen beorderte, der in seinem Bericht von 1759 von der polnischen Kirche forderte, die Juden zu schützen. Bemerkenswerterweise unterschieden sich christlich-jüdische Religionsgespräche in Polen von den mittelalterlichen Zwangsdisputationen in Spanien oder Frankreich durch ihren gleichberechtigten Charakter; Schreiner macht eigens auf den literarisch belegten „Austausch zwischen Marcin Czechowicz und Jakob von Belzyce“ aufmerksam (129). Das Ende von Polen-Litauen bzw. der polnischen Souveränität in den Teilungen von 1772, 1793 und 1795 hat „unter Juden und Polen, Juden und Katholiken das Bewusstsein, eine Schicksalsgemeinschaft zu sein, beflügelt“ (130). Polnisch-katholischer und jüdischer Messianismus verwoben sich. Eine Idylle war das polnisch-katholische-jüdische Verhältnis im 17. und 18. Jh. nicht, aber was in der zweiten Hälfte des 19. Jhs. aufkam, hatte eine eigene Qualität des Negativen. Über diese Entwicklung berichtet Viktoria Pollmanns Beitrag „Struktur und Funktion des katholischen Antisemitismus in Mitteleuropa im 19. Jahrhundert am Beispiel Polens“ (241–252). Movens der Verschlechterung war für die Autorin die polnische Variante des Ultramontanismus im 19. und 20. Jh., dessen Frömmigkeit die Fremdheit der Juden im Lande umso stärker hervortreten ließ. „Gott und Vaterland sind nationales Eigentum der Mehrheitsbevölkerung. ‚Fremde‘ werden durch Zuschreibung der Nichtzugehörigkeit zu ‚Feinden‘“ (246). In der Suche nach Feinden wurden als solche die Juden identifiziert – von ihrer Beteiligung bei der französischen Revolution über die Freimaurerei bis hin zur jüdischen Begründung des Kommunismus. Die Binnenseite solcher Ausgrenzung war „die Kohärenzmaximierung des katholischen Milieus“ (247). Trotz aller Belege kann die Autorin mit ihrer These vom katholischen Konsens-Antisemitismus in Polen oder von der Zwangsläufigkeit, Alternativlosigkeit oder Ausschließlichkeit negativer Folgen für die jüdische Minderheit (248f.) nicht überzeugen. Geschichtliche Prozesse verlaufen nicht nach dem Zwang eines verhängten anonymen Geschicks, sondern werden von Menschen mit mehreren Optionen bestimmt. Und was die große jüdische Bevölkerung Polens in der Schoa tödlich traf, kam nicht aus der polnischen bzw. katholischen Gesellschaft, sondern war Werk deutscher Köpfe und Hände mit Hilfe von eher nichtpolnischen Kollaborateuren. Zudem kann die These vom Konsens-Antisemitismus katholischer Polen das Faktum nicht erhellen, dass es überraschend viele katholische Polen waren, die den jüdischen Opfern in den Jahren der Not halfen.

Sechs andere Beiträge beleuchten den Themenschwerpunkt des 19. Jhs.: Stephan Wendehorst, „Der pluralistische Gesellschaftstheoretiker und Labour-Politiker Harold Laski und seine katholische Welt“ (140–161: der vorgetragene Einspruch gegen eine an nationalstaatlichen Paradigmen orientierte Katholizismusforschung zum 19. und 20. Jh. ist anregend und könnte zu deren größeren Nähe zu jüdischer Geschichtsforschung bzw. zur Ausdifferenzierung der historischen Rekonstruktion der katholisch-jüdischen Beziehung führen); Thomas Brechenmacher, „Das Ende der doppelten Schutzherrschaft. Päpste und Juden zwischen Gegenreformation und Erstem Vatikanum (1555–1870)“ (162–180: jüdenfeindliches und jüdenfreundliches Verhalten der Päpste wechselte ab, wobei etwa Clemens VIII., 1592–1605, durch restriktive Akzentuierung und Pius IX. durch größte Inaktivität in der Schutzpolitik bei größter Verhärtung auf dogmatischer Ebene, worunter durchaus der berühmte Fall Morata 1858 zu rechnen ist, auffallen; für den Autor lässt der erfolglose Anlauf des Ersten Vatikanum zu einer Konzilsdeklaration über die Juden die Anerkennung durch die Hälfte der Konzilsväter deutlich werden, dass die Kirche über die Stellung der Juden konzeptionell neu nachdenken muss: 179); Claus Arnold, „Antisemitismus und ‚Liberaler Katholizismus‘“ (181–192: diese durchgängige Auseinandersetzung mit Olaf Blaschkes These von der Anfälligkeit der Ultramontanen für Antisemitismus oder vom Milieu-Egoismus und Konsens-Antisemitismus als Vorbedingungen der Schoa erläutert deren Fragwürdigkeit an der Gestalt des Freiburger Kirchenhistorikers Joseph Sauer, 1872–1949, und befindet, dass Reformtheologen für rassistische Versuchen anfälliger waren als Neuscholastiker); Till van Rahden, „Pluralismus, Kulturkampf und die Grenzen der Toleranz. Juden, Katholiken und das Breslauer Johannesgymnasium 1865–1880“ (193–208); Tobias Lagatz, „Der ‚Ewige Jude‘ des 19. Jahrhunderts im Fokus von Römischer Inquisition und Indexkongregation. Zerrbild seiner selbst und Spiegelbild der Zeit“ (209–221: etwas befremdet die Sorge, die Behandlung der Indizierung literarischer Verwendung des jüdenfeindlichen Motivs des Ahasver könne eine katholische Apologie ergeben); Klaus Herrmann, „Die jüdische Reformbewegung zwischen Protestantismus und Katholizismus“ (222–240: die Skizze der Entstehung der jüdischen Reform als einer Strömung im Judentum neben der Orthodoxie und nicht als Durchformung des Judentums als Ganzes fragt nach dem Einfluss dieser innerjüdischen Neuausrichtung durch katholische und protestantische Umweltkultur, den es wirklich gab; umso schmerzlicher ist es für Juden, dass kein namhafter christlicher Publizist „die Reform des Judentums positiv gewertet hätte“, so das Zitat von Michael Meyer 238).

Aus den Arbeiten zum Themenschwerpunkt des 20. Jhs. ragt der Beitrag von Hubert Wolf „Liturgischer Antisemitismus? Die Karfreitagsfürbitte für die Juden und die Römische Kurie (1928–1975)“ (253–269) heraus. Er liest sich wie ein Kriminalroman, stellt das Wirken der 1926 gegründeten Priestervereinigung „Amici Israel“ und ihren Vorschlag zur Änderung der Karfreitagsfürbitte für die Juden dar und bewertet ungeschminkt und ohne Tabu ihr Scheitern durch das päpstliche Aufhebungsdekret vom 28. März 1928. Dass der Gutachter der Ritenkongregation Ildefonso Schuster OSB, Abt des Klosters St. Paul vor den Mauern, der den Änderungsvorschlag befürwortet, wie die Antragsteller der „Amici Israel“ vom Hl. Offizium zur Vermahnung einbestellt werden und Abt Schuster von Pius XI. zur eigenen Rechtfertigung seines Gutachtens aufgefordert wird, hat aus heutiger Sicht etwas Bizarres an sich. Das Gleiche gilt für das Verschärfungsvotum des Kardinalsekretärs des Offiziums Merry del Val, dessen Formulierungen nach Wolfs Befund „antisemitische Züge“ tragen (261) und einen Forschungskonsens strikter Unterscheidung von modernem Antisemitismus und religiösem Antijudaismus in Frage stellen. An der Endgestalt des Aufhebungsdekrets hatte Pius XI. einen hohen persönlichen Anteil; es verwirrt fast alle Spuren zwischen der aufgehobenen Vereinigung „Amici Israel“ und ihrem Vorschlag, die Karfreitagsfürbitte von ihrem jüdenunfreundlichen Charakter durch die Formel „perfidis / perfidiam“ und das Unterlassen der Kniebeuge zu befreien. Der Vereinigung gehörten 1927/1928 immerhin 19 Kardinäle, 278 Bischöfe und etwa 3000 Priester weltweit an; sie wollte sich dem Volk Israel mit besonderer Liebe zuwenden, für es beten und bei den Katholiken um Verständnis für seinen Glauben werben; noch damaliger Theologie und Mentalität verpflichtet war ihre Intention, durch Vermeidung jüdenunfreundlicher Klischees und durch Verzicht auf jüdenfeindlich klingende Formulierungen der Liturgie den Eintritt von Juden in die Kirche zu erleichtern. Die Folgerungen Wolfs aus der causa der „Amici Israel“ (266–268) sind überzeugend: Keineswegs waren die Katholiken und die katholische Kirche antisemitisch; die klare Verurteilung des Antisemitismus durch das Aufhebungsdekret von 1928 macht die Scheu vor Veröffentlichung vergleichbarer Stellungnahmen des Lehramtes in den 30-er Jahren eher noch erklärungsbedürftiger; die Übergänge zwischen einem „bösen“ Antisemitismus und einem „guten“ Antijudaismus sind fließender, als der gängigen Differenzierung lieb sein kann; der Antisemitismus ist weniger ein katholisches Strukturmerkmal und eher der „Denkschule“ eines „intransigente[n], radikal-ultramontane[n] antimodernistische[n] Katholizismus“ zuzuschreiben; der Vergleich zwischen der Zurückweisung der Änderung der alten Karfreitagsfürbitte 1928 und der neuen Karfreitagsfürbitte für die Juden im Missale von 1970, die Anliegen der „Amici Israel“ aufnimmt und über sie hinausgeht, zeigt, „wie grundlegend sich das Verhältnis katholische Kirche und Judentum geändert hat“ (268).

Die Rückfragen zum Beitrag von Wolf sind zweitrangig und seien doch angemeldet. Der von Wolf herausgearbeitete geradezu krude Antisemitismus im Votum von Kardinal Merry del Val steht in einer deutlichen Spannung zu der fast freundlichen Äußerung, welche del Val als Kardinalstaatssekretär von Pius X. Herzl gegenüber getan hat. Herzl hatte am 25. Januar 1904 eine Audienz beim Papst, um ihm die Bitte um Unterstützung der zionistischen Bewegung

vorzutragen. Die Antwort von Pius X. war ungewöhnlich harsch und abweisend. Im Umfeld dieser Audienz war Herzl auch mit del Val zusammengekommen, der nach Aufzeichnung Herzls relativ freundlich erwiderte: „Wenn die Juden glauben, sie können ihr Los durch die Rückkehr in das Land ihrer Vorfahren wesentlich erleichtern, dann betrachten wir dies als eine humanitäre Frage. Wir werden niemals vergessen, dass wir ohne Judentum nichts wären“ (vgl. E. Fisher, *The Holy See and the State of Israel: Journal of Ecumenical Studies* 24, 1987, 191–211, 196f.). Eine solche Aussage lässt fragen, wie es bei del Val fast 25 Jahre später zur antisemitischen Verhärtung hat kommen können. Ein Zweites: Wolf meint, dass die „liturgiehistorisch äußerst bedeutsame Initiative“ der „Amici Israel“ „der Forschung bislang so gut wie unbekannt geblieben ist“ (264). Das hätte nicht sein müssen. Rudolf Lill hat sie bereits in seinem Beitrag „Katholizismus nach 1848“ im Handbuch „Kirche und Synagoge“. Bd II, Stuttgart 1970, 365 und 369 angesprochen; Kardinal Johannes Willenbrands machte den Zusammenhang von Auflösung der Vereinigung und ihrem Vorschlag der Änderung der Karfreitagsüberritte ausdrücklich (The Church Facing Modern Antisemitism: *Christian Jewish Relations* 22, 1989, 5–17, 9f.); und die französischen Publikationen von J. Bonsirven oder J. Levie aus dem Jahr 1928 müssten daraufhin befragt werden, ob sie den Zusammenhang nicht doch zeitnah deutlich gemacht haben. Es bleibt zu hoffen, dass nach Wolfs systematischer Aufarbeitung der causa „Amici Israel“ die lehramtliche Verurteilung des Antisemitismus im Auflösungsdekret 1928 nicht mehr in Abblendung vom höchst ambivalenten Begleitchor gerührt wird.

Es bleibt nachzutragen, dass Michael Brenner in seinem Beitrag „Von der Novemberrevolution bis zu den Adventspredigten. Zum Verhältnis zwischen Juden und Katholiken zwischen 1918 und 1933“ (270–281) die Diskussion um Kardinal Michael Faulhaber, der u.a. Mitglied von „Amici Israel“ war (vgl. 255), wieder aufnimmt. Die Skizze von Dominik Burkard „Papst Pius XII. und die Juden. Zum Stand der Debatte“ (282–296) hinterlässt bei aller Verlässlichkeit der Darstellung doch eine gewisse Skepsis zur vorgetragenen Einschätzung: Der Befund, der „Primat der Diplomatie“ habe „eine öffentliche Solidarisierung mit den Juden“ verhindert (291), wird öfter vorgebracht. Gehört die Verhinderung von Solidarität etwa zum Wesen von Diplomatie, oder war es noch vorgängig vor der Frage, ob kirchliche Diplomatie nicht auch eine Offenheit für eine prophetische Dimension des Protestes und Einspruchs beinhalten müsste, der Primat einer schlechten Diplomatie, welche die Solidarisierung verhinderte? Und: kann man noch heute den Sachverhalt einer „hinter dem Judenproblem stehende[n] Rassenfrage“ mit einem zentralen Stellenwert für die 30-er Jahre des 20. Jh.s wiederholen (vgl. 290), ohne sich dazu heute noch mal eigens zu verhalten? Die sog. „Rassenfrage“ von damals ist aus theologischer Sicht heute ein für allemal obsolet. Die „Judenfrage“ von damals steht heute als theologische Frage für die Zentralität des Bandes der Kirche mit dem jüdischen Volk, von der der Schlussbeitrag des Bdes von Reinhold Bohlen: „Wende und Neubeginn. Die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils zu den Juden „Nostra aetate“ Nr. 4“ handelt (297–308). Von dort her drängen sich doch ähnlich pointierte Einschätzungen der damaligen vatikanischen Diplomatie wie im Beitrag von Hubert Wolf auf.

Die Beiträge blickten auf Gemeinsames zwischen Katholizismus und Judentum. Sie stellten Anregungen oder Beeinflussungen fest und mussten oft auf das begleitende Element von Abgrenzung oder Argwohn aufmerksam machen. Die historische Rekonstruktion der Beziehung von Katholizismus und Judentum wird dem Bannkreis des Doppelakzents von Nähe und Fremdheit, von „Gemeinsamkeiten und Verwerfungen“ zwischen beiden kaum entinnen können. Mag man eine grundsätzliche Asymmetrie im Verhältnis beider dahingehend annehmen, dass ein Christentum ohne Judentum nicht denkbar sei, sehr wohl aber ein Judentum ohne Christentum, so lehrt der näher zusehende Blick auf die Geschichte, dass faktisch aber das eine nicht ohne das andere geblieben ist. Die Bereitschaft, dies wahrzunehmen und anzuerkennen, wächst – in der katholischen Kirchengeschichte wie in der jüdischen Historiographie. Dies verdeutlicht zu haben, ist nicht das geringste Verdienst des vorliegenden Sammelbandes.

Aachen

Hans Hermann Henrix

Moraltheologie

Dalferth, Ingolf U.: *Das Böse. Essay über die Denkform des Unbegreiflichen*. – Tübingen: Mohr Siebeck 2006. XIV, 215 S., pb € 24,00 ISBN: 3-16-149031-2

Mit der vorliegenden Analyse von Bedeutung und Funktion der Kategorie des Bösen setzt Ingolf U. Dalferth das Projekt einer Orientierungsphilosophischen Religionsphilosophie fort, das er in *Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie*, Tübingen: Mohr Siebeck 2003. 578 S. grundgelegt hat. Darin liegt Konsequenz, da real Böses exemplarisch vor jene Sinnfrage stellt, die den Wahrheitsanspruch von Religion, insbesondere aber den des christlichen Glaubens als spezifische Orientierungsleistung kennzeichnet.

Für D. „fungiert die Kategorie des Bösen als Artikulations- und Denkform des Unbegreiflichen“ (VII), so dass sie die lebenspraktische Differenz *gut / böse* kriteriell an der Unterscheidung von *böse* und *Gott* ausrichtet: „Wie man philosophisch nicht sagen kann, was ‚böse‘ meint, ohne es mit ‚gut‘ zu kontrastieren, so kann man theologisch nicht sagen, was ‚gut‘ meint, ohne es auf Gott zu beziehen“ (34). Böse in diesem kategorialen Sinn ist, was Gottes Heilshandeln an und in seiner Schöpfung herausfordert, ihm widerspricht bzw. durch es überwunden wird. Auf konzeptioneller Ebene beantwortet der Gottesbezug die Fragen, „was aus welchen Gründen unter ‚gut‘ und ‚böse‘ zu verstehen ist und wann und unter welchen Bedingungen etwas für jemanden als böse oder gut zu beurteilen ist“ (175) und stellt damit eine genuine Theorie des Bösen dar. Gleichwohl bildet diese theoretische Klärung nur den Schlusspunkt der Analyse D.s, welche weder – die differenzierten Formulierungen des Zitats weisen bereits darauf hin – die komplexen, da mehrdimensionalen Bezüglichkeiten verkennt, die den Umgang des Menschen mit der Wirklichkeit des Bösen (und des Guten) begleiten, noch die Strittigkeit des orientierenden Glaubensstandpunktes überspielt.

Wenn D. – um zunächst die Linie der Differenzierungen zu verfolgen – die „Wirklichkeit von Bösem“ (Abschnitt A) als das beschreibt, was in der Zerstörung von Leben erfahren wird und sich über konkrete Übel in unterschiedlichsten Lebenszusammenhängen auf differente Art und Weise manifestiert (vgl. 1f), so ist das weder moralisch auf das Schema von Täter und Opfer reduzierbar – denn nicht alles Böse ist gewollt und selbst ein guter Wille kann Böses bewirken –, noch an sich selbst sinnvoll. Die Sonderstellung des Opferbezugs, die D. mit Bezug auf das Leiden als Ort der Erfahrung von Bösem in *Leid und Böses. Vom schwierigen Umgang mit Widersinnigem*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2006. 219 S. entfaltet, wird nicht geleugnet. Entscheidend für die Argumentation seines Essays jedoch ist, dass die Kategorien Gut und Böse nicht einfach ein Widerfahrnis darstellen, sondern eine Deutung voraussetzen, die deskriptive Sach- mit normativen Werturteilen verbindet. „Analytisch betrachtet ist die Rede von einer Erfahrung von Bösem bzw. von Gutem eine Kurzformel dafür, dass etwas, das erfahren wird, von jemandem – den Betroffenen selbst oder von anderen – als Böses oder Gutes beurteilt wird“ (12). Die wissenschaftliche Sach-, die ethische Handlungs-, die philosophische Sprach- und die religiöse Sinnfrage entfalten von daher unterschiedliche und nicht aufeinander reduzierbare Betrachtungshorizonte des Bösen. Zumindest die letzten beiden differieren noch einmal hinsichtlich der betroffenen Erst- bzw. der beobachtenden Drittperspektive. In jedem Fall aber nötigt das Böse zum Protest und weckt die Hoffnung auf seine Überwindung. Dass es nur in einer Welt mit bewusstem, näherhin menschlichem Leben möglich, in dieser aber nicht nur möglich, sondern auch wirklich ist, deren Wirklichkeit also anders sein müsste / könnte / sollte, als sie ist, macht das zentrale Problem der Sinnwidrigkeit des Bösen aus. Als Geschichte seiner sinnstiftenden Bewältigungsversuche versteht D. die Geschichte des Menschen. Ihr wendet sich der Abschnitt B zu. Tendenziell genau läuft zur Vertiefung der Erfahrung böser Wirklichkeit im religiösen Diskurs blendet die neuzeitliche Wissenschaft das Böse aus, indem sie es arbeitsteilig durch Leidminderung zu bewältigen versucht. Die sie leitende Fortschrittsidee bereitet jedoch der funktionalistischen bzw. euphemistischen Illusion einer „Entbösung des Bösen“ (44) bzw. „Verbösung des Guten“ (78) den Weg, was letztlich in das spätmoderne Misstrauen eines nur mehr individualistisch gefassten Selbstentscheidungsrechts darüber führt, was gut und böse sein soll, eine allgemein verbindliche Grundlegung der Moral aber nicht mehr kennt bzw. – wie Nietzsches provokante Kritik äußert – nicht mehr kennen will. D. interpretiert diese Grundlagenkrise mit Hilfe der Sündenfallgeschichte aus Gen 2f, nach welcher der Mensch durch seine die Fundamentaldifferenz von Schöpfer und Geschöpf verletzend Aneignung des Unterscheidungs Wissens von Gut und Böse sich selbst verfehlt, was Gott entsprechend des neutestamentlichen Zeugnisses zu dem Ortswechsel an das Kreuz Jesu Christi veranlasst und den differenziellen Sinn von *gut / böse* über das Kriterium eines göttlichen Dritten bestimmt. Der singuläre Bezug auf ihn prägt die Grammatik des orientierenden Leitunterschieds (Abschnitt C), so dass nicht nur antidualistisch das Gute fundamentale Priorität vor dem Bösen hat, sondern dieses letztere als aktive Perversion bzw. Beraubung des Guten zu verstehen ist und damit gerade als Zerstörung der menschlichen Freiheit und Verantwortung, in deren Namen Kant den guten Willen zur Basiskategorie jeder Ethik erhebt. Seine Ausrichtung am Sollen entschärft in D.s Sicht jenes eigentlich Bedrängende, dass sich Böses verantwortlich, aber ohne individuelle Zurechenbarkeit, also strukturell verwirklicht und gerade so reales Leiden verursacht. Kants „Restriktion des Bösen auf das Moralisch-Böse“ gebietet damit als „Verzicht auf Gerechtigkeit gegenüber denen, die Böses erlitten und getan haben“ (116) genau jene Situation des Unrechts, welche Jean-François Lyotard mit dem Begriff des „Widerstreits“ (differierend) zu bezeichnen versuchte, vgl. *Der Widerstreit, übers. v. Joseph Vogl*, – München ²1989. 333 S. (*Supplemente*). Mit der Position Lyotards setzt sich D. allerdings nicht explizit auseinander, sondern entfaltet im Abschnitt D eine semantische Analyse, die zunächst böse als „Es gibt Nicht-Gutes“ (128) formalisiert und diesen Satz dann ein weiteres Mal im Sinne der *privatio*-Theorie als „Etwas verhindert Gutes“ (133) deutet. Gut wird demnach nur dann hinreichend begriffen, wenn es die destruktive Dynamik des Bösen bricht, d.h. aus dem Teufelskreis der Vergeltung von Bösem mit Bösem herausführt. Selbst diese Klärung nimmt der Bedeutung von Gut und Böse jedoch nicht ihre handlungspragmatische Mehrfachkodierung. Wie der Abschnitt E zeigt, bestimmt die mit objektiven Gründen operierende Skalierung des Vorzüglichkeitsurteils Gut und Böse relativ zu einem jeweils bestimmenden Gesichtspunkt, der personenbezogen (gut/böse) oder nicht-personenbezogen (gut/schlecht) sein kann, als leitender aber immer strittig bleibt. Der Abschnitt

F stellt konsequent die sich daraus ergebende Kriterienfrage. Was kann rechtmäßig als gut und böse anerkannt werden, wenn sowohl die subjektive Vorzugswahl wie objektive Sanktionen als auch intersubjektive Konsensbildung keine inhaltlichen Bestimmungsgründe für die Gutheit des jeweils zugrunde liegenden Wollens liefern können, also das Problem lediglich auf je anderen Ebenen wiederholen. Insbesondere der analytischen Ethik Tugendhats wirft D. einen rein formalen und deshalb unzureichenden „Iterationsbegriff des Guten“ (158) vor, der in Konsens bildenden Entscheidungsprozessen dazu beiträgt, dass Statusprobleme der entscheidenden Expertengremien die Wahrheitsfrage dominieren.

D.s eigenen, der Perspektive des christlichen Glaubens geschuldeten Lösungsansatz umreißen die beiden letzten Abschnitte G und H. Sie fassen zum einen bereits gewonnene Erkenntnisse zusammen. V. a. aber geben sie die problematische Orientierungsfrage auf der konzeptionellen Theorieebene als eine Frage der jeweiligen Standpunkte (ordnungs- sowie freiheitstheoretisch oder theologisch) bzw. ihrer Kombination und Re-Kombination zu bedenken. Die komplexe Sinngeschichte des Bösen lässt sich von da aus anhand der „Umsetzung des zentralen Bezugspunkts zur Unterscheidung von Gut und Böse“ (179) strukturieren. So erscheinen in der Antike die Welt, im mittelalterlichen Christentum Gott, in der Neuzeit der aufgeklärte Mensch und schließlich zunehmend formaler alle Menschen und zuletzt das Lebendige überhaupt als maßgebliche Zuordnungsgrößen. D. erkennt in diesem Prozess eine fortschreitende Banalisierung bzw. den Verlust des singulären, sprich: göttlichen Dritten, welcher die Differenz *gut/böse* für eine pragmatische Lebensorientierung untauglich macht. Dem entgegen bedarf es zunächst der Rettung einer gemeinsamen Sprache für das Erlittene. Gerade die solidarisierende Wirkung, die böse Erfahrung nicht allein unter den Betroffenen entfaltet, weist in eine Verantwortung, die der einzelnen jeweils allen anderen schuldet: „Wer sich der Wirklichkeit des Bösen nicht oberflächlich entziehen will“, so D. auf S. 202, „muss sich der Herausforderung stellen, die das Übel des anderen für das eigene Leben darstellt“, d. h. er muss sich genötigt sehen, sich als „ihr Nächster zu verhalten“. Deshalb hat sich der Unbegreiflichkeit des Bösen v. a. anderen das Denken zu stellen bzw. seine Menschlichkeit so zu realisieren, dass es mit der Sinnprovokation des ersten orientierend umgeht. Letzteres erscheint als die genuine Leistung religiöser Diskurse.

Die große Stärke von D.s Analyse besteht denn auch darin, die Logik, Semantik und Pragmatik der Fundamentaldifferenz *gut/böse* als Denkform für das Irritierende und Sinnwidrige der bösen Wirklichkeit herauszuarbeiten. Dass Gut und Böse kategorisch nur in wechselseitigem Kontrast Bedeutung erlangen, bzw. dass ihre rechte Anwendung zur Regelung durch eine übergeordnete dritte Position nötig ist, die weder gut noch böse ist, sondern das Böse durch jenes Gute bestimmt, mit dem sie es überwindet, darf als handlungspragmatische Neuformulierung des Gottesbegriffs verstanden werden. Dieser mag positionell eindeutig christlich sein, ist aber gerade wegen der daher rührenden inhaltlich anthropologischen Bestimmtheit vernünftig mitteilungs-fähig und geltungstheoretisch universalisierbar. In der Tat scheint allein Gott sich so souverän positionieren zu können, dass er das Böse weder funktionalisieren noch verharmlosen muss, sondern soteriologisch zu *lozieren*, d. h. zu überwinden vermag. Die spektakuläre Fußnote zu Tugendhats vermeintlich neutralen Formalisierungsbestrebungen auf S. 153f bringt es auf den Punkt: „Das, was Gott will, muss gewollt werden, nicht der Glaube, dass Gott das will.“ Dieses schlagende Argument setzt nicht die Glaubensperspektive absolut, sondern betont Standortgebundenheit als Prinzip jedes Urteils über das Böse. Indem D. die Sinnfrage, welche die Erfahrung böser Wirklichkeit stellt, an Gott ausrichtet, d. h. an dessen heilsamer, nicht-böser Überwindung, gewinnt er ein gehaltliches Orientierungskriterium, das wichtiger erscheint als die im Blick auf die Beziehung von Wirklichkeit und Bösem von ihm restituierte Theorie der *privatio boni*. Ihre bleibende Problematik besteht darin, die Perspektive des Opfers und dessen real bedrängender Leiderfahrung, deren Anwalt sie eigentlich sein soll, zumindest abblenden zu können. Hier wäre, und zwar umso mehr da die orientierungsphilosophische Bestimmung des religiösen Diskurses konzeptuell auf der Metaebene der großen Legitimationserzählungen spielt, eine eingehendere Auseinandersetzung mit postmodernen Autoren wie z. B. Lyotard wünschenswert. Nicht um die berechtigte Frage nach Verbindlichkeit nun doch individualistisch zu banalisieren, sondern vielmehr weil so unterstrichen werden könnte, dass der Opferstandpunkt selbst dann noch orientierende Priorität besitzt, wenn die Problemlagen der Wirklichkeit des Bösen nicht moralisch unter der Differenz *Täter/Opfer* subsumiert werden können. Mit Bezug auf Lyotard etwa aber durchaus im Sinne D.s – vgl. seine Schlussbemerkung oder die oben erwähnte Schrift *Leid und Böses* – könnte dann präzisiert werden, worin jene denkerische und genuin theologische Aufgabe besteht, die für geschehenes Unrecht zunächst eine Sprachform wiederfinden will, also die Unterscheidung von Gut und Böse dadurch eindeutig ausrichtet, dass sie noch vor dem das Böse überwindenden Heilshandeln Gottes, aber

nicht im Gegenzug zu ihm, das Schweigen der Opfer zum Thema und Probestein jeder, insbesondere aber der religiösen Theorien des Bösen macht.

Zürich

Jürgen Bründl

Goertz, Stephan: *Weil Ethik praktisch werden will*. Philosophisch-theologische Studien zum Theorie-Praxis-Verhältnis. – Regensburg: Pustet 2004. 336 S. (Ratio fidei, 23), kt € 39,90 ISBN: 3-7917-1928-9

Die Münsteraner Habil.schrift von Goertz richtet die Aufmerksamkeit auf ein zentrales Thema theologisch-ethischer Forschung, die sich allerdings bislang nur selten ausdrücklich dieser bedeutsamen Frage zugewandt hat. Ethik ist als systematische Reflexion über Werte und Normen eine eminent praktische Disziplin. Sie würde ihre Daseinsberechtigung einbüßen, wenn sie das Interesse an einer besseren Praxis verlöre. Dennoch bleibt sie bei aller praktischen Orientierung eine theoretische Aufgabe, die nicht durch blinden Aktivismus ersetzt werden darf. „Die Theorie als grau zu denunzieren, gilt als eitler Vorwand, kritische Gedanken abzuwürgen“ (309). Früher oder später muss sich jedes Konzept von Ethik an der konkreten Bestimmung des Theorie-Praxis-Verhältnisses messen lassen, dessen Konfiguration sehr viel über die Prämissen, Methoden und Zielvorstellungen des jeweiligen Ethikprojekts aussagt. Im Wissen um die Komplexität der Fragestellung hat der Vf. eine vielschichtige Konstruktion gewählt, die es ihm erlaubt, unterschiedliche Ebenen seines Themas zueinander in Beziehung zu setzen. Dazu gehören u. a. das Verhältnis von philosophischer und theologischer Ethik, von Ethik und Sozialwissenschaften, von theologischer Ethik und praktischer Theologie.

Die Arbeit ist gut gegliedert und erleichtert dem Leser zu jedem Zeitpunkt den Überblick über den Argumentationsgang. Nach einer prägnanten Einleitung verteilen sich die zwölf Kap. auf drei Teile. Im ersten Teil geht es um die geschichtliche Rekonstruktion des Theorie-Praxis-Verhältnisses von Aristoteles bis zur Formulierung des Problems bei Karl Marx, dessen berühmte elfte Feuerbachthese selbstverständlich in keiner Abhandlung über das Thema fehlen darf. In der Wahl dieses praktisch-philosophischen Zugangs artikuliert sich bereits eine wesentliche Voraussetzung des von G. favorisierten Ansatzes. Moraltheologie und christliche Sozialethik sind für ihn primär ethische Disziplinen im Sinne des philosophischen Ursprungs des Faches. Insofern dürfen theologisch-ethische Bemühungen nicht unterhalb des Komplexitätsniveaus und Problembewusstseins der Philosophie ansetzen. Der Überblick über die klassischen Positionen ist hervorragend dokumentiert und erschließt auf 100 kompakten S. die wichtigsten Referenzen, deren Kenntnis zum Verständnis der aktuellen Debatten unerlässlich ist. „Zwischenresümee und Überleitung“ am Ende des ersten Teils (124–130) sind ein gelungenes Beispiel für die Vereinbarkeit von Informationsdichte, differenzierter Argumentation und guter Lesbarkeit. Besonders wohlthuend der Verzicht des Vf.s auf eine permanente Rechtfertigung des breiten philosophischen Einstiegs hinsichtlich der theologischen Erkenntnisabsicht (17). Letztere bewegt sich im Gespräch mit der Philosophie nicht auf fremdem Terrain, sondern ist von Anfang an bei der Sache.

Der zweite Teil widmet sich gegenwärtigen Paradigmen der Theorie-Praxis-Debatte und setzt mit den bereits stark rezipierten Beiträgen von Habermas (Kap. 7) und Apel (Kap. 8) ein. Beide Autoren habe in den Grundlegungen der zahlreichen Bemühungen um die Fundamente angewandter Ethik Beachtung gefunden, weil ihnen die Spannung zwischen dem diskursethischen Anliegen und der Bewährung unter konkreten Anwendungsbedingungen sehr wohl bewusst ist. Ergänzend und kontrastierend bezieht G. in Kap. 9 und 10 zwei weitere Paradigmen ein, die es ihm ermöglichen, die Pointe seines eigenen Ansatzes herauszuarbeiten. Zunächst wird am Beispiel der Wirtschaftsethik von Karl Homann aufgezeigt, wie sehr ein bestimmtes theoretisches Instrumentarium die Wahrnehmung und Beratung von Praxis filtert. Der umfassende Erklärungsanspruch der Ökonomik gerät in Konflikt zu einer sich als autonom verstehenden Ethik, die mit verantwortlichen Handlungssubjekten rechnet und die Unterordnung unter systemische Imperative der Marktlogik nicht ungefragt akzeptiert.

G. wendet sich einem anderen Modell zu, das an der Grenze von Philosophie und Sozialwissenschaften die Praxisnähe der Theorie einfordert und zugleich an der theoretischen Relevanz der Praxis interessiert ist. Es ist die Tradition des amerikanischen Pragmatismus, die bisher in deutschsprachigen theologisch-ethischen Kontexten nur wenig Resonanz gefunden hatte. Der Brückenschlag wird erleichtert durch die in G.' Buch sehr präsenten Arbeiten des Soziologen Hans Joas, der zu Recht als einer der besten Kenner der Materie gilt und wegen seiner Affinität zu Aspekten der Religion ein anregender Gesprächspartner ist. Besonders mit den beiden Studien *Die Kreativität des Handelns* (Frankfurt 1992) und *Die Entstehung der Werte* (Frankfurt 1997) stellt er handlungstheoretische Kategorien zur Verfügung, die sich für den ethischen Diskurs fruchtbar machen lassen.

Auf der Grundlage dieser intensiven Rekonstruktionen erreicht der Vf. im kürzeren dritten Teil seines Buches die theologisch-ethische Zielgerade des Projekts, das ohne theologisches Pathos auskommt und dennoch mitten in die aktuellen Probleme der Identität christlichen Handelns hineinführt. Da der Weg vom Glauben zum Handeln die vermittelnden Instanzen einer rationalen Rechenschaft über verantwortbare Handlungsoptionen nicht überspringen

kann, gehört die Theorie der Praxis zu den Merkmalen einer durch den Prozess der Aufklärung gegangenen Religion. „*Theologische Ethik ist der Preis einer moralischen Religion*“ (262). Da sich eine humane Praxis aber nicht in Normbegründungen erschöpft, führt der Vf. seine Überlegungen noch einen entscheidenden Schritt weiter, um im 12. Kap. die „Attraktivität der Praxis“ aus gelebten Überzeugungen mit den Kategorien des Pragmatismus darzustellen. Besonders unter Bezugnahme auf William James werden die Potentiale religiöser Erfahrungen für sittliches Handeln zur Sprache gebracht. „Während die Moral bestimmte unserer Handlungsmöglichkeiten ausschließen will, ist es die Religion, die Handlungsmöglichkeiten eröffnet“ (289). Diese Sichtweise hat Folgen für das Verständnis sowohl der Religion als auch der Moral. Die Glaubenspraxis wird aus der Engführung auf die Applikation eines rigiden Normenrepertoires befreit und erweist sich als befreiend und inspirierend für die kreative Entdeckung von Handlungsmöglichkeiten, die plausibel werden, wenn wir uns auf Erfahrungen der Selbsttranszendenz (Joas) einlassen. Was dies in konkreten Anwendungsdiskursen bedeutet, wird am Ende des Schlusskapitels mit den Kategorien der Würde und der Anerkennung skizziert (306f.).

Dem Vf. ist es gelungen, ein großes und anspruchsvolles Thema in klarer Gedankenführung aufzubereiten. Er erweckt an keiner Stelle den Eindruck, das Rad neu erfinden zu wollen, sondern verweist mit Respekt auf die Studien, auf die er sich stützen kann. Die Liste der verwendeten Literatur hat die dem Thema angemessene Ausführlichkeit – mit einigen durchaus bewussten und einkalkulierten blinden Flecken (17) –, ist aber nicht überbordend. Besonders wichtig sind dabei die Anregungen, die der Vf. bei Hans Joas gefunden hat, und die theologisch-ethischen Perspektiven, die Dietmar Mieth bereits in Untersuchungen zur Spannungseinheit von Theorie und Praxis publiziert hat. G. hat all diese Einsichten zu einem kohärenten Entwurf in Kontinuität zum Projekt einer autonomen Moral im Kontext des Glaubens und auf der Höhe des Problembewusstseins aktueller Ethik synthetisiert. So ist ein Buch entstanden, das nicht nur die Standards einer fachspezifischen akademischen Qualifikationschrift bestens erfüllt, sondern im Brennpunkt des Theorie-Praxis-Verhältnisses mit den Forderungen nach interdisziplinärer Forschungspraxis ernst macht. G.' Buch liefert eine brauchbare Plattform für die theologische Grundlagenarbeit über ein enges Verständnis von Ethik hinaus. Es betrifft fundamentale Themen systematischer und praktischer Theologie und lässt innerhalb der theologischen Ethik die Grabenkämpfe zwischen moraltheologischen und sozialetischen Kompetenzen souverän hinter sich. Gleichzeitig handelt es sich um eines jener nicht so zahlreichen theologisch-ethischen Bücher, von deren Lektüre Fachleute aus Philosophie und Sozialwissenschaften sowie die an der Professionalisierung und Institutionalisierung von Ethik beteiligten Personen in Lehre, Forschung und Beratungspraxis profitieren können. Mit Sicherheit ist es eine Veröffentlichung, die dem programmatischen Anspruch der Reihe „Ratio fidei“ alle Ehre macht.

Louvain-la-Neuve

Walter Lesch

Rey-Stocker, Irmi: Anfang und Ende des menschlichen Lebens aus der Sicht der Medizin und der drei monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam. – Basel: Karger 2006. 13 Abb. (8 in Farbe), 283 S. geb. € 34,50 ISBN: 978-3-8055-8012-0

Über 30 Jahre lang, bis 1995, wirkte Irmi Rey-Stocker als Chef-Gynäkologin des Siders-Klinikums im Wallis. Dann ging sie nach Jerusalem, um „ein Thema anzugehen, das mich seit Jahren beschäftigte und zu dessen Bearbeitung mir die Zeit gefehlt hatte. Was genau ist das Leben, um das sich Ärzte abmühen? Was wissen die Naturwissenschaften über den Beginn und das Ende des Lebens, was die Religionen?“ (Universitas Friburgensis' Dez. 2003, Internet). 1998 kam sie von ihren Studien an der Hebrew University und der Al Quds University zurück und erarbeitete bis zum Jahre 2004 bei dem Religionswissenschaftler Richard Friedli (Universität Fribourg, Philos. Fak.) die hier präsentierte Doktorarbeit.

Die Dokumentation ihrer weit ausholenden Suchbewegungen, die sie laut „Danksagung“ immer wieder mit Prof. Friedli und namhaften Religions-Repräsentanten diskutierte, beginnt sie mit einer lexikalisch-philosophischen Tour d'horizon zur lapidaren Frage „Was ist Leben?“ (3 ff.). – Etwas ausführlicher fallen die Auskünfte über die naturwissenschaftliche „Sicht“ aus (11 ff): Chemie der Bio-Genese und Bio-Entwicklung auf unserer Erde, sofort nach dem Urknall. Natürlich geht es hier darum, „mit den Gesetzen der Physik, der Chemie und der Biologie“ und auf Grund nachprüfbarer Experimente die Struktur und die Entfaltung des Lebens „zu ergründen“ (11); ebenso selbstverständlich folgt sodann die Feststellung (37 ff.), dass die drei monotheistischen Religionen das Leben als sozusagen bewusste Schöpfungstat Gottes verstehen.

Im zweiten Teil beschäftigt sich die Autorin mit der Geschichte des Monotheismus, (42–48). Zunächst allgemein im Vorderen Orient und in Ägypten, dann hinsichtlich der „abrahamitischen“ Religionen“ (49 ff). Dabei geht es

ihr um den Aufweis der spezifischen Entwicklungslinien, um die jeweilige Art der Gottesverehrung, nicht zuletzt aber auch um die Charakteristik der Ethiken (96 ff).

Kompetent, daher für eine knappe Information höchst dienlich, formuliert die Autorin im dritten Teil des Buches (112 ff) die biologischen und medizinischen Aspekte der Zeugung, der frühen Entwicklung, der artifiziellen Insemination und aller Probleme, die mit dieser zusammenhängen. Ausführlich berichtet sie über die teilweise stark divergierenden ethischen Lehren der drei Religionen zu diesen Problemfeldern. Gleiches gilt für ihre Informationen über die medizinischen und ethischen Stellungnahmen zu den Problemen des Sterbens und zu der Aufgabe der Begleitung Sterbender.

Das Buch schließt (220 ff) mit Hinweisen auf die „Besonderheiten im Umgang mit jüdischen, christlichen und muslimischen Patienten“, einer abschließenden Zusammenfassung, mit tabellarischen Übersichten über „Lebensbeginn und Lebensende aus der Sicht der Religionen“ sowie einem Anhang mit Basistexten und Literaturhinweisen.

Es fällt dem Rez. nicht ganz leicht, zu diesem Buch über den großen Respekt vor dem Engagement der Autorin hinaus Stellung zu nehmen. Denn das komplexe und komplizierte Problem eines interdisziplinär angelegten Diskurses über die angesprochenen Problemfelder ist weder methodisch noch praktisch dadurch zu bewerkstelligen, dass man die religiösen und die biologisch-medizinischen „Sichtweisen“ nebeneinander stellt und auf die Gemeinsamkeiten und Unterschiede bzw. Widersprüche aufmerksam macht. Überdies blendet die Autorin aus ihrer Präsentation der Religionen die jeweiligen Theologien und Theologischen Ethiken fast gänzlich aus; nach Hinweisen auf aktuelle wissenschaftliche Literatur sucht man fast vergebens. Die eindrucksvolle (aber unkritische) Zusammenstellung von Zitaten aus Heiligen Schriften, Katechismen u. ä. hilft da nicht weiter.

Aber! Einschränkunglos ist dieser Zielbeschreibung zuzustimmen: „Die hier vorgenommene Auseinandersetzung mit der Frage, was Leben ist, wendet sich an Menschen, die mehr von der Vielfalt des Lebens verstehen möchten, oder die sich fragen, wie andersgläubige Menschen mit dem Anfang und dem Ende des Lebens umgehen. Sie soll v.a. eine Hilfe für Ärzte und ihre Mitarbeitenden sein, die unter Zeitdruck keimendes Leben, Sterben und Tod ihrer jüdischen, christlichen und muslimischen Patienten begleiten“ (Vorwort XII). Ich füge hinzu: eine Hilfe auch für Seelsorgerinnen und Seelsorger! Schließlich ist das Buch ein Plädoyer für die Nachbarschaft und Nähe zwischen den Menschen der drei angesprochenen Religionen – und weit darüber hinaus!

Bamberg

Volker Eid

Liturgiewissenschaft

George, Stephan: Bestattung und katholische Begräbnisliturgie in der SBZ / DDR. Eine Untersuchung unter Berücksichtigung präskriptiver und deskriptiver Quellen. – Würzburg: Echter 2006. XLVIII, 362 S. (EThSt, 89), kt € 24,00 ISBN: 978-3-429-02834-3

Diese Erfurter Diss. eines Leipziger Pfarrers ist aus mehreren Gründen höchst beachtenswert. Einmal ist dies ein Beitrag zum Verhältnis von atheistischem Staat und katholischer Kirche über den gesamten Zeitraum des Bestehens von Sowjetischer Besatzungszone und Deutscher Demokratischer Republik, also ein Stück kirchlicher Zeitgeschichte. Und das am Beispiel der Auseinandersetzung über eine für die staatstragende Sozialistische Einheitspartei wie für die Kirche besonders wichtigen ideologischen Frage, nämlich der der Riten, in denen die Wertvorstellungen von sozialistischer Gesellschaft wie Kirche zum Ausdruck kommen. Etwas überspitzt gesagt geht es letztlich auch um die Ablösung des kirchlichen Ritenmonopols durch den Staat. Im Westen Deutschlands wurde dies jahrzehntelang nur an der Auseinandersetzung um die Jugendweihe wahrgenommen, die als Ablöseprozess von Firmung und Konfirmation eingeordnet wurde (vgl. K. Richter, Jugendweihe – ein Initiationsritus in der sozialistischen Industriegesellschaft der DDR: ThRv 83, 1987, 1–14). Tatsächlich galt das aber auch für andere Übergangsriten wie Taufe kontra sozialistische Namensgebung, kirchliche und sozialistische Trauung und eben auch kirchliche Beerdigung und sozialistische geprägte Trauerfeier (vgl. schon K. Richter, Toten-, „Liturgie“. Der Umgang mit Tod und Trauer in den Bestattungsriten der DDR, in: Im Angesicht des Todes I, hg. v. H. Becker u. a., St. Ottilien 1987, 229–259). Was staatlicherseits propagiert wurde, kann durchaus mit „Liturgie“ umschrieben werden, denn es gab für alle Riten regelrechte Agenden, u. a. „Alles hat am Ende sich gelohnt. Material für weltliche Trauerfeiern“ (Leipzig 1972), beginnend mit dem Satz: „Die sozialistische

Gesellschaft nimmt am Schicksal der Bürger, an Freud und Leid des einzelnen [...] lebendigen Anteil. [...] Dies gilt vornehmlich dann, wenn der Tod eine Lücke geschlagen hat.“

Aus liturgietheologischer Sicht ist vorliegende Studie besonders bedeutsam, weil in der DDR wohl schon eher als im Westen die Mehrzahl der Teilnehmer an einer Bestattung oft nicht kirchlich gebunden war, was die Priester bei einer kirchlichen Bestattung zu einem freieren Umgang mit den liturgischen Vorlagen herausforderte. Was etwa war möglich, wenn ein katholischer Rekrut der Nationalen Volksarmee unter Gewehrsalven seiner Einheit und Ansprachewunsch seines Kompaniechefs kirchlich beerdigt wurde? Man wird nicht fehlgehen, wenn man hier Erfahrungen begründet sieht, die sich dann nach der „Wende“ in kirchlichen Feiern für Nichtglaubende zunächst in Erfurt unter dem Dompfarrer Reinhard Hauke, dem derzeitigen Weihbischof, niederschlagen, darunter auch ein monatliches Totengedenken im Erfurter Dom für alle, die keinen Ort für ihre Trauer haben.

Der Vf. hat mit seiner Arbeit zur Bestattung eine exzellente Untersuchung vorgelegt. Er listet alle erreichbaren ungedruckten Quellen auf und bringt zudem eine Auswertung von „Expertengesprächen“ ein, in denen er 12 Pfarrer aus verschiedenen Gebieten der DDR, darunter auch aus dem katholischen Sorbenland, nach ihrem Umgang mit der Bestattung befragt: Zeitzeugen als wichtige Quelle.

Beachtenswert ist aber auch, dass der Vf. zugleich einen Überblick zur Entwicklung der Bestattung in der Neuzeit vorlegt und sodann die Liturgie unter den gewandelten gesellschaftlichen Verhältnissen in der Mitte des 20. Jh.s vorstellt. Hier ergibt sich eine kurze Monographie und inhaltliche Untersuchung der liturgischen Bücher seit dem deutschen Einheitsrituale Collectio Rituum von 1950 über die nachkonziliaren, auch privaten Reformversuche bis hin zum lateinischen Ordo exequiarum von 1969 und der kirchlichen Begräbnisfeier von 1973. Die erneuerte Liturgie, in der DDR wegen der verzögerten staatlichen Druckerlaubnis erst 1975 – also zwei Jahre später als im übrigen deutschen Sprachgebiet – erschienen, wird für die DDR-Situation höchst positiv bewertet; einmal wegen der stark österlichen Prägung, die auch „für evangelische Christen weniger fremd wirkte“ (62) und zudem wegen der eher möglichen Berücksichtigung der jeweiligen Situation.

In einem weiteren Kap. werden die Grundlagen und die Durchführung weltlicher Bestattungen in der DDR behandelt. Ausgehend von der marxistisch-leninistischen Todesdeutung werden die Riten der Trauerfeiern, dabei besonders die Konzeption der Trauerreden, das Friedhofswesen einschließlich der starken Zunahme der Kremation und die damit verbundenen Veränderungen der Bestattungskultur behandelt. Hier findet sich der Wandel vorweggenommen, wie er derzeit in den westlichen Bundesländern Deutschlands zu beobachten ist (vgl. K. Richter, Die christliche Sorge für die Toten im gesellschaftlichen Wandel, in: Liturgie und Bestattungskultur, hg. v. A. Franz u. a., Trier 2006, 159–183).

Der größere Teil der Untersuchung befasst sich mit den Besonderheiten katholischer Begräbnisliturgie in SBZ und DDR (139–333). Ausgehend von den Rahmenbedingungen der Seelsorge in einer Diaspora inmitten der reformatorischen Kernlande wird der Weg von den Begräbnisordines der einzelnen Diözesen über Experimente im Bereich der Berliner Ordinarienkonferenz und deren Eingaben zum Konzil bis hin zu den konkreten Formen katholischer Bestattungen in einer sozialistischen Gesellschaft beschrieben. Hier finden auch Besonderheiten wie die nichtkatholische Bestattung von Katholiken, das besondere pastorale Umfeld sowie das Totengedenken Berücksichtigung. Eine hilfreiche Zusammenfassung sowie Wünsche an eine für das deutsche Sprachgebiet angesichts der insgesamt veränderten gesellschaftlichen Verhältnisse dringend gebotenen Anpassung von „Die kirchliche Begräbnisfeier“ (335–342) sollten von den deutschsprachigen Bischöfen sorgfältig zur Kenntnis genommen werden. In der Tat: „Beerdigungsgewohnheiten haben sich gewandelt und werden sich weiter wandeln. Die Kirchen müssen aus ihrem christlichen Selbstverständnis heraus darauf nicht ängstlich reagieren, das Verschwinden der christlichen Kultur beklagen und vermeintlich besseren Zeiten nachtrauern, sondern aus einer theologischen Analyse heraus das genuin Christliche überzeugend in die je neue Gegenwart übersetzen“ (342).

Zum Verständnis von Bedeutung ist der Anhang mit Dokumenten zu weltlichen Trauerfeiern in der DDR (344–362). Die Bibliographie der gedruckten Quellen (XXII–XLVI) ist auf dem neuesten Stand und hilfreich für jede zukünftige Arbeit auf dem Gebiet der Begräbnis-

liturgie und ihrer Voraussetzungen. Eine Diss., die nicht nur dem Vf. sondern auch der Erfurter Fakultät zur Ehre gereicht.

Münster

Klemens Richter

Leib Christi sein – feiern – werden. Ort und Gestalt der Eucharistiefeier in der Pfarrei, hg. im Auftrag des Liturgischen Instituts der deutschsprachigen Schweiz in Freiburg und des Instituts für Liturgiewissenschaft der Universität Freiburg Schweiz v. Martin Klöckener / Peter Spichtig. – Freiburg (Schweiz): Paulus 2006. 190 S., kt € 18,50 ISBN: 978-3-7228-0691-4

Der Titel bezieht sich auf die spannungsvolle Beziehung zwischen Eucharistie und Kirche. Das Hauptanliegen des B.s, den das Liturgische Institut der deutschsprachigen Schweiz und das Institut für Liturgiewissenschaft der Univ. Freiburg / Schweiz initiiert haben und an dem 15 Autorinnen und Autoren beteiligt sind, gilt der Sorge, welchen Platz die Eucharistiefeier in den Gemeinden im Kontext einer sich rasch verändernden pastoralen Landschaft zukünftig haben wird. Umstrukturierungen wie die Schaffung von Seelsorgeeinheiten etc. können durchaus die Eucharistiefeier als leitendes Kriterium der Pastoral gefährden. So fragt der Einsiedelner Abt Martin Werlen OSB (Anstößiges zu einer Zukunft der Pastoral in der Schweiz, 17–23): Wird die Eucharistie den Pfarrstrukturen untergeordnet oder müssen diese nicht zugunsten der alle einenden sonntäglichen Gemeinmesse zurücktreten? Die einzelnen Beiträge versuchen auf unterschiedliche Weise, Ort und Gestalt der Eucharistie in der Pastoral zu umschreiben. Wenigstens ein Beispiel sei genannt: Welche Probleme in der Liturgie sind absehbar und tatsächlich auch schon gegeben, wenn ein Priester mehreren Gemeinden „vorsteht“? Konkret wird dies an Weihnachten und Ostern aufgezeigt, wenn ein Pfarrer, der mehrere Kirchen zu „versorgen“ hat, den Gottesdienstplan gestalten soll (Martin Klöckener: ... und die Hoch-Zeiten der Eucharistie? Wie Weihnachten und Ostern feiern nach dem Mutterkirchen-Modell?, 161–168). Was wird da wo und wie in Mutterkirche und Filialkirchen gefeiert? Wie wirkt sich das auf die liturgischen Dienste von Laien, insbesondere für Pastoralassistentinnen und -assistenten im Gottesdienst der Filialkirchen aus? Was bedeutet dies für Musik und Gesang im liturgischen Leben von Mutterkirche und Filialkirchen?

Die einzelnen Beiträge orientieren sich zumeist an den Schweizer Verhältnissen, sind aber für den ganzen deutschsprachigen Raum relevant. Dabei geht es um grundlegende theologische Fragen, auch über Pastoral und Liturgiewissenschaft hinaus.

Münster

Klemens Richter

Gottesdienst in Zeitenossenschaft. Positionsbestimmungen 40 Jahre nach der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, hg. v. Martin Klöckener / Benedikt Kranemann. – Fribourg: Academic Press / Paulus 2006. 285 S., kt € 32,00 ISBN 3-7278-1512-4

40 Jahre nach ihrer Verabschiedung durch das II. Vatikanum am 4. März 1963 haben die Liturgiekonstitution Sacrosanctum Concilium (SC) kirchliche Stellungnahmen (vgl. Pastorales Schreiben Mitte und Höhepunkt des ganzen Lebens der christlichen Gemeinde. Impulse für eine lebendige Feier der Liturgie, Bonn 24. 6. 2003. DtBi 74) wie theologische Kolloquien (vgl. Liturgiereform – eine bleibende Aufgabe. 40 Jahre Konzilskonstitution über die heilige Liturgie, hg. v. Klemens Richter u. Thomas Sternberg, Münster 2004) gewürdigt, die Genese des Dokuments sowie seine innerkirchliche Rezeption untersucht. Demgegenüber sucht vorliegender Bd einen etwas anderen Weg. Er geht auf zwei als Einheit konzipierte Kolloquien zurück, die an den Universitäten Fribourg und Erfurt stattfanden. Ersteres befasste sich mit „Theologie und Spiritualität der Liturgie. Herausforderungen und Innovationen auf den Spuren von SC“, letzteres stand unter dem Thema „Gottesdienst in Zeitenossenschaft. Relecture von SC in postmoderner Gesellschaft“, beide im Nov. und Dez. 2003 veranstaltet.

In Fribourg wurde u. a. diskutiert, worin aus heutiger Sicht die wesentlichen Impulse von SC für eine Erneuerung von Theologie und Spiritualität der Liturgie bestehen: Welche Aspekte der konziliaren Lehre vom Gottesdienst sind nach wie vor offene Desiderate? In welchen Bereichen stellen die Veränderungen in Theologie und Kirche, Kultur und Gesellschaft neue Fragen für die Spiritualität der Liturgie? Beteiligt waren u. a. Liturgiewissenschaftler aus Italien (Manlio Sodi: Die liturgische Theologie zwischen Tradition und Erneuerung, 73–102), Frankreich (Patrick Prétot: Liturgie und Ekklesiologie in einem Zeitalter der Individualisierung, 139–160) und der Schweiz (Martin Klöckener: Die Dynamik von Liturgischer Bewegung und Liturgiereform. Theologisch-spirituelle Gemeinsamkeiten und Differenzen, 21–48), aber auch ein reformierter Theologe (Ralph Kunz: Impulse für eine ökumenische Theologie der Liturgie, 161–187).

In Erfurt wurde eine doppelte Fragestellung verfolgt: Wie verändert sich die christliche Liturgie im Hinblick auf eine Gesellschaft, die sich gegenüber der Zeit des II. Vaticanum markant gewandelt hat? Wie wirkt die Liturgie in die Gesellschaft hinein? Wo hat sie als „präkatechumenale“ Liturgie oder als „Ritendiakonie“ einen Platz? Hier waren u. a. der Religionswissenschaftler Jörg Rüpeke (Liturgie im Kontext der Gesellschaft, 191–207), der Erfurter Bischof Joachim Wanke (Liturgie und säkulare Gesellschaft, 209–220) und der niederländische Liturgiewissenschaftler Paul Post (Das aktuelle Panorama rituell-liturgischer Inkulturation und Partizipation, 221–261) beteiligt. Von besonderem Interesse ist dabei der Beitrag des Erfurter Liturgiewissenschaftlers Benedikt Kranemann (Glaubenstradition und Zeitgenossenschaft. Die Liturgiereform im Kontext neuzeitlicher Reformen des Gottesdienstes, 49–72) im Hinblick auf die zunehmende Differenzierung von Religion in Moderne und Postmoderne, worauf diese Reformen Antwort zu geben versuchen. Von hier aus ist zu fragen, welche Schlussfolgerungen sich aus dieser historischen Entwicklung für das gottesdienstliche Leben der Gegenwart ziehen lassen.

Diese Aufsätze präsentieren eine breite liturgiewissenschaftliche Diskussion, die mit der Reform des 20. Jh.s, ihrer Vorgeschichte, mehr aber noch ihrer Bedeutung für die Gegenwart zusammenhängen. Es zeigen sich vielfältige Möglichkeiten für den Gottesdienst der Kirche heute, z. T. auch jenseits dessen, was gemeinhin als „klassisches“ Feld der Liturgie gesehen wird. Diese Lektüre ist höchst anregend für die Themenstellungen gegenwärtiger Liturgiewissenschaft

Münster

Klemens Richter

Ökumene

Wege zum Heil? Religiöse Bekenntnisgemeinschaften in Österreich: Mennonitische Freikirche und Pfingstkirche Gemeinde Gottes. Ökumenische und interreligiöse Perspektiven, hg. v. Johann Hirnsperger / Christian Wessely. – Innsbruck: Tyrolia 2005. 160 S. (Theologie im kulturellen Dialog, 7b), br. € 14,90 ISBN: 978-3-7022-2723-4

Titel und auch Inhaltsverzeichnis des ansehnlichen Bändchens vermögen den konfessionskundlich interessierten Leser nicht unmittelbar darüber aufzuklären, worum es auf dessen Seiten geht. Erst aus dem Vorwort ist zu erfahren, dass im Jahre 2001 ein Bd. 7 der Reihe erschienen ist mit Selbstdarstellungen der bis Dezember 2000 in Österreich staatlich eingetragenen Religionsgemeinschaften (Bahá'í, Baptistengemeinden, Evangelikale Gemeinden, Christengemeinschaft, Hinduistische Religionsgemeinschaft, Jehovas Zeugen, Siebenten-Tags-Adventisten, Koptisch-Orthodoxe Kirche). 2002 folgte der Ergänzungsband 7a mit den Verfassungen und Statuten dieser Religionsgemeinschaften.

Der hier besprochene Bd 7b aus dem Jahr 2005 versteht sich auch als Ergänzungsband, insofern als er zwei weitere Religionsgemeinschaften behandelt, die in der Zwischenzeit den Status von eingetragenen Bekenntnisgemeinschaften erworben hatten: die Mennonitische Freikirche Österreich und die Pfingstkirche Gemeinde Gottes. Auch hier handelt es sich um Selbstdarstellungen, welche neben kurzen Angaben zur Geschichte, den Strukturen und der Statistik die Verfassungen und – was konfessionskundlich als wertvoll anzusehen ist – die Glaubensbekenntnisse bzw. Glaubensgrundsätze beider Gemeinschaften bringen.

Ein zweiter Teil des Bändchens nennt sich „Ökumenische und interreligiöse Perspektiven“. Hier wurden – laut Vorwort – andere Religionsgemeinschaften eingeladen, Themen zu entfalten, die sie als besonders relevant für das ökumenische bzw. für das interreligiöse Gespräch ansehen, für das die Hg. neue Impulse geben wollten. So entstanden Beiträge über die positive Einstellung der Bahá'í zum interreligiösen Dialog, zur differenzierten Dialogbereitschaft des Bundes Evangelikaler Gemeinden und zur Möglichkeit der Christengemeinschaft, über andere Kirchen zu denken und mit ihnen ins Gespräch zu kommen. Den Abschluss bildet ein Beitrag von J. Hirnsperger, einem der beiden Hg. des Bändchens, zum Thema „Der Codex Juris Canonici von 1983 und die ökumenische Gottesdienstgemeinschaft“.

Paderborn

Hans Jörg Urban

Il dialogo dei credenti sulla scia di S. Francesco. Ordine dei Frati Minori – Servizio per il Dialogo. – Roma: Curia Generale O.F.M. 2006. 188 S. (Quaderni di Studi Ecumenici, 11), br. € 13,00 ISSN: 0393-3687

Das vom Generalat der Franziskaner verantwortete Heft der angesehenen Ökumene-Zeitschrift *Quaderni di Studi Ecumenici* bildet den ersten Teil einer Trilogie, die dem Dialog insgesamt dienen möchte, und zwar aus der Sicht der franziskanischen Spiritualität. Unmit-

telbarer Anlass für die vorliegende Nummer ist das 40. Jubiläum der Konzilerklärung *Nostra aetate*. Die Autoren ziehen den Schluss: „Der interreligiöse Dialog wird ein wesentlicher Imperativ, um in unserem sozialen Umfeld und in unseren Religionen zu überleben“ (11). Dem dienen gleichsam als Gesprächseröffnung Erfahrungen, die Ordensangehörige rund um die Welt von Marokko bis Korea gemacht haben. Es folgt ein Grundsatzartikel, der die franziskanischen Prinzipien von der Regel 16 der *Prima Regula non bullata* her entwickelt. Der Heilige hatte zwei Weisen des Verhaltens der Minderbrüder unter fremdreligiösen Völkern dargelegt: Entweder ruhiges Darleben christlicher Liebe oder aktive Missionstätigkeit im traditionellen Sinn. Die Vf. leiten für die Gegenwart ab: „Minderbrüder zu sein, schließt eine Bereitschaft ein, von den andern zu lernen und sich den andern zu nähern mit einem hohen Sinn der Achtung für deren Kultur, Religion und Sprache. Ein Minderbruder ist ein guter Zuhörer, bemüht zu lernen von den andern“ (61). Grundlage ist die Gleichheit aller Menschen, die universale Vaterschaft Gottes und die Präsenz des Gottesgeistes in den Kulturen. Daraus folgt eine fundamental positive Sicht der Religionen: Sie werden als Geschenk Gottes angesehen.

So ergibt sich für die Zeitschrift die Aufgabe, eine meist sehr knapp gehaltene, aber recht instruktive Information über die nicht-christlichen Religionen – unter Ausschluss des Judentums – zu bieten. Den Löwenanteil hat die Darstellung des Islam, mit 55 Seiten doppelt so umfangreich wie die der restlichen Religionen. Neben dem Hinduismus und dem Buddhismus wird ein eigenes Kap. den Stammesreligionen eingeräumt. In einen Anhang werden die ostasiatischen Glaubensgemeinschaften wie Taoismus, Jainismus oder Konfuzianismus verbannt.

Mittels einer einfachen Sprache und geschickt eingesetzten graphischen Gestaltungsmomenten suchen die Autoren Erstinformationen zu geben, wichtige Begriffe aus der fremden Glaubenswelt zu erläutern und entscheidende Texte abzdrukken. Mehrere Farbbilder freilich sind mehr gut gemeint als informativ: sie helfen wenig zum Verstehen. Hervorzuheben ist das Bemühen, immer wieder die Leser zu Reflexionen durch repetierende Fragen einzuladen. Bescheidene, aber gleichwohl hilfreiche Literaturangaben sind für eine Vertiefung nützlich. Für eine einführende Beschäftigung mit den nichtchristlichen Religionen leistet das Heft gute Dienste.

Pentling

Wolfgang Beinert

Von Gott angenommen – in Christus verwandelt. Die Rechtfertigungslehre im multilateralen ökumenischen Dialog, hg. v. Uwe Swarat / Johannes Oeldemann / Dagmar Heller. – Frankfurt a. Main: Lembeck 2006. 382 S. (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau, 78), kt € 19,00 ISBN: 3-87476-496-6

Kurz vor der Dreihundertjahrfeier der Reformation äußerte Goethe in einem Brief an seinen Freund Karl Ludwig von Knebel vom 22. August 1817 die Befürchtung, der vom nahen Jubelfest auf, wie es heißt, Pfaffen und Schulleute ausgehende Zwang zur Produktion von hunderterlei Verherrlichungsschriften werde am Ende dazu führen, „dass die Figuren ihren poetischen, mythologischen Anstrich verlieren. Denn, unter uns gesagt, ist an der ganzen Sache nichts interessanter als Luthers Charakter und es ist auch das Einzige, was der Menge eigentlich imponiert. Alles Übrige ist ein verworrenes Quark, wie er uns noch täglich zur Last fällt.“ (Goethes Werke. Hg. im Auftrag der Großherzogin Sophie von Sachsen. IV. Abtheilung. 28. Bd. Goethes Briefe März-Dezember 1817, Weimar 1903, Nr. 7848, 226–228, hier: 227, 22–28). Gemeint ist die reformatorische Rechtfertigungslehre. Eberhard Jüngel hat dazu vor zehn Jahren anlässlich einer EKD-Synode bemerkt: „Die Rechtfertigungslehre ein verworrenes Quark? Man wird das wohl nur dann sagen können, wenn man nicht verstanden hat, worum es geht. Und dass man nicht verstanden hat, worum es geht, wird wohl zumindest auch darauf zurückzuführen sein, dass es unserer Kirche und unserer Theologie nur schwer gelingt, in die Sprache unserer Zeit zu übersetzen, was der Rechtfertigungsartikel besagt.“ (epd-Dokumentation 49 / 97, 5–7, hier: 5).

Worum geht es in der Rechtfertigungslehre, und wie lässt sich die Botschaft von der Rechtfertigung in der heutigen Lebenswelt verkünden? Mit diesen Fragen beschäftigte sich unter der Leitung seines damaligen Vorsitzenden, Peter Neuner, der Deutsche Ökumenische Studienausschuss in der Arbeitsperiode 2001–2005. Der DÖSTA ist eine Einrichtung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland. In ihm arbeiten neben Vertretern der römisch-katholischen Kirche und der EKD orthodoxe, altkatholische, konkordienlutherische, baptistische, mennonitische und methodistische Delegierte zusammen. Ein inhaltlicher Bezugspunkt der Arbeit in dem besagten Zeitraum war die 1999 in Augsburg vom Lutherischen Weltbund und vom vatikanischen Sekre-

tariat für die Einheit der Christen unterzeichnete Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Erörtert wurde die Stellung der GER in der multilateralen Ökumene und die Frage, inwieweit ihre rechtfertigungstheologischen Aussagen durch die Soteriologie der in dem Prozess ihrer Entstehung nicht involvierten Kirchen bereichert und gegebenenfalls modifiziert werden könnten. Das Ergebnis ist zusammengefasst in einer Studie mit dem Titel: Von Gott angenommen – in Christus verwandelt. Die Rechtfertigungslehre im multilateralen ökumenischen Dialog. Sie bildet den ersten Teil (11–54) des anzuzeigenden Sammelbandes. Im zweiten Teil (55–349) sind Beiträge veröffentlicht, die einzelne Mitglieder des DÖSTA und ein als Gast eingeladenen Experte zu spezifischen Themenaspekten aus ihrer jeweiligen konfessionellen Perspektive vorgetragen haben; alttestamentliche Erörterungen (F. L. Hossfeld), Bemerkungen zur exegetischen Diskussion der paulinischen Soteriologie im Kontext der Ökumene (Th. Söding) sowie Erwägungen zu Schwierigkeiten und Möglichkeiten der Verkündigung der Rechtfertigungsbotschaft heute (D. Sattler) sind beigefügt. Ein Anhang (351–382) enthält die GER und Quellen zu ihr, die gemeinsame offizielle Feststellung sowie ein Verzeichnis der Autorinnen und Autoren und der DÖSTA-Mitglieder in der Arbeitsperiode, in der die Studie zur Rechtfertigungslehre entstand.

Wesentliches Ziel des Studienprojekts des DÖSTA war es, nach einer Darstellung der Vorgeschichte und Diskussion des von Lutheranern und Katholiken erreichten differenzierten Konsenses und einführenden Erwägungen zur Thematik von Rechtfertigung und Erlösung in anderen christlichen Traditionen einen multilateralen ökumenischen Kurzkommunikator zur GER zu erstellen. Besonders interessant sind dabei die Abschnitte III.4 und 5 der Studie, in denen präzisierende Anmerkungen zu Einzelthemen der GER aus der Sicht der am Zustandekommen der Erklärung nicht beteiligten Kirchen vorgetragen und thematische Ergänzungen benannt werden. Gehandelt wird vom Stellenwert der Rechtfertigung in der Soteriologie, von Gnade Gottes und Mitwirkung des Menschen, von Sündenvergebung und Heiligung und von der Wendung „simul iustus et peccator“, sodann von der Theosisthematik, von Glaube und Taufe, Rechtfertigung und Gemeinschaft, Rettung im Endgericht und vom gesamtbiblischen Charakter der Rechtfertigungsbotschaft. Letzterer Aspekt wird durch ausführliche Darlegungen zum biblischen Zeugnis von Rechtfertigung und Erlösung erheblich erweitert. Die Studie schließt mit Reflexionen zu Neuanfätzen aktueller Vermittlung der Rechtfertigungsbotschaft, die erkennen lassen, dass es sich bei ihr und bei der auf sie bezogenen Lehre keineswegs um dummes Zeug und verworrenen Quark handelt.

Dass auch Goethe der Botschaft und Lehre von der Rechtfertigung des Sünders aus Gnade um Christi willen durch Glauben nicht so verständnislos gegenüberstand, wie man aufgrund des eingangs zitierten Briefes vermuten möchte, beweisen u. a. seine Ratschläge zu Carl Friedrich Zelters Plan, eine Kantate zum Reformationsjubiläum zu komponieren. Die Konzeption, die der Olympier in Vorschlag brachte, stellte alles auf den Gegensatz von Gesetz und Evangelium und die soteriologische Vermittlung dieser Extreme ab und lässt dabei mehr als nur äußerliches Verständnis für die ursprüngliche Einsicht der Reformation erkennen (vgl. im Einzelnen: B. Suphan, Goethe und das Jubelfest der Reformation 1817, in: GJb 16 [1895], 3–12; R. Hermann, Goethes und Zelters Plan einer Reformations-Kantate, in: ZSyTh 18 [1941], 213–223).

München

Gunther Wenz

Philosophie

Böhnke, Michael / Schärfl, Thomas: Was uns der Tod zu denken gibt. Philosophisch-theologische Essays. – Münster: LIT 2005. 160 S. (Pontes, 30), kt € 14,90 ISBN: 3-8258-9000-7

Zurecht trägt das Werk einen sehr „offenen“ Titel und zurecht auch den Untertitel „Essays“. Denn es handelt sich in der Tat um Beiträge, die weder einen strikten gemeinsamen Duktus aufweisen, noch klar aufeinander bezogen sind. Für die Autoren selbst sollen die Essays „einen Beitrag zur Entprivatisierung und Enttabuisierung der Todesfrage darstellen“ (V). Doch eher noch kommen diese in einem anderen Anliegen überein, und zwar in folgendem: Gegen den derzeitigen Trend, entweder von einem reduktionistischen Menschenbild aus den Tod als „ganz natürlich“ zu kennzeichnen oder ihn in der positiven Funktion zu sehen, den Menschen zur „eigentlichen Existenz“ zu bringen, in jedem Fall also den Tod als eine „in einem höheren Allgemeinen begründete Notwendigkeit“ zu verstehen (48), stellen die gesammelten Beiträge gerade die Unnatürlichkeit des Todes heraus, sie pointieren ihn als etwas Nicht-sein-Sollendes, als eine klaffende, nach Heilung rufende Wunde der menschlichen Natur. Denn – so formuliert zu Recht Schärfl – „in der Rede von der Natürlichkeit und Notwendigkeit des Todes steckt mehr, als jeder Theologie lieb sein darf. Es steckt darin auch die Auskunft, dass das Konzept ewigen Lebens etwas Unnatürliches darstellt; Übernatürlichkeit wäre Widernatürlichkeit. Und allzu schnell wäre der vermeintliche

Glanz einer allein gnadentheologischen Erläuterung des Auferstehungsglaubens als Lichtspiel einer Projektionsmaschinerie inkriminiert,“ die die Todesangst ein wenig erträglicher macht (50). Und auf der gleichen Linie Böhnke: „Wo Tod [...] biologisch reduziert oder ontologisch mystifiziert wird, [...] ist für christliche Erlösungserwartungen kein Platz“ (62).

Der Bd enthält manche tiefgründige und überraschende Passagen; v. a. ist auch hervorzuheben, daß im Unterschied zur anderen, ja sonst recht üppig blühenden philosophisch-theologischen Todesliteratur hier besonders eine Auseinandersetzung mit Schopenhauer und neueren angelsächsischen Autoren stattfindet. Auf der andern Seite bleibt manches auch recht fragwürdig, so z. B. die nicht sehr klaren und m. E. nicht sehr überzeugende Aussagen von Böhnke über die Zerstörung der Individualität des Menschen im Tod und seinen Eingang „in einen pneumatologisch vermittelten kommunalen Heils willen“ (83), oder auch die von Schärfl vorsichtig aufgegriffene Analogie zwischen „Traumleben“ und „ewigem Leben“ (142ff), eine Analogie, die geeignet sein soll, „um den Begriff des Lebens aus der Hand eines biologisch-physiologischen Chauvinismus zu befreien“ (144).

Freiburg i. Br.

Gisbert Greshake

Büchner, Christine: Gottes Kreatur – „ein reines Nichts“? Einheit Gottes als Ermöglichung von Geschöpflichkeit und Personalität im Werk Meister Eckharts. – Wien: Tyrolia 2005. 597 S. (Innsbrucker Theologische Studien, 71), kt € 59,00 ISBN: 3-7022-2640-0

Die vorliegende Untersuchung wurde 2003 als kath.-theol. Diss. an der Johann Wolfgang Goethe Univ. in Frankfurt angenommen und 2004 mit dem Karl-Rahner-Preis der Universität Innsbruck ausgezeichnet. Sie hat die Absicht, Eckharts Schöpfungsverständnis zu klären, das mit dem in der Bulle „In agro dominico“ verurteilten Satz „Alle Kreaturen sind ein reines Nichts“ dem christlichen Schöpfungsgedanken zu widersprechen scheint. Darüber hinaus will die Autorin Eckharts Lehre von der Beziehung zwischen Gott, Mensch und Welt mit aktuellen schöpfungstheologischen Ansätzen ins Gespräch bringen. Mit dieser Thematik füllt Christine Büchner eine Lücke in der neueren theologischen Eckhartforschung, die sich bisher mit der Ethik (D. Mieth, 1969, 1980, 1986), der Trinitätstheologie (R. Hauke, 1986), dem Erlösungsverständnis (I. Kampmann, 1996), dem Gottesbild (M. Wilde, 2000) und dem Subjektgedanken (S. Wendel, 2002) Meister Eckharts auseinandergesetzt hat.

Christine Büchner gliedert ihre weit ausgreifende Arbeit in fünf Teile. Teil I und II sind der Darstellung der Schöpfungslehre Eckharts gewidmet, die sie im Zentrum seines Denkens sieht, so dass sie hier eine Gesamtdarstellung seiner Metaphysik bieten will, unterteilt in die „Metaphysik in den lateinischen Werken“ und die „Subjektivierung der Metaphysik“ in den deutschen Predigten und Traktaten. Im dritten Teil erörtert sie, ob Eckhart die Beziehung zwischen Gott und Geschöpf überhaupt personal denkt. Teil IV beschäftigt sich mit der theologiegeschichtlichen Verortung des Schöpfungsverständnisses Meister Eckharts, Teil V soll dessen bleibende Bedeutung für heutige theologische Ansätze aufweisen.

Dieses für eine Diss. außergewöhnlich anspruchsvolle Programm meistert die Autorin mit großem Fleiß und beeindruckendem gedanklichen Aufwand. Sie möchte Eckharts auf bestimmte Hinsichten hin zugespitzte Thesen als Aspekte einer dialektisch-hierarchischen Gesamttheorie der Wirklichkeit einsichtig machen. Die Ergebnisse ihrer Interpretationen sind auch geprägt von dem Interesse, Eckhart als mystischen Theologen gegen eine intellektualistische Engführung, die sie vor allem bei der Eckhartdeutung von Flasch und Mojsisch diagnostiziert, zur Geltung zu bringen.

Bevor B. die Fragestellung ihrer Arbeit präzisiert, grenzt sie sich vom Verständnis Eckharts als eines Philosophen ab, wie es die Bochumer Schule um Kurt Flasch vertritt: Meister Eckhart sei Mystiker, nicht weil sein Denken irrational sei, sondern weil es „das Leben auf seine innere existentielle Tiefe“ verweise (15, Anm.1). Eckhart unterscheide die Ebene der alltäglichen Selbstwahrnehmung, die uns von der Ewigkeit und Vollkommenheit Gottes unendlich entferne, von einer anderen Ebene, in der der Mensch in einer „Durchbrechung der raum-zeitlichen Kategorien sehen und erfahren“ könne, „daß er mit Gott in Ewigkeit eins ist“. „Deswegen ist es das Ziel der Theologie Eckharts, auf die Realität der zweiten Ebene aufmerksam zu machen, sie in unsere Wahrnehmung hereinzuholen und für uns gültig zu machen“ (22). Diese beiden Ebenen verlören jedoch auf einer dritten Ebene ihre Gegensätzlichkeit: „Diese alle Kategorien (auch die Kategorie der Dialektik) entkategorisierende Wirklichkeit nennt Eckhart wiederum Einheit“ (22f). Eckhart wolle „über den Weg der Bewusstseinsführung die Menschen zum Erleben dieser Wirklichkeit der Ein-

heit führen“, die in einer wechselseitigen Offenheit der geschöpflichen und der göttlichen Wirklichkeit“ bestehe. Der nach dem Vorbild Jesu Christi völlig für Gott offene Mensch könne dann „eventuell eine Offenheit für alle Geschöpfe empfangen, wie sie der vollkommenen Offenheit Gottes selbst entspricht. Darin könnte er wirkliche Erfüllung erfahren“ (23).

Wer sich gründlich mit Eckharts Texten beschäftigt hat und Eckharts eigenen Verstehenshilfen und Akzentsetzungen bei der Interpretation dieser Texte Gewicht beimisst, bemerkt, dass B. von Sehen, Erfahren, Spüren und Erleben der Einheit spricht, während Eckhart selbst dieses Wortfeld vermeidet und zum Mitdenken und Umdenken, zum (selbstverständlich denkend zu vollziehenden) Durchbrechen gegenstandsorientierter Vorstellungen von Gott und Seele einlädt. (Vgl. auch 145, 147, 236 u. ö., wo B. den theoretischen Zusammenhang, den Eckhart darlegt, zu einem Gegenstand des Ahnens und Erlebens macht.) Die Themenstellung ihrer Arbeit legt ihr nahe, die Perspektive der Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf durchgängig beizubehalten. Diese hat für Eckhart ihre Berechtigung auf der Ebene der bestimmten Seienden und ihres Verhältnisses zum absoluten Sein, nicht jedoch, wenn er Geistiges als Geistiges, beispielhaft: das Verhältnis des gerechten Menschen, insofern er gerecht ist, zur Gerechtigkeit, bedenkt. So kündigt sich an, dass B. die von Eckhart selbst herausgestellte grundlegende Bedeutung der Perspektive des Gerechten als Gerechten, der Vernunft als Vernunft für sein Denken herunterspielen wird. Eckhart unterscheidet transzendentalphilosophisch zwischen dem Bedenken raum-zeitlich begrenzter und bestimmter Dinge in ihrer radikalen Abhängigkeit vom absoluten Sein einerseits und dem Denken des Denkens andererseits. Dieses erkenne, dass unser Erkennen als Erkennen durch seine eigene Tätigkeit aus seinem wesensgleichen Prinzip, dem göttlichen Erkennen, hervorgehe und in seinem Selbstvollzug dieses Prinzip als Prinzip hervorbringe (Näheres bei B. Mojsisch, Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit, 1983 und I. Kampmann, Ihr sollt der Sohn selber sein, 1996). Konsequenterweise spricht Eckhart nie vom „Erleben einer zweiten Wirklichkeitsebene der Einheit von Mensch und Gott“. Die dritte Ebene, durch die Eckhart schließlich die beiden vorherigen in ihrer Gegensätzlichkeit überwinde und die er wiederum Einheit nenne, bezeichnet die Autorin als „alle Kategorien (auch die Kategorie Dialektik) entkategorisierende Wirklichkeit“. Wenn sie dann, ihrer Analyse vorgreifend, das „Erleben dieser Wirklichkeit der Einheit“ als „eine wechselseitige Offenheit der geschöpflichen und der göttlichen Wirklichkeit“ präzisiert (23), scheint sie davon auszugehen, dass Eckhart auch den Seelengrund noch als geschöpfliches Sein denkt und ihn daher dem göttlichen Sein gegenübergestellt sieht.

Diese Vermutungen bestätigen sich. Christine Büchners Interpretation tendiert dazu, Eckharts Denken in theologische Denkgewohnheiten einzupassen. Ohne auf eine entsprechende Äußerung Eckharts zurückgreifen zu können, geht sie davon aus, Eckhart habe mit seiner Analogielehre die Einseitigkeit seiner frühen These, das Wesen Gottes sei Erkennen, korrigieren wollen. Das führt zu Ungenauigkeiten in der Interpretation. So rechnet sie zum Beispiel eine von Eckhart referierte Theologenmeinung zum geschaffenen Intellekt und zum *lumen gloriae* zu seinen eigenen Auffassungen und versucht dann, sie mühsam und in Eckhart fremden Formulierungen mit anderen Aussagen Eckharts in Einklang zu bringen (136–138). Sie verweist für Eckhart wichtige Differenzierungen, wenn sie „der Kreatur/dem Geschöpf“ Möglichkeiten zuspricht, die nur dem Menschen aufgrund des Erkennens zukommen (78, 154 u. ö.), oder einfach mit „unser Sein“ wiedergibt, was im Zitat „ens creatum“ heißt (79, 82, Anm. 174).

Im Rahmen dieser Rezension kann lediglich ein grober Überblick über die zentralen Thesen der Autorin zu Eckharts Schöpfungsverständnis gegeben werden. Aus seinen lateinischen Schriften arbeitet sie folgende Zusammenhänge heraus:

In seinen Pariser Quaestionen bestimmt Eckhart Gott im Unterschied zu seiner Schöpfung dadurch, dass Gott wesenhaft Erkennen sei, das dem Sein als sein ganz anderer Ursprung gegenüber stehe. Dadurch könne Gott gedacht werden ohne die Begrenzung, wie sie das geschöpfliche Sein bestimme. Andererseits käme aber auch dem Erkennen eine Defizienz zu, „weil wir auch den Intellekt nicht losgelöst von unserer geschöpflichen Erfahrung denken können“ (152), deshalb korrigiere Eckhart diese Wesensbestimmung Gottes in den Schriftkommentaren durch die Bezeichnung Gottes als des *esse absolutum*, dem alles konkret Seiende durch die Mitteilung des einen Seins eng verbunden und zugleich durch sein Nichtsein aus sich selbst unendlich fern ist. Durch den Schöpfer und Geschöpf verbindenden Seinsbegriff betone Eckhart die Einheit der gesamten Wirklichkeit, nivelliere aber die Einzigartigkeit jedes Geschöpfes. In einem dritten Gedankenkomplex verbinde Eckhart schließlich

die beiden Ansätze miteinander, indem er den innertrinitarischen Prozess und die Schöpfung der Welt miteinander verknüpft: Das Sein Gottes ist übersprudelnde Seinsfülle, aus der in Ewigkeit der Sohn gezeugt und der Schöpfung Sein gegeben wird. Mit der Intellektualität Gottes denke Eckhart seine Unbegrenztheit, die alles konkurrenzfrei sein lasse, mit dem Begriff des absoluten Seins drücke er die Gewissheit aus, dass die Schöpfung, da sie aus Gott ist, nicht zunichte werden kann. Die Schöpfung „hat Sein, aber nicht ihr eigenes“, das Wesen des Geschöpfes ist „ein *esse ex altero et ad alterum*“ (153). Der Mensch habe als einziges Geschöpf „durch das, was einmal Seele, ein andermal Intellekt genannt wird, eine Ahnung des Wesens Gottes und daher die Möglichkeit, ihn in der Übersteigerung seines eigenen geschöpflichen Wesens zu erkennen“ (152). Leider reduziert B. Eckharts Denken über das Verhältnis zwischen Vernunft und Gott auf den Analogiegedanken, obwohl Eckhart für das Verhältnis des *intellectus in quantum intellectus* zum göttlichen Wesen den Begriff *generatio* (Geburt/Zeugung) verwendet, den er streng vom analogen Begründungsverhältnis der *productio* oder *creatio* eines Seienden durch das göttliche *intelligere* unterscheidet. Daher stellt ihre Abhandlung über die „*generatio* als Lebensgrundlage und Ziel des Menschen“ (145–151) den Gedanken Eckharts mehr, als dass sie ihn klärt. B. fasst als Ergebnis zusammen: „Mit der Erkenntnis der eigenen Mangelhaftigkeit, der die totale Zuwendung Gottes entgegenkommt, hat der Mensch eine Verantwortung für die Schöpfung. Er kann, wenn er selbst sein Wesen in der *generatio* als Bezug begreift, die Geschöpfe, die sich dieses Bezugs nicht bewusst sind, in das Geschehen der *generatio* mit hineinnehmen, in der es kein Außerhalb mehr gibt, indem er nämlich zu ihnen den Bezug aufnimmt“ (155, vgl. auch 73–78). Abgesehen davon, dass der Mensch immer schon in Bezug steht zu den Geschöpfen, hier also spezifische Angaben über einen verantwortlichen Umgang mit ihnen fehlen, bleibt die Autorin für ihre Bestimmung einer Aufgabe des Menschen bezüglich der Schöpfung, soweit ich sehe, Belegstellen aus Eckharts Werken schuldig.

In den deutschen Werken, so Christine Büchner, zeigt Eckhart in immer neuen Ansätzen auf, welche Folgerungen der einzelne Mensch aus „dem ontologischen Status des Geschöpfes“ (168) ziehen solle. Diesen verstehe Eckhart vor allem als Abgegrenztsein, der Mensch jedoch sei auch „in Eigenständigkeit freigesetzt“ (168), könne und solle die „Selbstbezüglichkeit“ lassen und „ohne Angst um das Selbst und damit nicht mehr in Abgrenzung zu den Dingen und zu Gott“ gelassen leben (185). Auch in diesem zweiten Teil der Arbeit stützt B. ihre Interpretation auf die Annahme, Eckharts Sicht des Menschseins sei in seine Analogielehre zu integrieren (vgl. etwa 221). Daher findet sie die Vergleiche, in denen Eckhart in den „Reden der Unterweisung“ und den frühen Predigten über die Einheit Gottes und der Seele spricht, „sehr irritierend“. Eckharts Denken der Einheit sei jedoch theologisch annehmbar, wenn er sie als „Unterschiedenheit ohne gleichzeitige Trennung“, als „Innigkeit“, also personal verstehe (198). In ihrer Analyse der späten Predigten und Traktate unter der thematischen Hinsicht „Bezugsmodell Sein-Bewusstsein“ erarbeitet B. im Wesentlichen noch einmal, was in der fundamentaltheologischen Studie der Rez. in bereits vorlag, auf die sie auch für zwei Aspekte hinweist. Schließlich zieht sie die Dokumente aus dem Prozess gegen Meister Eckhart heran, um sein Denken im historischen Kontext kirchlicher Auseinandersetzung anschaulicher zu machen. Sie äußert die angesichts Eckharts gesamter Werke wirklich erstaunliche Vermutung, die Schlüsselfunktion, die das Erkennen in seinem Werk habe, sei auch der pastoralen Absicht zu verdanken, der auf ekstatisches Erleben fixierten Frauenfrömmigkeit seiner Zeit ein Korrektiv entgegen zu setzen (262f). Eckhart sei nicht der „Erfinder einer neuzeitlichen Autonomie“ gewesen, sondern habe einen Primat der Beziehung zwischen Gott und Mensch vertreten: „Gerade die radikale Herkünftigkeit des Menschen setzt den Menschen frei“ (273). Auch wenn sie in manchen Metaphern Eckharts zurücktrete, sei die Transzendentalität des freisetzenden Grundes von Eckhart stets herausgestellt worden.

Der Frage, ob in der Einheit tatsächlich noch die Personalität Gottes und des Menschen gewahrt bleibt, widmet die Autorin den dritten Teil ihrer Arbeit. Wichtig ist die Passage am Schluss (ab 358), in der sich B. auf Eckharts personale Vorstellungen abweisende Metaphern für die Einheit einlässt. Weil sie diesen Aussagen Eckharts systematische Konsistenz zutraut, gelingt es ihr, Erhellendes über die Bewahrung des personalen Moments in der vollkommenen Einheit zu sagen: Indem er für die rückhaltlose Hingabe Gottes an alles und alle das naturale Bild des Überfließens benutzt, was die absolute Verlässlichkeit Gottes zum Ausdruck bringe, mache Eckhart Mut, das Beharren auf dem Eigenen loszulassen. Wenn die Seele dieses Wagnis eingeht und sich in die Einheit hineingibt, erhält sie sich darin „mit all ihren Beziehungen in einer konkurrenzfreien Weise wiedergeschenkt“ (359), denn Einheit sei gerade „die Absolutheit von freier personaler Beziehung als Entgrenzung von jeder Entfremdung“ (361f). Damit klar sei, dass keine „Restfremdheit“ und damit ein Furcht einflößendes Konkurrenzverhältnis zwischen Mensch und Gott bestehen bleibe, gebe Eckhart dem Begriff „Einheit“ den Vorzug vor „Gleichheit“. Indem er die Einheit durch das Verb „wohnen“ mit Innigsein und Heimat verbinde, sie aber auch mit einer „stillen Wüste, in der niemand daheim ist“ (Predigt 48) vergleiche, bringe er die „Aufhebung des Gegensatzes zwischen personaler Nähe [...] und einer Einheit durch totale Entgrenzung“ zum Ausdruck. „Weite und Vertrautheit werden eins, wenn mir niemand mehr fremd ist und ich überall zu Hause bin“. Die „Heimat in der Heimatlosigkeit“ ist „Licht“, in dem „keine trennenden Konturen“, sichtbar sind, „Wirken, das nicht aus einem Defizit heraus entsteht und daher ganz Ruhe ist“ (364).

Was Eckhart in den Predigten 28, 52 und 77 über das Ich als Ich sagt, etwa: „Dass Gott Gott ist, davon bin ich die Ursache; wäre ich nicht, dann wäre Gott nicht Gott“, „Als ich in meiner ersten Ursache stand, da hatte ich keinen Gott,

da war ich Ursache meiner selbst“ (Predigt 52), oder: „Was ich bin, das gehört keinem Menschen als mir allein, weder einem Menschen, noch Engel noch Gott, außer insofern ich eins mit ihm bin; es ist eine Lauterkeit und eine Einheit“ (Predigt 28) belegt, dass Eckhart auch den Gedanken der Vorgängigkeit des Ich, insofern es nichts als Ich ist, gedacht hat. In eine Schöpfungstheologie sind diese Aussagen nicht mehr integrierbar, daher wohl finden sie im vorliegenden Buch keine Erwähnung.

Aus Platzgründen kann hier auf das theologiegeschichtliche Kap. IV, in dem Eckhart in detaillierten Analysen zu Pseudo-Dionysius Areopagita, Johannes Scotus Eriugena, Augustinus, Thomas von Aquin und Dietrich von Freiberg in Beziehung gesetzt wird, nicht näher eingegangen werden. Im V. Kap. bringt Christine Büchner Eckharts Verhältnisbestimmung von Gott, Mensch und Schöpfung zunächst unter thematischen Schwerpunkten mit den schöpfung- und trinitätstheologischen Entwürfen von Karl Rahner, Béla Weissmahr, Hans Kessler, Gisbert Greshake und Helmut Hoping ins Gespräch. Sie arbeitet heraus, dass Eckharts Verständnis der dialektischen Einheit von Transzendenz und Immanenz Gottes im Verhältnis zur Schöpfung und die besondere Rolle, die dem Menschen zukommt, mit Rahners Ansatz korrespondiere, dass Eckhart aber vom dialogischen Denken der Moderne her, wie es Kessler für die Schöpfungstheologie fruchtbar mache, ergänzt werden müsse und könne. Von der Trinitätstheologie Eckharts her, der die Dreifaltigkeit Gottes in seiner Einheit begründet denke, könne einer Tendenz zu tritheistischen Vorstellungen, etwa bei Greshake, entgegengewirkt werden (469–500). Die theozentrische Metaphysik Meister Eckharts, die das Geschöpf als Wesen in Beziehung gerade aufgrund seiner Mangelhaftigkeit auf die absolute Fülle Gottes hingearbeitet sehe und dadurch unendlich aufwerte, weil die Verwiesenheit auf Gott die einzige Verwiesenheit sei, „die nicht abhängig macht, sondern öffnet“ (502), sei dem biblischen Schöpfungsverständnis konform und gerade heute eine froh machende Herausforderung, wie sich mit Hilfe von Rahners transzendental-anthropologischem Ansatz verdeutlichen lasse (500–507).

Dann prüft die Autorin, ob Eckharts dialektische Schöpfungssicht mit heutigem Denken über Subjektivität, Personalität und Freiheit zu vereinbaren ist. Dabei stützt sie sich erfreulicherweise auf die transzendente Dialogik von Johannes Heinrichs, die bisher zu Unrecht wenig rezipiert wurde (524–531). Sie setzt Gedanken Heinrichs aus seinem Aufsatz „Sinn und Intersubjektivität“ in Beziehung zu Eckharts *imago*-Lehre: Bei Heinrichs sei Sinn eine dialektische Einheit von Gehalt und Vollzug, so wie nach Eckhart die Gerechtigkeit nicht ohne den Gerechten sein könne und umgekehrt. Das sinnvollziehende Subjekt als Woher des Sinnvollzugs sei nach Heinrichs so auf die Andersheit bezogen, dass die Äußerlichkeit oder Transzendenz der Andersheit für das Ich nur als Innerlichkeit bestehe. Von Heinrichs Ansatz beim Subjekt her lasse sich Eckharts von der Einheit Gottes her entwickelte Dialektik des Subjekts ergänzen. Für beide Denker werde Sinn immer zugleich gesetzt und empfangen, so dass die Andersheit gleichursprünglich zum Sinnvollzug dazugehöre. Wenn Eckhart davon spreche, man dürfe „nicht an der Kreatur festhängen“, meine er damit, dass es möglich sei, „die unmittelbare Einheit mit Gott zu erfahren, wann immer ich mich unbedingt einlasse auf ein solches Geschöpf“, da Gott ganz mit seinem Sein in jedem Geschöpf sei (526f). Hier trifft B. leider weder die Intention Eckharts, noch wird sie der Sinnanalyse Heinrichs gerecht. Mit dem Begriff „Geschöpf“ meint Eckhart jegliches bestimmte Seiende, auf das mich unbedingt einzulassen mir eindeutig den Zugang zum gegenwärtigen Gott verstelle. Johannes Heinrichs unterscheidet in seiner Sinnanalyse vier Sinnelemente, die nicht aufeinander zu reduzieren und in jedem Sinnvollzug nachweisbar seien: Ich, Du/Ihr (im Grenzfall das eigene Ich als vorgestelltes), die objektive Andersheit und das Sinnmedium (Sprache, Kultur, Gott als umgreifender Sinnhorizont). Von seinem Denken her ließe sich wirklich zeigen, dass der Bezug auf die objektive Welt, die dialogische Beziehung zu anderen Menschen, das unverletzte Ausgehen vom eigenen Ich und die Inanspruchnahme des Sinnhorizontes zusammenkommen müssen, damit sinnvolle Wirklichkeit entsteht. Bei Eckhart bleibt die Bedeutung der objektiven Welt und der konkreten Intersubjektivität zugunsten eines unmittelbaren Ineinander von Ich und Sinnhorizont/Gott durchgehend „unterbelichtet“. Dies bemerkt B. noch, gewichtet es aber nicht sehr stark, da sie von ihrer Eckhartinterpretation her dieses Manko sogar noch übersteigert und eine „absolute Entgrenzung und Offenheit Gottes und des Geschöpfes füreinander“ als Vollendung menschlicher Sinnsuche preist, eine Einheit, in der die Hineinnahme der ganzen Schöpfung zwar behauptet, nicht aber gezeigt werden kann. Daher haben mich auch Ausblick und Anregungen am Schluss, vor allem zu einer Schöpfungsspiritualität und Schöpfungsethik im Ausgang von Meister Eckhart, wenig überzeugt.

Christine Büchner hat eine außerordentlich aspektreiche und nachdenkenswertes Untersuchung zum Denken Meister Eckharts vorgelegt, deren integrierender Grundgedanke trotz seines Anspruchs – selbstverständlich – nicht frei von perspektivischen Verzerrungen ist. Ein solcher Versuch verdient weitere Auseinandersetzung, nicht nur unter Eckhart-Spezialisten.

Bochum

Irmgard Kampmann

Witz, Christian: *Der gekreuzigte Odysseus*. „Umsetzung“ als Form des christlichen Verhältnisses zur Welt als dem Anderen. – Regensburg: Friedrich Pustet 2005. 300 S. (ratio fidei, 28), kt € 34,90 ISBN: 3-7917-1985-8

Entmythologisierung war eines der großen Schlagworte christlicher Theologie des 20. Jh.s. Die Spätfolgen dieses Unternehmens sind heute bis in die Kinderpastoral hinein zu spüren: der Nikolaus

als Bringer guter Gaben ist in Kindergärten und bei Nikolausfeiern der Gemeinden angehalten, seine Gewänder erst vor den Augen der Kinder anzulegen. Seine leibhafte Erscheinung ist gefragt, aber nur so, dass es auch das kleinste Kind begreift: es ist alles nur Theater.

Im Mittelpunkt der Diss. von Christian Witz, die unter dem Titel „Der gekreuzigte Odysseus. ‚Umsetzung‘ als Form des christlichen Verhältnisses zur Welt als dem Anderen“ im Verlag Friedrich Pustet in der Reihe „ratio fidei“ erschienen ist, steht eine Figur des griechischen Mythos, deren Faszinationsgeschichte als „Heros des Überlebens“ (Klaus Heinrich) bis in die Gegenwart reicht. Sie beschäftigt sich auch mit der Mythoskritik, angefangen bei den Kirchenvätern, wobei der Umgang mit dem Mythos selbst exemplarisch für den Umgang mit der „Welt“, bzw. mit dem „Anderen“ steht. Christliche Theologie war in ihren Anfängen auch „Arbeit am Mythos“, für deren Analyse Christian Witz Blumenbergs Konzept der „Umsetzung leer gewordener Bedürfnisstellen“ aufgreift. Die Dialektik des Kreuzes wird hineingetragen in die Auseinandersetzung mit dem Mythos.

Der erste Teil der Arbeit ist dem Odysseusmotiv bei den Kirchenvätern gewidmet, genauer gesagt ihrer *relecture* der Sirenenepisode. Sie fügt sich ein in den ganzen Fundus nautischer Symbolik in der patristischen Literatur, den Hugo Rahner als Erster einem breiteren Publikum zugänglich gemacht hat. Der gefesselte Odysseus wird hier als der Christ gedeutet, der sich ans Kreuz bindet und gebunden den Sirenen gesungen, den Verlockungen der Welt also, widerstehen kann. Die Sirenen stehen durchaus für die Ambivalenz des Erotischen, aber auch für die Verheißungen der heidnischen Philosophien und der christlichen Häresien. Es gehört zum Realismus der Väter, dass sie die Geschlechterspannung in der Ambivalenz des Weltlichen nicht verleugnen. Die Kurzformel für den Umgang der patristischen Autoren mit dem Mythos lautet, „Abwehr durch Überbietung“. Was Christian Witz am Beispiel des Umgangs der Väter mit dem Sirenenmythos zeigt, steht exemplarisch für den Umgang mit der Welt als dem Anderen des Kreuzes.

Kreuzesbindung als Form des Umgangs mit dem Nichtchristlichen ist auch das Stichwort, unter dem im folgenden Teil der Arbeit die Kreuzestheologie sechs prominenter Theologen des 20. Jh.s, je drei katholischer und protestantischer Provenienz, beleuchtet wird. Die Frage wird zugespitzt auf die Erlösungsmächtigkeit des Kreuzes. Inwiefern kann das Kreuz Christi Erlösung bewirken? Inwiefern ist das Kreuz ein Opfer? Im Zusammenhang mit der Theologie Jürgen Werbicks wird der Gedanke einer Metaphorizität der Erlösung ins Spiel gebracht, der an späterer Stelle weitergeführt wird.

Zunächst wird mit dem dritten Teil der Arbeit eine hermeneutische Reflexion eingefügt. Dazu greift der Autor zum einen auf die Untersuchungen des Altphilologen Christian Gnilka zum Begriff der *chrēsis*, des rechten Gebrauchs, bei den Kirchenvätern zurück. ‚Rechter Gebrauch der Welt‘ bedeutet, an der ‚Conversion‘ der Welt zu arbeiten, gleich Bienen den Nektar auch der heidnischen Weisheit sammeln, um etwas Neues – den Honig christlicher Gotteserkenntnis – zu produzieren. ‚Rechter Gebrauch der Welt‘ heißt nicht ihre Zerstörung sondern ihre Verwandlung. – Im zweiten Schritt wird Blumenbergs Begriff der ‚Umsetzung‘, den er als Alternative zum Denkmodell der ‚Säkularisierung‘ entwickelt hat, aufgegriffen. Sprachliche Formeln, die sich über Epochen und Schwellen hin erhalten, verweisen nicht auf Inhalte, sondern auf Bewusstseinsfunktionen. Diese wiederum sind mit der Sprache durch die metaphorische Struktur des Mythischen verbunden. „Ohne Mythos keine Umsetzung“ (139). Unter dem Blickwinkel von Blumenbergs Umsetzungs-These wird dessen Mythos-Theorie erläutert. Blumenbergs Lesart der Matthäuspasion verdeutlicht den Unterschied zwischen einer Theologie begrifflicher Spekulation (die bei ihm unter das Verdikt der ‚Gottesvergrößerung‘ fällt) und einer Theologie (wenn man so will), die auf leer gewordene Bedürfnisstellen antwortet: sie ist wesentlich *erzählend*. Kann Blumenbergs „Programm der Remythisierung des Christentums“ (162), das im Begriff der ‚Umsetzung‘ steckt, tatsächlich nicht nur gegen (wie bei Blumenberg), sondern auch für das ‚real existierende‘ Christentum verwendet werden?

Im vierten Teil werden bereits Schlussfolgerungen aus den vorangehenden drei Kap. gezogen. Der mythische Realismus, den Blumenberg der Matthäuspasion bescheinigt, ist mit dem Selbstverständnis christlichen Glauben nicht ohne weiteres vereinbar. Das Kreuz Jesu Christi ist als historische Tatsache Fundament des christlichen Glaubens. Zugleich aber ist es für den Christen unendlich bedeutsam. Die Bedeutsamkeit gewinnt es aus seiner Verbindung mit dem mythisch-metaphorischen Untergrund. Das Kreuz Christi ist beides: historische Tatsache und Metapher. Christian Witz nennt es: ein metaphorisches Ereignis.

Der etwas abrupte Übergang vom Mythos zur Metapher wird verständlicher durch einen Theologen, der eine Theologie von der Symbolik des Kreuzes, die zugleich eine Theorie der Sprache ist, entwickelt hat: Günter Bader. Das Symbol (Bader steht hier zunächst unübersehbar in der Tradition der deutschen Romantik) wird von ihm als „Sprache des Dings, die Sprache Gottes in der Sprache der Menschen ist“ (179) verstanden. Das Symbol par excellence ist das Kreuz Christi, genauer gesagt das Kreuzesopfer Christi, dem ein „Realtausch von Sprache und Ding“ (181) zugrunde liegt. Der Tod Jesu wird in seiner reinen Passivität mit einem Naturereignis verglichen. So wie der Natur keine geradlinige, sondern zyklische Zeit eingeschrieben ist, eignet der Passionsgeschichte szenische Wiederholbarkeit. Damit geht sie über in den Mythos – v. a. aber wird ihre Verbindung zum Ritus erkennbar. Der Zusammenhang von Mythos und Ritus hätte m. E. noch deutlicher herausgearbeitet werden können. – Wie aber

wird das Kreuz zum Heilsereignis? „Das Kreuz Christi ist der Beginn der Remythologisierung der Welt [...] In diesem Sinne ist das Kreuz die Urumbesetzung der Welt: die Bedürfnisstellen bleiben, aber sie sind convertiert zu Stellen des Gottesempfangs [...]“ (193). In diesem Sinne ist das Kreuz Christi gleichsam das Zentrum aller Verwandlungsmacht, die nicht nur den, der sich an sie bindet, befreit, sondern auch die Sirenen, die hier gerade in ihrer erotischen Anziehungskraft für die Verheißung von Erkenntnis stehen, verwandelnd erlöst.

Die Arbeit hätte an dieser Stelle enden können, aber Christian Wirz macht der Leserin und dem Leser die Freude, ihnen verschiedene Odysseusgestalten in der Philosophie und Literatur des (mit einer Ausnahme) 20. Jh.s zu präsentieren. Neben Adorno und Horkheimer, werden u. a. Texte von Joyce, Kafka und Claudel interpretiert. Dass dieser letzte Teil der Arbeit nicht bloß unterhaltensame Zugabe ist, wird deutlich, wenn man diesen letzten mit dem zweiten Teil der Arbeit, in dem sechs Theologen der gleichen Epoche vorgestellt wurden, vergleicht. Während dort, am deutlichsten vielleicht bei Karl Rahner, die Frage der Geschlechterpolarität als einer Matrix des Umgangs mit dem „Anderen“ völlig wegetaucht, ist sie dort, wo der Mythos *erzählend* wieder aufgenommen wird, greifbar. In der Literatur taucht das Verdrängte der Theologie wieder auf.

Christliche Theologie ist seit ihren Anfängen in gewisser Hinsicht Entmythologisierung. Trotzdem kann christlicher Glaube sich nicht ausschließlich auf historische Fakten stützen ohne deren Verbindung zu einer existentiellen Bedeutsamkeit, die sich aus der menschlichen Bedürftigkeit speist. Eine Entmythologisierung im Gefolge Bultmanns, die nicht sieht, wie im Mythos existentielle Erfahrungen ausgedrückt sind, hat für den Ritus der katholischen Kirche fatale Folgen nach sich gezogen. Die anthropologische Plausibilität des Messopfers wird den Maßstäben eines sozialpädagogisch orientierten Eventmarketings untergeordnet. Aber kann die Antwort auf die Entmythologisierung einfach Remythologisierung heißen? Das Verdienst der Arbeit von Christian Wirz ist es zu zeigen, wie christliche Existenz darin besteht, eine Balance zu finden – eine Umgangsform – zwischen dem Kreuz und der Welt, die den Stachel im Fleisch, der das Christentum sein soll, genauso wenig verleugnet, wie es die Welt als Illusion verdammt und als Ganze verwirft. Der Realismus des Mythos wird dabei als Ausdruck menschlicher Bedürfnisse gewürdigt, zugleich in einem eschatologischen Horizont gesehen: Die Bestimmung des Christen ist es nicht, nach einer Fahrt durch das Totenreich heimzukehren zu Frau und Kind, sondern gebunden an den Einen, der, „hinabgestiegen in das Reich des Todes“ und als „Erstlingsgabe“ auferstanden ist, seine Heimkehr in der Erlösung der ganzen Schöpfung zu erwarten.

Potsdam

Corinna Schwarz

Kirchenrecht

Bunge, Alejandro W.: *Las claves del Código*. El libro I del Código de Derecho Canónico. – Buenos Aires: San Benito 2006. 377 S., kt arg. \$ 44,00 ISBN: 987-1177-42-9

Die *Normae generales*, die Canones des Codex Iuris Canonici, die im ersten Buch das begriffliche Handwerkszeug des Umgangs mit dem Gesetzbuch formulieren, sind kein beliebter Gegenstand kanonistischer Veröffentlichungen. In deutscher Sprache gibt es ein (allerdings mit Eherecht kombiniertes) Buch darüber (Hans Heimerl / Helmuth Pree, *Allgemeine Normen und Eherecht*, Wien 1983). Im übrigen wird dieser Sachbereich in umfangreicheren Gesamtlehrbüchern (z. B. Aymans-Mörsdorf, *Kanonisches Recht*, Bd I, Paderborn 1991) und Kommentaren behandelt (durch H. Pree und H. Socha im *Münsterischen Kommentar zum CIC*). Der vorliegende Bd kommt aus Argentinien und ist in spanischer Sprache geschrieben.

Der Inhalt ergibt sich aus dem CIC, wenn ihm auch ein Kap. vorangestellt ist, das mit „*pases preliminares*“ – erste Schritte überschrieben ist. Sie beinhalten eine Einführung in das kanonische Recht, in den CIC und in dessen Buch I. Dem Leser wird die Bedeutung des Rechtes für die Kirche erklärt, der Aufbau des CIC dargestellt und auf die Prinzipien hingewiesen, die der Codex-Reform entsprechend den Beschlüssen der Bischofssynode von 1967 zugrundegelegt werden sollten.

Was in den Allgemeinen Normen geregelt ist, sei dem nicht kanonistisch bewanderten Leser genannt: Jeweils unter eigenen Titeln werden behandelt: Gesetze, Gewohnheitsrecht, Allgemeindekrete und Instruktionen, einzelne Verwaltungsakte, Statuten und Ordnungen, physische und juristische Personen, Rechtsakte, Leitungsgewalt, Kirchenämter, Verjährung, Zeitberechnung.

Man merkt beim Lesen dieses Buches, dass dem Autor das Thema ein Anliegen ist, dass es ihm auch wichtig ist, die Relevanz der „trockenen Materie“ dem Leser – ursprünglich wohl dem Hörer – zu vermitteln, ihn mitzunehmen in die Gedankenwelt des Rechtssystems der Kirche.

Als Beispiel für die sachgerechte und unparteiliche Art der Erörterung sei das Thema der Leitungsgewalt – *potestas regiminis* – herausgegriffen. Bunge

leitet sein Kap. XIII mit Ausführungen über die drei Ämter Christi ein, mit Überlegungen zur Systematik des CIC – für das Lehr- und das Heiligungsamt gibt es ein eigenes Buch, für das Leitungsamt aber nicht –, zieht eine Verbindung zwischen dem heutigen Normbefund und der *Nota explicativa praevia* zu LG 22 und macht deutlich, welcher der in der Kanonistik streitigen Denkrichtungen der Autor der *Nota* verpflichtet war.

Zum can. 129, der Geweihten die Inhaberschaft von Leitungsgewalt zuordnet, während er Laien die Möglichkeit einräumt, an ihrer Ausübung mitzuwirken, stellt er knapp und pointiert die Diskussionen in der Reformarbeit dar, das streitig gebliebene Problem der Vereinbarkeit von can. 129 und 274 (nur Kleriker können Ämter mit Weihe- oder Leitungsgewalt innehaben) einerseits und dem Faktum des Laienrichters andererseits, der unbestreitbar sowohl ein Kirchenamt innehat als auch darin Leitungsgewalt ausübt. Ohne eine abschließende Deutung formulieren zu wollen, sympathisiert er doch erkennbar mit dem Theorie-Ansatz von Stickler und Beyer, dass es nicht nur eine Art von Leitungsgewalt in der Kirche gebe – die „weihebasierte“ –, sondern auch eine solche, die nicht auf der Weihe beruht – ein Modell, das in einem der Schemata zum CIC auch vorgeschlagen worden war, dann aber unter dem Einfluss der Münchner Schule nicht umgesetzt wurde. (Auf diesen Einfluss weist Winfried Aymans im Vorwort des dritten Bdes des oben genannten Lehrbuchs hin, in dem er die gute Zusammenarbeit mit Kardinal Ratzinger in Erinnerung ruft, der in der Tat Thesen der Münchner Schule in die Codex-Reform transportiert hat.)

Zusammenfassend: Ein engagiert und doch nüchtern geschriebenes Buch, das verlässliche Auskunft gibt und die Allgemeinen Normen so liebenswert macht, wie es denn möglich ist.

Münster

Klaus Lüdiche

Rieger, Rafael M.: *Communitar sint sacerdotes*. Standesanforderungen für Dozenten an den staatlichen Katholisch-Theologischen Fakultäten in Deutschland nach Kirchen- und Staatskirchenrecht. – Essen: Ludgerus 2005. VII, 179 S. (Beihefte zum Münsterischen Kommentar, 41), kt € 34,00 ISBN: 3-87497-251-8

Der Grundsatz „*Communitar sint sacerdotes*“ (Die Professoren der Theologie sollen für gewöhnlich Priester sein) wurde formuliert in Nr. 33 der *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* [RFIS] vom 6. 1. 1970, editio apparata post Codicem Iuris Canonici promulgatum vom 19. 3. 1985. Dieser Grundsatz, auch „*communitar-Formel*“ genannt, wurde durch das Dekret des Apostolischen Stuhls von 1972, mit welchem der Beschluss der Deutschen Bischofskonferenz „*Habilitation und Berufung von Nichtpriestern an den Katholisch-Theologischen Fakultäten und Philosophisch-Theologischen Hochschulen*“ von 1972 rechtsverbindlich gemacht wurde, ausdrücklich für die Berufung von Professoren der Theologie der Katholisch-Theologischen Fakultäten an staatlichen Universitäten im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz übernommen. Durch die Aufnahme der Bestimmung von 1972 in die Akkommodationsdekrete des Apostolischen Stuhls von 1983 zur Apostolischen Konstitution „*Sapientia Christiana*“ von 1979 für den Bereich der Deutschen und der Österreichischen Bischofskonferenz wurde diese Rechtslage bestätigt. Seither kam es hinsichtlich Verbindlichkeit und Anwendung der *communitar-Formel* bei der Berufung von Laien zu Professoren in theologischen Disziplinen immer wieder zu Komplikationen und teilweise zu heftigen Protesten und auch zu schwerwiegenden Konflikten. Desto größer war der Mangel, dass es zu diesem Problem bislang keine monographische Studie gab. Dieses Defizit ist nun mit der vorliegenden Arbeit in optimaler Weise behoben.

In seiner kanonistischen Lizentiatsarbeit im Aufbaustudiengang „*Lizentiat im Kirchenrecht*“ an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster stellt P. Rafael Rieger OFM die gegenwärtige Rechtslage in kirchen- und staatskirchenrechtlicher Sicht dar. Er will die strittigen Fragen, wie er mehrmals betont (vgl. z. B. 1, 155) objektiv und nüchtern erörtern. Wenn er erklärt, dass er „von außen kommend“ (1), aber nach abgeschlossenem theologischem Studium, die Fragen erörtern will, kann das nur so verstanden werden, dass er sich der Problematik der „*communitar-Formel*“ erst während seines kanonistischen Aufbaustudiums „voll bewusst“ geworden ist.

„Schlaglichter gegenwärtiger Praxis“ leiten die Arbeit mit einer ausführlichen „*Problemanzeige*“ ein (I. Kap., 3–23). In ihr wird die Problematik der sogenannten „*Priesterquote*“ aufgezeigt, die „keine rein akademische „*quaestio disputata*“ ist. Der Priesterangel führte zu einem Mangel an priesterlichen Kandidaten für das Lehramt in theologischen Disziplinen. Andererseits qualifizierten sich immer mehr Laien (männliche und weibliche) für diese Aufgabe, mit der Folge, dass die Frage der Zulässigkeit des Standeserfordernisses der Priesterweihe immer aktueller wurde. Erst spät werden Vorgehensweise und Gliederung der Arbeit vorgestellt (19–22). Sie soll zwei Hauptteile enthalten, die in der gewählten Gliederung als solche allerdings nicht kenntlich gemacht sind: erstens die einschlägige kirchenrechtliche Normierung (III. Kap.); zweitens die staatskirchenrechtliche Zulässigkeit des Standeserfordernisses (IV.–V. Kap.).

Für den historischen Rückblick „*Zum historischen Hintergrund*“ (II. Kap., 25–41) sind folgende Feststellungen von Bedeutung: Gemäß dem CIC/1917 galt

für die Dozenten an den Priesterseminaren eindeutig das Standeserfordernis der Priesterweihe (vgl. c. 1360 § 1 CIC/1917). Noch 1954 war die Ansprache „Si diligis [...] pascere“ von Papst Pius XII. am 31.05.1954 „von einer gewissen Skepsis und Argwohn der Laientheologie gegenüber geprägt“; man kann sie daher, wie der Autor darlegt, nicht als ausdrückliche Billigung der von Laien betriebenen Theologie interpretieren (27/28). Bei Yves Congar, *Jalons pour une théologie du laïc* (frz. 1952 / dt. 1957) lässt sich jedoch ein „Begründungsansatz“ für das Standeserfordernis der Priesterweihe für Theologiedozenten erkennen (29). Eine Neukonzentrierung findet sich in der Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“ des Zweiten Vatikanischen Konzils (Art. 62 Abs. 7); danach soll Laien das Studium der Theologie ermöglicht und eine entsprechende Förderung zuteil werden. Damit war allenfalls an die Öffnung der Theologie für Laien als Theologiedozenten außerhalb der Institutionen für die Priesterbildung, einschließlich der katholisch-theologischen Fakultäten gedacht (30–32). Nachdem die Deutsche Bischofskonferenz noch 1963 die Habil. in theologischen Randfächern oder für eine Lehrtätigkeit an Pädagogischen Hochschulen selbst in Ausnahmefällen abgelehnt hatte (33–35), kam es erst 1968 zu der sogenannten Brückenfach-Regelung, die durch ein Dekret des Apostolischen Stuhls rechtswirksam wurde. Danach konnten in Einzelfällen und im Wege der Dispens Laien zu Habil. und Berufung in sieben benannten Rand- oder Brückenfächern in katholisch-theologischen Fakultäten zugelassen werden (35–38). Anschließend wird kurz auf den Wandel der Priesterausbildung von Trient bis 1970 eingegangen (38–41).

Im III. Kap. „Universalkirchliche und partikularkirchliche Normierung des Standeserfordernisses“ (43–120) wird die derzeitige kirchliche Rechtslage ausführlich und umfassend in neun Schritten im Detail dargestellt. Die konkreten Normen der universalkirchlichen Grundordnung für die Ausbildung der Priester, darunter die als solche ausdrücklich bezeichnete Nr. 33 RFIS, sind kirchliche Gesetze, so dass die communiter-Formel eine Rechtsnorm mit gesamtkirchlicher Rechtsverbindlichkeit ist, die jedoch interpretationsoffen ist. Die Auslegung der einzelnen Worte der communiter-Formel ist zutreffend. R. kann darlegen, dass eine analoge Anwendung auf alle Einrichtungen gerechtfertigt ist, die Priester ausbilden, wie z. B. die theologischen Fakultäten. Zugestimmt werden muss den Feststellungen, dass ein gewohnheitsrechtlicher Ausschluss von Ordenspriestern vom Professorenamt durch die communiter-Formel nicht zu rechtfertigen ist, aber auch nicht der Ausschluss von der Habil., und dass „weder die communiter-Formel selbst, noch die RFIS/1970 in ihrer Gesamtheit, die Zulassung von Laien zum Professorenamt an bestimmte Bedingungen – wie etwa eine Genehmigung des Apostolischen Stuhls – oder genau umschriebene Einschränkungen – beispielsweise eine feste Quote – knüpfen“ (59).

Aus dem Verweis (bei Nr. 33 RFIS) auf Nr. 5 des Dekrets „*Optatum totius*“ des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Ausbildung der Priester kann, wie der Autor zutreffend feststellt, keine hinreichende Begründung für das Standeserfordernis der Priesterweihe für Theologieprofessoren abgeleitet werden; auch der Verweis auf Nr. 18 des Dekrets „*Presbyterorum Ordinis*“ über Dienst und Leben der Priester kann nicht als Interpretationshilfe oder Begründung für die communiter-Formel angesehen werden (62). Der Versuch von Kardinal Zenon Grocholewski, Präfekt der Kurienkongregation für das Bildungswesen, (auf der Tagung in Würzburg 2001), das Standeserfordernis der Priesterweihe für Theologieprofessoren zu rechtfertigen, überzeugt nicht. „Denn allein durch den Empfang der Priesterweihe verändert sich die Qualität wissenschaftlicher Lehre nicht“ (64).

In der partikularrechtlichen Umsetzung der communiter-Formel für den Bereich der Deutschen wie auch der Österreichischen Bischofskonferenz kommt es zur „Statuierung eines Regel-Ausnahmeverhältnisses“, das umseitig in allen Facetten dargestellt ist. Bei der Interpretation des Beschlusses der Deutschen Bischofskonferenz von 1972 hätten die Entwicklungsstufen der Anwendung und der Problematik, die nach 1972 aufgrund der Ausnahmeregelung entstanden sind, berücksichtigt gehört. Diese Probleme lagen 1972 noch nicht vor und waren zum Teil auch nicht erkennbar oder vorhersehbar; erst ihr schrittweises Aufkommen ließ die Folgen für die Anwendung des Regel-Ausnahme-Verhältnisses in ihrer Bedeutung aufscheinen. Die vergleichende Berücksichtigung der entsprechenden Regelung für Österreich (89 Anm. 385) mit ihrer anders gearteten Entwicklung, die erst 1994 ihren Abschluss fand, beeinträchtigt die Darstellung. So wird das Fehlen von Verfahrensregeln bei der Habil. im Beschluss von 1972 bemängelt. Das österreichische Dekret von 1994 konnte auf 22 Jahren Erfahrung bei der Anwendung der deutschen Norm aufbauen und daher eine bessere Regelung treffen. Die Bedenken, die der Rez. gegen die Übernahme der communiter-Formel für die katholisch-theologischen Fakultäten vorgetragen hat, wurden nicht erst „später“ (mit ihrer Veröffentlichung 1990) formuliert, sie waren bereits im September 1972 den zuständigen Stellen (Dekanen, Diözesanbischofen) übermittelt worden; statt „später“ hätte es also heißen müssen „schon 1972“. Zu Recht weist R. auf den Mangel hin, dass in der Auseinandersetzung mit dem Beschluss der DBK von 1972 nicht hinreichend zwischen Habil. und Berufung unterschieden wurde (71 Anm. 294). Andererseits geht er nicht auf die Problematik ein, die dadurch entstanden war, dass je nach den unterschiedlichen Länderregelungen die Habil. auf die Feststellung der Lehrbefähigung begrenzt und damit die Erteilung der Lehrbefugnis (*venia legendi*) von der Habil. getrennt wurde. Zuzustimmen ist dem Autor, wenn er die Ausdehnung der Ausnahmeregelung vom Standeserfordernis der Priesterweihe durch das zweite (einseitig, ohne Abstimmung mit der deutschen Verhandlungskommission vom Apostolischen Stuhl erlassene) Akkommodationsdekret auf die übrigen theologischen Einrichtungen außerhalb der katholisch-theologischen Fakultäten kritisiert, da diese nicht der Ausbildung von Priesteramtskandidaten dienen. Die These, dass die Einforderung

der normierten Voraussetzungen für Dozenten sich durch den Grundsatz der Gleichbehandlung rechtfertigt (104/105), vermag jedoch nicht zu überzeugen. R. kann festhalten, dass die partikularrechtliche Ausformung der communiter-Formel nicht im Widerspruch zum CIC/1983 steht; andererseits ist der Beschluss der DBK 1972 durch c. 229 § 3 CIC/1983 insofern als überholt anzusehen, als er die Habil. von Nichtpriestern als Ausnahmefall bezeichnet (106/107). In der nachkodikarischen Zeit (nach 1983) hat sich am Grunderfordernis der Priesterweihe für Professoren der Theologie und am Ausnahmecharakter der Berufung von Laien nichts geändert (108/112). Da durch die nach 1983 oft andersgeartete Handhabung des Regelerfordernisses kein Gewohnheitsrecht entstanden ist, bleibt nur die vom Autor getroffene Feststellung, dass sich an der kirchlichen Rechtslage in diesem Punkt nichts geändert hat (118/120).

Im IV. Kap. „Konkordatsrechtliche Vereinbarungen zum Standeserfordernis“ (121–142) wird die konkordatsrechtliche Rechtslage mit ihrer unterschiedlichen Ausgestaltung der kirchlichen Mitwirkung in den einzelnen Konkordaten und Staatskirchenverträgen dargestellt und dabei nach der staatskirchenrechtlichen Zulässigkeit der kirchenrechtlichen Bestimmungen gefragt. Der Überblick über die konkordatsrechtlich gesicherte kirchliche Mitwirkung folgt nicht der historischen Entstehung der Konkordate und Verträge, sondern beginnt mit dem Reichskonkordat von 1933 und behandelt die Ländervereinbarungen in alphabetischer Reihenfolge: BadKonk 1932; BayKonk 1924/1974/1978; Nordrhein-Westfalen (PreußKonk 1929, Sonderregelung Bochum 1967, Vertrag 1984); Mainz (Vereinbarung 1946); Erfurt (Vertrag 2002). Daher kommen die Entwicklungsstufen zu kurz. Das wird z. B. besonders deutlich in den Bemerkungen zum Vertrag Sachsen, dessen Bestimmungen zur kirchlichen Mitwirkung weniger präzise seien als im Erfurter Errichtungsvertrag. Nicht berücksichtigt ist dabei, dass die sächsische Regelung aus 1996 stammt, die Erfurter Regelung dagegen erst aus 2002 (141 Anm. 594). Die konkordatsrechtliche Beteiligung des zuständigen Diözesanbischofs bei der Besetzung der Theologieprofessuren variiert hinsichtlich Zeitpunkt und Form. Die stärkste Position hat der Bischof von Mainz, der einen Genehmigungsvorbehalt für die ganze Vorschlagsliste der Fakultät hat, wogegen den Bischöfen von Essen und Erfurt nur Beispruchsrechte zukommen. Die schwächste Position haben der Erzbischof von Köln und der Bischof von Münster, da sie erst zu dem Zeitpunkt beteiligt werden, zu dem staatlicherseits der Ruf (in vertraulicher Form und unter Vorbehalt) an den Kandidaten ergangen ist. Die im Niedersächsischen Konkordat 1965, Anlage § 2 (zu Art. 4 Abs. 1) vorgesehene Regelung (Änderung gegenüber Art. 12 Schlussprotokoll PreußKonk), dass der Ruf an die in Aussicht genommene Person erst ergeht, wenn zuvor die Äußerung des zuständigen Bischofs eingeholt wurde, ist zwar nicht zum Tragen gekommen, da es nicht zur Errichtung der katholisch-theologischen Fakultät in Göttingen gekommen ist. Eine entsprechende Regelung findet sich jedoch in Verträgen, die sich auf Theologieprofessuren außerhalb einer katholisch-theologischen Fakultät beziehen (vgl. Saarland 1985, Zusatzprotokoll zu Art. 4 Abs. 1; Sachsen 1996, Art. 5 Abs. 2 und Schlussprotokoll); Sachsen-Anhalt 1998, Art. 5 Abs. 2. Abschließend stellt R. das „große Manko der konkordatsrechtlichen Vereinbarungen zum Standeserfordernis der Priesterweihe“ heraus: dass nämlich im Konfliktfall nicht geregelt ist, „wann und [in] welcher Form der Diözesanbischof es geltend machen kann“ (142).

Im V. Kap. „Das Standeserfordernis im Spannungsfeld von kirchlichem Selbstbestimmungsrecht, Wissenschaftsfreiheit und Gleichheitsgrundsatz“ (143–154) werden in Abschnitt A die divergierenden Interessenlagen und Rechtspositionen der einzelnen Beteiligten (Apostolischer Stuhl, Diözesanbischof, Fakultät, Hochschule, Bewerberinnen und Bewerber, Minister) aufgezeigt. Beim Apostolischen Stuhl wird als „strukturelle Schwäche“ festgestellt, dass er seine Position in Bezug auf das Standeserfordernis der Priesterweihe der Theologieprofessoren nicht direkt, sondern nur indirekt über den für die katholisch-theologische Fakultät an einer staatlichen Universität örtlich zuständigen Diözesanbischof geltend machen kann. Die Tatsache, dass der Apostolische Stuhl die Beachtung des Standeserfordernisses in jüngster Zeit wiederholt urgiert hat, lasse die Wichtigkeit der Einhaltung des Standeserfordernisses erkennen. Letztlich könnte der Apostolische Stuhl darauf verzichten, Theologie und Ausbildung der Priester staatlichen Einrichtungen anzuvertrauen (144). Der Verweis auf den vom Apostolischen Stuhl erzwungenen Ausstieg aus dem staatlichen System der Schwangerschaftskonfliktberatung ist jedoch ungeeignet und nicht weiterführend. Der Ausstieg von Theologie und Priesterausbildung aus dem konkordatsrechtlichen System ist so leicht nicht möglich, da die katholische Kirche vertraglich auf entsprechende eigene Einrichtungen verzichtet hat (vgl. z. B. PreußKonk Art. 12 Abs. 2; BadKonk Art. X Satz 3; Essen 1956 § 6 i. V. m. Notenwechsel 1967 über die Katholisch-Theologische Abteilung der Ruhruniversität Nr. 3 und Apost. Breve Pauls VI. „*Studiorum alitrix superiorum*“ 1970, [Abs. 1] Nr. 3; NdsächsKonk Art. 4 Abs. 2; Vertrag Thüringen 1997, Art. 11 und Schlussprotokoll Abs. 2 zu Art. 11 Abs. 2). Mit einem derartigen Ausstieg wäre das konkordatsrechtliche System als ganzes, d. h. auch in anderen Punkten der Vereinbarungen, gefährdet. Zutreffend ist von R. festgehalten, dass der zuständige Diözesanbischof im bischöflichen Nihil-obstat-Verfahren einen eigenen Wunschkandidaten nicht durchsetzen kann (147). Abschnitt B sieht für die Lösung der vorprogrammierten Konflikte einen differenzierten Kompromiss vor (152f.). Abschnitt C behandelt das Problem einer auf Priester begrenzten Ausschreibung der Professur, die nirgends ausdrücklich vorgesehen, jedoch durchaus möglich ist und praktiziert wird. Damit ließen sich aber nicht alle anstehenden Probleme lösen (153f.).

Im VI. Kap. wird kurz „Rückblick und Ausblick“ gehalten (155f.), wobei auf die enge, freundschaftliche Kooperation hingewiesen wird, von der das Ver-

hältnis zwischen Kirche und Staat in Deutschland geprägt ist, und die beibehalten werden sollte.

Es folgen die notwendigen Verzeichnisse: Abkürzungsverzeichnis, Quellen- Literaturverzeichnis, wobei hier die Literatur als Sekundärliteratur aufgeführt ist; auch werden im Unterabschnitt 1 „Veröffentlichungen ohne Verfasserangaben“ (171) höher gewichtet als die Veröffentlichungen mit Verfassername, die im Unterabschnitt 2 als „Übrige Sekundärliteratur“ bezeichnet sind.

R. wollte mit seiner Arbeit nicht in die Diskussion um Pro und Contra des Standeserfordernisses der Priesterweihe für Theologieprofessoren eintreten. Letztlich hat er es aber doch getan, wenn er die durch die gegenwärtige Rechtslage bedingten Probleme hinsichtlich der Anwendung und Durchsetzung des Standeserfordernisses aufzeigt. Mit dieser Arbeit liegt eine äußerst gute umfassende Darstellung der Rechtslage vor, die bis auf wenige Ausnahmen alle Perspektiven und Nuancen berücksichtigt.

München

Heribert Schmitz

Sozialethik

Soziale Arbeit und Ethik im 21. Jahrhundert. Ein Handbuch, hg. v. Susanne Dungs / Uwe Gerber / Heinz Schmidt / Renate Zitt. – Leipzig: Evang. Verlagsanstalt 2006. 632 S., geb. € 48,00 ISBN: 3-374-02412-2

Der opulente Bd bietet mit seinen 37 gut fundierten Beiträgen einen umfassenden Überblick über die vielfältigen Arbeitsfelder der Sozialen Arbeit und kennzeichnet das Bemühen um adäquate sozial-ethische Theoriebildung. Grundanliegen dieses innovativ konzipierten Handbuches ist es, die „vielschichtigen Modifizierungen des Sozialen und die damit auftretenden neuen Problemlagen Betroffener vor dem Hintergrund der Prozesse der Globalisierung und der Europäischen Einigung informativ darzulegen und offen zu diskutieren“. (Vorwort, 10) Fundiertes Hintergrundwissen über exemplarische Positionen und Theorieansätze, wie sie sich im Umkreis der noch jungen Profession und Disziplin der Sozialen Arbeit in den letzten Jahrzehnten herausgebildet haben, wird ebenso geboten, wie der instruktive Versuch unternommen ist, sozialphilosophische Kriterien in die Sozialarbeitswissenschaft einzubringen, die als junge Wissenschaft „noch keine Zeit konsolidierter und kohärenter Theoriebildung erlebt“ hat, sich vielmehr erst seit den 60er Jahren des 20. Jhs als Wissenschaft zu verselbständigen begann (10f.; vgl. 89). Zur Aufgabenstellung heißt es: „Als Handlungswissenschaft entwickelt die Soziale Arbeit wissenschaftlich basierte Arbeitsweisen und Verfahren zur Linderung und Lösung sozialer Probleme“ (23). Standardmodelle individueller Lebensführung sind durch gesamtgesellschaftliche Wandlungsprozesse der „radikalierten Moderne“ brüchig geworden; eine „Rückkehr zur Unsicherheit“ bestimmt das von komplexen Lebensverhältnissen und konfliktreichen Situationen gekennzeichnete Handlungsfeld, auf das sich Soziale Arbeit bezieht. Es zeichnet sich ein breites Spektrum von Theoriebildungen und Methodenkonzepten ab, wobei die Vf. ihre Beschreibungen, Analysen und Forderungen auch in komplexe internationale sozialarbeitswissenschaftliche Diskurse einbringen. Dies geschieht immer wieder in lehrreichem Vergleich (etwa deutscher mit anderen europäischen Strukturen), aber auch thematisch gesondert (vgl. Beitrag „Ethik und Soziale Arbeit in der Türkei im 21. Jahrhundert“; 190–209). Ins Auge fällt insgesamt der Aspektreichtum des Handbuches, das neben den pluriformen systematischen, sach- und problembezogenen Themen und Aspekten der als „Soziale Arbeit“ sich etablierenden Sozialwissenschaft die in Europa herrschenden wohlfahrtsstaatlichen Systeme in ihrer Entwicklung paradigmatisch darstellt. Das Handbuch bietet so kompetente wissenschaftlich-praktische Orientierungshilfe für Studierende, Lehrende und Forschende an Fachhochschulen, Universitäten, Berufsakademien etc., für Mitarbeiter des öffentlichen und privaten Wohlfahrtswesens sowie Angehörige sozialer und pädagogischer Berufe. Es ist sowohl für das Selbststudium als auch für den Einsatz in der Lehre geeignet. Im theologischen Bereich bietet es für die Diakoniewissenschaft und für sozialethische und sozialkirchliche Fragestellungen wichtige Gesichtspunkte und einen Fundus aktueller sozialtheoretischer Literatur. Konfessionelle Gesichtspunkte treten zurück; doch sind kirchenhistorische einschlägige Thematika und Aspekte einbezogen (vgl. Uwe Gerber: „Säkular-professionelle Soziale Arbeit beginnt mit Luther“; 233–242); auch entsprechende Hinweise auf Caritas und Innere Mission finden sich; zentral zur Diakonie: 139–155.

Der in drei Teile gegliederte Inhalt des Bd.es behandelt in Teil A den „Kon- text im 20./21. Jahrhundert“. Der Baseler Soziologe Ueli Maeder bezieht seinen Diskurs über die soziale Frage auf den sozialen Wandel seit dem 19. Jh. und auf eigene empirische Arbeiten zur Armut. Diverse sozialwissenschaftliche Konzeptionen werden charakterisiert. Dabei ist kritisch bedacht, dass individuelle Probleme auch strukturell bedingt sind und im Kontext von Machtstrukturen, die „radikalere Formen des sozialen Ausgleichs erfordern“, analysiert werden müssen (24). Historisch-kritisches Verstehen schärft den Blick auf notwendige strukturelle Interventionen. Über „Die Entwicklung der Sozialarbeit und Sozialpädagogik in den 1960er bis 1980er Jahren in der Bundesrepublik Deutschland“ (27–35) berichten die Sozialpädagogen Lothar Böhnisch (Dresden), Wolfgang Schröer (Hildesheim) und Hans Thiersch. Infolge Verschiebung gesellschaftlicher Problemlagen und Wegbrechen mancher Voraussetzungen der Sozialpolitik und der Sozialen Arbeit seit den 1980er Jahren verlange die neue Situation der Gesellschaft eine sozialpolitische Reflexion und neue sozialpädagogische Antworten. Sandra Hirschler (Mainz) stellt europäische Wohlfahrtsmodelle und neue Wege der Ausbildung vor. Dem kontinental-europäischen (speziell auch deutschen) Typ, der durch eine auf Erwerbsarbeit basierende Sozialversicherung geprägt ist, steht seit drei Jahrzehnten der neo-liberale Regimetyp (Großbritannien) gegenüber, der wesentliche Vorsorgeverpflichtungen dem einzelnen auferlegt. Nach dem sozialdemokratischen skandinavischen Modell ist staatliche Sozialpolitik universalistisch ausgerichtet; Kollektivität und Egalität sind dabei entscheidende Prinzipien. Auch verspätete Entwicklungen der Sozialen Arbeit (so Spanien u. a.) sind differenzierend berücksichtigt. In (2.) „Ethische Perspektiven im 20./21. Jahrhundert“ erörtert Birgit Bender-Junker („Ethik in der Sozialen Arbeit zwischen Gerechtigkeit, Anerkennung und Sorge“), „Vermittlungsdilemmata, ethische Haftpunkte und begriffliche ethische Reflexionen in der Sozialen Arbeit“ (Untertitel). Facettenorientiert wird die „Ethik der Pflege“ vorgestellt (Beitrag v. Andrea Schiff, Hans Ulrich Dallmann); „Grundzüge einer dekonstruktiven Ethik der Sozialen Arbeit angesichts der Grenzen der praktischen Vernunft“ werden aufgewiesen (so Susanne Dungs: „Der Spielsinn der Praxis“). Heiko Kleve („Soziale Arbeit in der Postmoderne“) schildert „Sozialarbeiterische Ambivalenzen als ethische Dilemmata“; er bezieht sich dabei auf verschiedene Ethik-Konzepte (Ethik als normative Handlungsanweisungen, als Reflexionstheorie der Moral (Luhmann), postmodernes In- und Exklusions-Konzept (Aufweis von Ungerechtigkeiten, die zwangsläufig als Handlungsfolgen entstehen; 113). In Kap. 3 von Teil A wird „Der gesellschaftliche Wandel im 20./21. Jahrhundert“ erörtert. Heinz Schmidt, Praktischer Theologe in Heidelberg u. Direktor des Diakoniewissenschaftlichen Instituts, schildert die „sozialen Umstrukturierungsprozesse in Europa und ihre ethischen Herausforderungen“, während Wolfgang Gern, Heribert Renn und Sozialethiker Franz Segbers vom Diakonischen Werk Hessen-Nassau („Es sollte überhaupt kein Armer unter euch sein“; Dt. 15,4) über das Thema „Umstrukturierungen des Sozialstaates und die Diakonie“ (Untertitel) referiert. Interessant für den Ausbildungsbereich auch Kap. 4 („Ausbildung und Studium der Sozialen Arbeit“), wo Walter Lorenz über „Curricula und Ausbildungsmuster [...] im internationalen und interkulturellen Vergleich“ berichtet, ebenso Wilhelm Klische über das „Studium der Sozialen Arbeit“ orientiert, İlhan Tomanbay über „Ethik und Soziale Arbeit in der Türkei im 21. Jahrhundert“ und Beate Steinhilber über ein türkisch-deutsches Begegnungsprojekt informieren.

Teil B behandelt „Exemplarische Positionen und Theoriebildungen Sozialer Arbeit in ethischer Perspektive“. Unter der Rubrik „Zeitgeschichtliche Hintergründe und Zeitdiagnosen“ finden sich Konzepte des methodischen Handelns der Sozialen Arbeit, die von Uwe Gerber, Eric Mührel, Helmut Kreidenweis instruktiv erörtert werden. In letzterem Beitrag geht es um sozialethische Fragen der Informationsgesellschaft. Als Theoriebildungen, die für die Professionalisierung im Bereich der Sozialen Arbeit kennzeichnend sind, finden sich Ausführungen von Silvia Staub-Bernasconi „Der Beitrag einer systemischen Ethik zur Bestimmung von Menschenwürde und Menschenrechten in der Sozialen Arbeit“, ebenso ihre „Lebensweltorientierung“ (Cornelia Füssenhäuser). Unter „Critical Social Work“ steuern Roland Anhorn und Johannes Stehr Anmerkungen zur „Geschichte und zum emanzipatorischen Potenzial einer kritischen Perspektive auf die Soziale Arbeit“ bei; ferner wird die Bedeutung der „Care-Ethik“ (Ruth Großmaß) erörtert; für sozialphilosophische Erfassung wichtig auch das „Plädoyer für eine erneute Analyse gesellschaftlicher Widersprüche aus der Perspektive der frühen Kritischen Theorie“ (Jan Kruse). Über Möglichkeiten und Grenzen der Praktikabilität von Empowermentmodellen am Beispiel der sozialpsychiatrischen Arbeit (Untertitel) schreibt Dieter Röh („Überlegungen zu Paradoxien des Empowerment“); ebenso Rainer Ningel über „Case Management als Methode der Sozialen Arbeit“ und Matthias Hüttemann und Peter Sommerfeld über „Evidence-based Social Work“.

Teil C wendet sich „Praktischer Arbeit und Problemfeldern in ethischer Perspektive“ zu, wobei Johannes Eurich nach „gerechten Verhältnissen für Menschen mit Behinderung“ sucht und Irmgard Vogt über „Suchthilfe in ethischer Perspektive“ nachdenkt. Von Manfred Heßler wird die Jugendarbeitslosigkeit kritisch untersucht, während Franz-Werner Müller die Gewaltprävention in Kitas und Grundschulen thematisiert und Ulfried Kleinert über Sozialarbeit im Justizbereich ethisch-konflikttheoretisch reflektiert. „Armut und soziale Ausgrenzung im gestuften Sozialstaat“ behandelt Ernst Ulrich Huster. Das Thema „Kinderarmut als Herausforderung an die Politik in einem westlichen Bundesland“ verdeutlicht kritisch-parteeorientiert Kordula Schulz-Asche am regionalen „Beispiel Hessen“. „Geschlechterorientierte Soziale Arbeit“ bildet ein besonderes Kapitel: Cornelia Helfferich und Barbara Kavemann steuern sozialpraktische Erörterungen zur Frage der „Gewalt in Geschlechterbeziehungen“ bei.

gen“ bei. Über „De- und ‚Re‘-Gendering als theoretische und praktische Aufgabe“ schreibt Margrit Brückner, während Inés Brock zum Thema „Familien(-bildung) zwischen Perfektionsanspruch und Isolation“ Stellung nimmt. Neue soziale Bewegungen in der spätmodernen Gesellschaft werden ins Blickfeld gerückt. Eva Nadai spricht über das „Verhältnis von Sozialer Arbeit und Freiwilliger Arbeit (Freizeitarbeit)“, Konrad Maier über „Gemeinwesenarbeit als professionelles Handeln im Wohnquartier“, Peter Nitschke über „Freiwilligenarbeit, Ehrenamt und bürgerschaftliches Engagement“.

Die Autoren, vom Ansatz jeweils durchaus eigengeprägt, zeigen auch die entsprechenden Relationen zwischen system-struktureller wie individuell-personenorientierter Sozialer Arbeit analytisch auf. Ein Blick auf die ethischen Dimensionen in der Sozialen Arbeit, denen einfache sozialetische Maßstäbe und Normen in der Postmoderne praktisch immer weniger gerecht zu werden vermögen, zeigt das grundsätzliche Vermittlungsdilemma zwischen „System“ und „Lebenswelt“. Die Ethikfrage wird dabei auch nach Maßgabe differenter sozialphilosophischer Diskussionen (z. B. des Gerechtigkeits- bzw. des Gleichheitspostulats) erörtert. Von Traditionslinien evangelischer Sozialethik, wie im Diskussionsfeld des Evangelisch-Sozialen Kongresses (1890–1945) oder in späteren Sozialdenkschriften der Kirchen vertreten, wird nur ganz zurückhaltend Gebrauch gemacht. Auf die Wurzeln „säkular-professioneller“ Sozialer Arbeit bei Luther (vgl. Uwe Gerber, 233–242) wird indes verständnisfördernd hingewiesen, auch Hinweise auf Thesen von Max Weber und Ernst Troeltsch zur Bedeutung des Protestantismus für die Wirtschaft in der modernen Welt fehlen nicht ganz. Das Profil der Caritas in seinen katholisch-naturrechtlich akzentuierten Begründungs- und Orientierungszusammenhängen sozialphilosophischer Art ist erwähnt.

Kennzeichnend für das Handbuch ist die Dimensionenvielfalt der Sozialen Arbeit bei der aktuellen Bearbeitung der sozialwissenschaftlichen Themen mittels moderner Sozialtheorien. Dabei ist durchweg ein paradigmatischer Praxisbezug gewährleistet. Das Handbuch markiert so forschungsgeschichtlich die Entwicklung der Sozialen Arbeit in den letzten Jahrzehnten und zugleich den aktuellen sozialwissenschaftlichen Gegenwartsstand der sich profilierenden Sozialen Arbeit im Bemühen um Professionalität und erforderlicher „Berufsrollenklarheit“ des „gesellschaftlich anerkannten Expertentums“, auch wenn – wie im Vorwort (11) zu lesen – „die Sozialwissenschaft ihren Status als einer ‚Semi-Wissenschaft‘ in manchem noch nicht überwunden“ habe.

Die thematische Zuordnung des Ethik-Aspektes ist unterschiedlich betont und durchaus diskursiv. Auf einseitige Rezeption traditionell-normativer sozialetischer Maßstäbe wird verzichtet. Von der Ethik erhofft sich nicht zuletzt die Pflege in der sehr komplexen Pflegesituation eine Klärung der Lage und Entscheidungshilfen. Fragen der Patientenautonomie stehen zur Debatte (Fallbeispiele, 77–84). Hier ergibt sich bei verschiedenen Sachthemen sicherlich weiterer Diskussionsbedarf. Der Bd. bietet dafür in Theorie und Praxis die besten Voraussetzungen. Der Handbuchcharakter des Bdes gewährleistet dabei fach- und bereichsspezifische Orientierung. Beruflicher Werdegang, Status und Arbeitsfelder der Vf. sind aus den informativen Autorenbiogrammen ersichtlich (625–635). Die Angaben für die Belege finden sich leserfreundlich im Text (Autor, Seite), wobei die Buchtitel aus der alphabetisch geordneten Bibliographie ersichtlich sind, die sich am Ende jedes Beitrags findet.

Leipzig

Kurt Meier

Hübenthal, Christoph: *Grundlegung der christlichen Sozialethik*. Versuch eines freiheitsanalytisch-handlungsreflexiven Ansatzes. – Münster: Aschendorff 2006. 402 S. (Forum Sozialethik, 3), kt € 49,00 ISBN: 3-402-00572-7

Mit seiner „Grundlegung der christlichen Sozialethik“ mutet Christoph Hübenthal seinen Lesern begriffliche Anstrengungen zu – und verspricht ihnen im Gegenzug einen „freiheitsanalytisch-handlungsreflexiven Ansatz“, der nicht nur die materialen Grundlagen der Sozialethik, sondern mehr noch ein für die Neuzeit angemessenes Verständnis von Theologie und Ethik und auf dessen Grundlage Aufgabe und Profil der Sozialethik klärt. Obgleich theologische Disziplin, bestimmt er die Sozialethik als philosophische Ethik, oder genauer: als theologische Sollensethik, die in begründungslogischer Hinsicht wie philosophische Ethik betrieben werden muss. Zumindest für die katholisch gebundene Sozialethik ist ein solches Profil wenig aufregend, wurde sie doch über lange Zeit vom neuscholastischen Naturrecht dominiert. Im Gegensatz zu diesem sucht H. die Sozialethik aber im Geiste neuzeitlicher Philosophie zu begründen – und dazu ihr Sollen von dem in der Neuzeit einzig erreichbaren Unbedingten, der menschlichen Freiheit, her zu bestimmen sowie über

die unhintergehbare symbolische Vermittlung dieser Freiheit im Handeln von Menschen auszuführen. Die Sozialethik ist deshalb mit „gesellschaftlichen Strukturen und Institutionen [beschäftigt...], in denen dasjenige Handeln sichergestellt, gefördert und organisiert wird, das als Ausdruck der symbolischen Anerkennung von Freiheit [...] begriffen werden kann“ (356).

Was das genauer heißt, klärt H. im zweiten Teil seiner Arbeit „auf handlungsreflexivem Weg“ (ebd.) und d.h. in Rezeption der Ethik von Alain Gewirths, einem vor wenigen Jahren verstorbenen, vor seinem Tod an der Universität von Chicago lehrenden Philosophen. Nach dessen Vorlage sucht H. *erstens* zu zeigen, dass alle Handlungsfähigen gehalten sind, die Handlungsfähigkeit aller prospektiv Handelnden zu achten und gegebenenfalls zu fördern. So wie jeder Handelnde für sich das Recht auf Freiheit und Wohlergehen als Bedingung seiner Handlungsfähigkeit in Anspruch nehmen muss, so muss er auch jedem anderen prospektiv Handelnden genau dieses Recht zugestehen. Auf Grundlage dieses Moralprinzips wird *zweitens* die soziale Grundordnung der Gesellschaft skizziert, die das allgemeine Recht aller prospektiv Handelnden auf Freiheit und Wohlergehen sowie entsprechende Pflichten sicherstellt, stimuliert und organisiert. Diese Grundordnung wird *drittens* für die Verteilung von Gütern und Lasten genauer beschrieben und das Bild einer „workfare“-Gesellschaft gezeichnet, in der alle eine produktive Arbeit nachgehen können/müssen, jedoch die Machtasymmetrie zwischen Arbeitnehmern und -gebern gänzlich abgebaut wurden („Wirtschaftsdemokratie“). Diese „vernünftige Gerechtigkeitskonzeption“ setzt der Sozialethik einen „notwendigen deontologischen Rahmen“, ihre „weitere Entwicklung und materiale Umsetzung“ (358) ist deren Aufgabe.

Indem H. die theologische Sozialethik auf Gewirths Moral- und Gerechtigkeitskonzeption verpflichtet, setzt er sich nicht nur vom neuscholastischen Naturrechtsdenken und essentialistisch fundierte Ethiken des Guten, sondern zugleich auch von der in der Sozialethik häufig rezipierten Diskursethik ab. Wie das *Naturrecht* und im Gegensatz zur Diskursethik kennt seine Sozialethik immer schon vorgegebenes und nicht verhandelbares Sollen, das in praktischen Diskursen von vernünftigen Menschen nur vertreten werden muss, dort aber vernünftigerweise von niemandem bestritten werden kann; wie die *Diskursethik* und im Gegensatz zum Naturrecht stellt sie sich den begründungstheoretischen Anforderungen der Moderne, begründet Sollen in der Autonomie von Akteuren und damit von der Vernunft gleichberechtigter und als autonome Subjekte unverletzbarer Menschen her.

Der handlungsreflexiven Moral- und Gerechtigkeitskonzeption stellt H. im *ersten Teil* seiner Arbeit eine transzendente Freiheitslehre voraus. Sie nimmt ihren Ausgang bei Kants Ethik- und Religionsphilosophie: Unbedingte sittliche Verpflichtung ent- und besteht durch Selbstaffirmation der praktischen Vernunft, wobei diese Selbstbindung dem „eigentlichen Selbst“ vernünftiger Wesen und ihrer Freiheit entspricht, dass nämlich ihre Vernunft alleiniger Bestimmungsgrund ihres Willens ist. Gott lässt sich nicht durch theoretische Spekulation erweisen und ist auch nicht Grund unbedingten Sollens; er ist jedoch als Adressat der Versöhnung von moralischem Sollen und Glückseligkeit, also der Erfüllung der unter Sollen gestellten Freiheit denknotwendig und deshalb der praktischen Vernunft eine notwendige Idee.

Zwar bedarf es einer aufwendigen und von Krings Freiheitsphilosophie inspirierten Relektüre der kantischen Moral- und Religionsphilosophie. Deren Ergebnis erschließt aber das Verhältnis von Moral und Religion: Unbedingtes Sollen verweist auf unbedingten religiösen Sinn – und die material und formal unbedingte Freiheit Gottes stellt eine Möglichkeitsbedingung und zugleich auch den wesentlichen Gehalt solchen Sinns dar. Dieses Verhältnis konkretisiert H. – nun nicht als Philosoph, sondern als Theologe – als Verhältnis zwischen Moral und christlichem Glauben: Der letzte Sinn, der in transzendentaler Reflexion endlicher Freiheit gedacht werden muss, wird im christlichen Glauben über die Selbstoffenbarung Gottes – vor allem in Jesus Christus – erfahren und in Glaubenspraxis bezeugt. Der von endlicher Freiheit unbedingt zu denkende Gott wird mithin von Christen nicht nur gedacht, sondern geglaubt; den von diesem Gott her möglichen letztgültigen Sinn müssen und können sie nicht herstellen, dürfen und sollen ihn gleichwohl – füreinander und für alle – darstellen.

Christliche Glaubenspraxis steht deshalb unter einer doppelten „Aufforderung zum authentischen Freiheitsvollzug“ (204). Sie soll jenes moralische Sollen vollziehen, auf das sie als ein Handeln endlicher Freiheit immer schon bezogen ist, und zugleich diese Freiheit so vollziehen, dass darin die geglaubte Verheißung letztgültigen Sinns in Gottes absoluter Freiheit zum Ausdruck kommt. Entsprechend muss theologische Ethik auf zwei unterschiedliche Weisen, nämlich als Strebens- und als Sollensethik betrieben werden. Weil materialiter auf den Bereich des Politischen spezialisiert, ist die theologische Sozialethik jedoch nur als säkulare *Sollensethik* aktiv.

Die beiden Teile der „Grundlegung“ sind, was ihren Seitenumfang angeht, gleichwertig. Der begriffliche Aufwand ist im ersten allerdings deutlich höher als im zweiten: Begnügt sich der zweite mit einem breiten Referat von Gewirths Ethik- und Gerechtigkeitskonzeption und deren Verteidigung, bietet der erste Teil eine zwar an Kant (und Krings) aufgehängte, gleichwohl systematisch fortgeschriebene Freiheitsphilosophie. Diese lässt sich in der zeitgenössischen Kantrezeption verorten, wie sie etwa von Gerold Prauss betrieben wird, hat aber auch ihren Ort in der aktuellen Theologie und referiert auf die Freiheits-theologie von Thomas Pröpper und seinen Schülern. Im zweiten Teil wird dagegen eine sowohl in der Philosophie als auch in der theologischen Sozialethik wenig präsente Ethik- und Gerechtigkeitskonzeption vertreten.

Dass sein Buch aus diesen beiden, dann doch recht unterschiedlichen Teilen besteht, begründet H. vom ersten Teil aus: Weil „für sich genommen zu wenig empirisch und historisch geerdet“, verlangt die transzendente Freiheitslehre „von sich aus und mit Notwendigkeit eine systematisch-ethische Anschluss-theorie“ (163). Vom zweiten Teil aus gesehen, klärt die Freiheitsanalyse, dass die theologische Sozialethik als Ethik moralischen Sollens, deshalb wie philosophische Ethik betrieben werden soll und deshalb auf Gewirthe Moral- und Gerechtigkeitskonzeption zurückgreifen kann. Über die beiden Teile hinweg interessiert H. womöglich aber gar nicht so sehr die Grundlegung der Sozialethik, als viel mehr eine transzendentalphilosophisch informierte Theologie der Freiheit, die auch deren Veräußerung unter den Bedingungen gesellschaftlicher Beziehungen und deren institutionellen Vermittlungen bedenkt und insofern weiter als vergleichbare Theologien denkt. Gegenüber diesem imposanten Unternehmen seien einige Anfragen erlaubt.

H. entwirft die theologische Sozialethik als Ethik des moralischen Sollens; er verweist sie damit auf das Feld moralischer Rechte – und beschneidet sie dadurch thematisch. (a) Ohne große Rechtfertigung, lediglich mit dem schlichten Hinweis auf ihr politisches Themenfeld dispensiert er sie von der strebensethischen Aufgabe, den praktischen Vollzug der im Glauben möglichen Heilsgewissheit zu orientieren, – und lässt ihr nur die andere der beiden von ihm eröffneten Aufgaben. (b) Zwar wird man kaum bestreiten können, dass es bei der gerechten Ordnung einer Gesellschaft immer auch um die Wahrung unbedingter Rechte geht. Politisch werden jedoch unter dem Maßstab der Gerechtigkeit zumeist gesellschaftliche Sachverhalte verhandelt, die nicht über moralische Rechte und gleichwohl „vernünftig“ geregelt werden können. Jede Sozialethik scheint daher gut beraten, sich den Zugang zu diesem Universum politisch verhandelter Sachverhalte nicht zu verbauen, ohne sie dazu moralisch aufzukaufen zu müssen, dadurch deren vernünftige Lösung zu verfehlen und die dafür notwendigen Aushandlungen zu erschweren. (c) Zudem wird eine auf moralisches Sollen konzentrierte Sozialethik als Theorie der gerechten Gesellschaft unbrauchbar: Moralische Rechte sprengen die Grenzen einer jeden Gesellschaft. Ginge es der Sozialethik grundlegend und damit auch erstrangig um die Wahrung dieser Rechte, hätte sie es – sowohl inhaltlich als auch begründungslogisch – mit allen Menschen zu tun – und deswegen (zumindest erstrangig) nicht mit der gerechten Ordnung einer Gesellschaft.

Dadurch, dass H. die gerechte Gesellschaftsordnung in Verlängerung eines alle Handelnden gleichermaßen verpflichtenden moralischen Sollens gewinnt, orientiert er auf Schutz und Förderung von Handlungsfähigkeiten und begründet zugleich einen konsequenten Egalitarismus. Bei der gegenwärtig (auch) in der theologischen Sozialethik gepflegten Toleranz gegenüber sozialen Ungleichheiten sowie der Umdeutung von Freiheit in Eigenverantwortung fällt eine solche Gerechtigkeits-theorie auf – und ist dem Rez. allein deswegen sympathisch. Trotz dieser Sympathie kann er den distributionstheoretischen Konkrektionen dieser Theorie wenig abgewinnen. Wo etwa Rawls mit seinen Gerechtigkeitsprinzipien allgemein und damit im Bereich des philosophisch Denkbaren bleibt, wagt sich H. philosophisch sehr weit vor und sucht die gerechte Ordnung von gesellschaftlich konstituierten Sachverhalten – mit Gewirthe – philosophisch vor zu entscheiden. Etwa bei den Ausführungen zur Erwerbsarbeit hätte seiner Gerechtigkeitskonzeption jedoch die Aufklärung der gesellschaftlichen Konstitutionen von ihm philosophisch beurteilen Sachverhalten, mithin Soziologie gut getan; an anderen Stellen – etwa bei den Ausführungen zur „workfare“ – wäre größere politische Sensibilität nötig gewesen.

Anfragen bestehen auch gegenüber der transzendentalen Freiheitslehre und handlungsreflexiven Moralkonzeption. Sympathisch ist das Anliegen, den Grund praktischen Sollens in der Rationalität von Akteuren zu suchen und den im Christentum bekannten Gott nicht als Garant dieses Sollens, sondern als Hoffnung für die sich verpflichtenden Handelnden auszusagen. Die transzendentalphilosophische und -theologische Ausführung dieses Anliegens bleiben aber dem Rez. streckenweise fremd. Vor allem sind ihm die sprachlichen Ungetüme unverstehlich, in denen Freiheit in die grammatische Position handelnder Menschen gerückt wird, wo sie doch eigentlich die Bedingung der Möglichkeit ihres Handelns aufklären soll. Stellenweise sieht man sich in eine transzendentalphilosophische Scheinwelt verwiesen, in der zumindest die Sozialethik keine sinnvolle Aufgabe hat. Das von Gewirthe abgeschauten Verfahren, einem Handelnden davon zu überzeugen, dass er sich immer schon gegenüber allen potentiell Handelnden moralisch verpflichtet hat, kann dem Rez. nicht überzeugen. Trotz gegenteiliger Versicherungen entspricht es nicht der diskursiven Rationalität gleichberechtigter Akteure, von denen keiner aus seiner Haut als beteiligter Akteur heraus

und in die Rolle eines Besserwissers hinein schlüpfen kann. Schließlich sei angefragt, ob der christliche Glaube theologisch hinreichend als Art Spiegelbild einer transzendentalphilosophisch ausgewiesenen Idee ausgelegt werden kann. Unproblematisch scheint dem Rez., eine im christlichen Glauben mögliche Gewissheit als Erfüllung eines Postulats transzendentaler Reflexion auszugeben; Probleme hat er damit, dass dieser Glaube als diese Erfüllung erschlossen wird. Diese Anfragen können und sollen H.s „Versuch“ nicht abtun, sondern verstehen sich als Beitrag zu einer Debatte, die der Autor ausdrücklich sucht. Diese braucht zunächst einmal Leser – und zwar auch aus den Reihen der Philosophen und systematischen Theologen, die durch den Buchtitel nicht angesprochen werden, sich aber angesprochen fühlen sollten.

Frankfurt am Main

Matthias Möhring-Hesse

Praktische Theologie

Feige, Andreas / Tzsheetzsch, Werner: Christlicher Religionsunterricht im religionsneutralen Staat? Unterrichtliche Zielvorstellungen und religiöses Selbstverständnis von ev. und kath. Religionslehrerinnen und -lehrern in Baden-Württemberg. Eine empirisch-repräsentative Befragung. – Ostfildern: Schwabenverlag / Stuttgart: Kohlhammer 2005. 171 S., kt € 9,90 ISBN: 3-7966-1220-2 / 3-17-018828-3

Religionslehrerin oder Religionslehrer werden. Zwölf Analysen berufsbiografischer Selbstwahrnehmungen, hg. v. Andreas Feige / Bernhard Dressler / Werner Tzsheetzsch. – Ostfildern: Schwabenverlag 2006. 402 S., kt € 25,00 ISBN: 3-7966-1246-6

Diese beiden Titel spiegeln die Ergebnisse einer Umfrage in Baden-Württemberg, an der sich über 4000 evangelische wie katholische Religionslehrerinnen und -lehrer (RL) aller Schulformen beteiligt haben. Wer sind diese Religionsunterrichtenden? Was denken und was wollen sie? Diese beiden Leitfragen standen im Mittelpunkt dieses konfessionellen Kooperationsprojektes, deren Resultate in den zwei vorliegenden Publikationen vorgestellt werden. Während der erste Bd aus dem Jahr 2005 einen allgemeinen Überblick über die eingegangenen Antworten gibt, hält die umfassendere Fortsetzung aus dem Jahr 2006 ein Dutzend Einsichten in die Berufsauffassung von neun katholischen und drei evangelischen RLn mit entsprechenden Analysen parat.

Den interessantesten Teil machen eindeutig die Einträge im Kap. „Überblick: Die Highlights der Befragung in ‚Schlagzeilen‘“ in der ersten Publikation aus, da sie einen allgemeinen Überblick verschaffen, der sicherlich auf das Berufsbild von RLn in anderen Bundesländern weitestgehend übertragbar ist. Hier enthält der Leser bereits einen umfassenden Überblick über die zentralen Informationen der Studie. Das geht über das, was die RL mit Blick auf die Unterrichtsziele, Gestaltungsvorstellungen, Belastungen und Fortbildungsinteressen wollen, hin zu dem, was sie für Meinungen vertreten etwa bezüglich der konfessionellen Kooperation oder zu religiösen Elementen im Schulalltag. Es geht um die Elemente christlichen Glaubens und die Haltung zur konfessionellen Akzentsetzung im Unterricht ebenso wie um das, wofür die Herzen der RL am meisten schlagen, und zwar die untergründig wirksamen Präferenzen im Gesamtzusammenhang des christlichen Religionsunterrichts in der öffentlichen Schule. Wo es angebracht erscheint, da signifikante Daten vorliegen, unterteilen die Vf. hier teilweise nach Schulformen, Geschlecht oder Konfessionen.

Das in der Überblickseinführung Vorweggenommene wird in den folgenden Kap.n ausführlicher vorgestellt.

Der erste Hauptteil widmet sich der Profession in der Ansicht der RL. Detailliert bündeln die Vf., was die RL bei der Ausübung ihres Berufes erreichen wollen, wo sie stehen (beispielsweise bezüglich des Verhältnisses zwischen Kirche und schulischem Religionsunterricht) und was sie meinen, etwa zu Elementen christlichen Glaubens oder zur konfessionellen Akzentuierung bestimmter Themen im Unterricht. Der nächste Abschnitt behandelt die thematischen Sinnzusammenhänge des Problemfeldes ‚Religionsunterricht‘ in der Wahrnehmung der ev. und kath. RL. Der Teil III setzt sich auseinander mit Umfrageresultaten zu den tragenden Kräften in dem Bemühen, das Fach Religion zu unterrichten. In diesen drei Hauptteilen veranschaulichen zahlreiche Abbildungen mit Tabellen und Diagrammen die ermittelten Ergebnisse. Ein abschließender Ausblick greift die im Titel gestellte Eingangsfrage explizit auf und beschäftigt sich mit dem christlichen Religionsunterricht an den öffentlichen Schulen eines religionsneutralen Staates und erläutert, worauf es den RL heute besonders ankommt.

In ausführlichen Gesprächen berichten in der Folgeveröffentlichung drei ev. und neun kath. RL über die Gründe, Motive und Wege ihrer Berufswahl.

Die Interviews, die im Kontext der zuvor erhobenen Befragung entstanden, sind qualitativ von den Vf.n der einzelnen Beiträge ausgewertet und kommentiert worden, um so Einblicke in die berufsbiografischen Situationen von RL zu erhalten. Deutlich wird der Einfluss des eigenen Lebensverlaufs auf Unterrichtshaltungen, Zielvorstellungen und das Selbstverständnis der RL.

Nach einleitenden Anmerkungen der Hg. stellen zwölf Kap. die jeweiligen RL als Vertreter unterschiedlicher Schulformen einzeln vor. Deziert werden die Interviewfragen und Verläufe mit den entsprechenden Antworten präsentiert: Zuerst die Analysen der Gespräche mit den neun kath. Vertretern, dann die der drei ev. Kollegen. Das letzte Kap. setzt sich mit einer umfassenden Auswertung auseinander, die mittels schematischer Darstellungen die zwölf RL und ihren Unterrichtshabitus verortet. Ein Fazit vergleicht die Resultate mit ähnlichen aus einer in Niedersachsen durchgeführten Untersuchung.

Angehende oder im Beruf stehende RL lesen die beiden Bde sicherlich mit Gewinn, wenn sie sich die Motivationen zur Berufswahl und die Berufsausübung anderer Kollegen vergegenwärtigen wollen. An manchen Punkten lösen die Umfrageergebnisse Erstaunen, an anderen übereinstimmende Identifikation aus. Während sich die Lektüre des ersten Bd.s, der ja grundlegende Ergebnisse aufzeigt, besonders lohnt, ist das Anliegen der Folgepublikation schon ein spezielleres, das sich v. a. an die richtet, die es ganz genau wissen wollen und auch Interesse haben an ausführlichen Vorstellungen einzelner Biografien und der genauen Beschreibung der durchgeführten Interviews. Das Interesse schmälert ein wenig für einen Religion unterrichtenden Rez. aus Nordrhein-Westfalen die Beschränkung auf Baden-Württemberg (mit gelegentlichen Seitenblicken auf eine vergleichbare Studie, die 2001 in Niedersachsen durchgeführt worden ist). Spannend, aber gewiss nur schwierig zu realisieren, wäre eine bundesweite Studie, die dann nochmal konkreter auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede in den einzelnen Ländern oder gar Regionen eingehen kann.

Tecklenburg

Björn Igelbrink

Zilleßen, Dietrich: Gegenreligion. Über religiöse Bildung und experimentelle Didaktik. – Münster: LIT 2004. S. 195 (Profane Religionspädagogik, 1), br. € 19,90 ISBN: 3-8258-4843-4

„Gegenreligion. Über religiöse Bildung und experimentelle Didaktik“ – Im Titel deutet sich bereits der Fragmentcharakter der von Zilleßen als „Lernbuch“ (7) bezeichneten Arbeit an. Essayistisch in der Grundstruktur seines Konzeptes spricht er sich explizit dagegen aus, ein Lehrbuch der Religionspädagogik zu schreiben, um sich nicht an Regeln „dieser Art von Didaktik“ (7) anpassen zu müssen. Fragen und Probleme will der Religionspädagoge umkreisen; dass dem Leser, der Leserin dabei – insbesondere bei den beiden ersten eher theoriellastigen Kap.n – manchmal schwindelig wird, sollte nicht davon abhalten durchzuhalten; denn es gelingt dem Autor gerade in dieser essayistischen Form – zunehmend im III. und IV. Kap. – die zugrunde liegende Aussage des Buches, dass Religionspädagogik „eine Art Lebenskunst“ ist, für den Leser, die Leserin lebendig werden zu lassen. Die experimentelle Form korrespondiert mit dem inhaltlichen Appell, darüber nachzudenken, wie sich Religiosität als humane Beziehung leben lässt. „Gegenreligion“ impliziert die Korrelation konkreter Vielfalt und theoretischer Abstraktion, es geht um spannungsvolles Nebeneinander, um Auseinandersetzung, um den Wert von Differenz. Aus der Kritik an einer Gesellschaft, die auf technologische und ökonomische Weltbemächtigung zielt, entwickelt Z. seine experimentelle Didaktik, die darauf basiert, dass gerade aus dem Nichtverstehen Gewinn zu ziehen versucht wird.

Dem gängigen Bemühen, Erfahrungen einzuordnen und die Welt zu verstehen, setzt er einen didaktischen Ansatz entgegen, in dessen Zentrum die Achtung des Fremden steht. Eine solche Didaktik ist nach Z. als ein Beziehungsgeschehen zu verstehen, dem es um Beziehungsstiftung zum Fremden geht. In Abgrenzung von jener Kumulation des Wissens, die grundlegende Fragen, das Thema von Grenzen und Endlichkeit, religiöse Fragen an den Rand drängt, stellt sich eine solche experimentelle Didaktik gerade der Bedeutung des Unverfügbaren, geht es ihr um die Akzeptanz der Zumutung, dass „Lehrende Lernprozesse nicht beherrschen können, obwohl sie sie gut geplant haben.“ Z. kommt dadurch zu der Forderung, dass Bildung eine andere Art der Autorität benötigt als jene, die auf Wissensvorsprung setzt. Bildung braucht eine Autorität, „die das Moment von Endlichkeit in allen menschlichen Erkenntnissen und Weltgestaltungen als anthropologisches Prinzip akzeptiert. So wäre religiöse Bildung schließlich eine Selbstbildung, die souverän genug ist, in allen Lebensäußerungen eine Struktur von Nichtwissen wahr zu nehmen.“ (12) In Kap. I.3 zieht er den konsequenten Schluss, dass die Achtung des Unverfügbaren zugleich impliziert, die Unverfügbarkeit des radikal Bösen zu kommunizieren. Die Frage nach dem radikalen Bösen ist „eine grundlegende, im philosophischen Sinn, im theologischen Sinn, weil sie nach der Grundlage menschlicher Kommunikation fragt.“ (42) In Bezugnahme auf Derrida stellt er heraus, dass die Menschlichkeit selbst auf dem Spiel steht. „Keine Wahrheits-

entscheidung ist schuldlos, nämlich ohne Verfehlung. Das Böse ist konstitutiv mit dem Sein des Menschen verbunden, weil es im tiefsten Sinne dessen Möglichkeit ist.“ (44) Im Diskurs mit verschiedenen Philosophen arbeitet er zur Ausdifferenzierung seines Ethikverständnisses heraus, dass Gott jenseits des Guten, des Bösen zu verorten ist, da wir nur Projektionen, Bilder des Guten wie des Bösen hervorbringen können und damit bleibt Gott jenseits unserer Moral, jenseits unserer Normen. In I.4 entwickelt Z. daraus Perspektiven einer religiösen Bilddidaktik, die darauf basiert, dass Religionsunterricht sich mit Erfahrungen beschäftigt, über deren Grund er nicht verfügen kann. „Jede Sinnerfahrung vermittelt mehr, als bewusst sein kann. [...] So hat denn auch das planende Subjekt (Lehrer oder Schüler) seine Planungen nicht in der Hand. [...] das Sinnhafte ist ausweglos vieldeutig. [...] Es ist dem Bedeutungsspiel preisgegeben. [...] Sein] Plädoyer für einen Religionsunterricht der Sinne sucht den Spaß, sucht die Lust am Sinnlichen zu nutzen: Lernen soll Spielräume für eigenverantwortliche Gestaltungen frei machen, Räume zum Üben, Leerräume.“ (54f.) In Anlehnung an die Kulturanalyse Bals kommt Z. zu dem Schluss, dass die Didaktik der Sinne exemplarisch deutlich macht, wie sehr es im Unterricht um „Preisgabe von Autorität“, um Preisgabe von moralischer Kontrolle, von rationaler Macht geht. „Wahrheit, Moral, Rationalität sind selbst bestrebbare Inhalte, die immer wieder neu Verständigungsprozesse erfordern, weshalb Lehrende stets zugleich Lernende und Lernende Lehrende sind.“ (56) Lehr-Lernprozesse, insbesondere religiöse, lassen sich für Z. insofern mit der Metapher „auf der Kippe“ ins Bild setzen, als im Leben eben nichts fest steht. Lernen geschieht in Erfahrungen mit Kippsituationen. Kipperfahrungen sind Grenzerfahrungen. Christliche Religion bestätigt insofern nicht Bedürfnisse, sichert nicht Moral, Vernunft und Logik; sie entschert sie und dafür will sie Lebensmut gewinnen, v. a. zu Achtsamkeit befähigen. Achtsamkeit impliziert hier nicht weniger Didaktik und Strategie, sondern führt zu einer anderen Qualität von Didaktik. Sie widerspricht jeder Verfügungsdidaktik und stärkt das experimentelle Moment. Im Kontext der gegenwärtigen Tendenz der (Religions-)Pädagogik, die LehrerInnenpersönlichkeit wieder stärker in den Blick zu nehmen, kristallisiert sich für ihn daher die didaktische Grundfrage heraus: ob Lehrende fähig, souverän genug sind, sich in dieser Weise preis zu geben. Parallelen findet Z. in der Kunst bei Beuys („Intuition statt Rezepte“) und Brodewolf. Kunstpädagogik und -didaktik helfen ihm Religion anzufragen, zu denken. Das Politische ist die Grunddimension jeder Theologie und jeder ihrer Traditionen. Keiner verfügt über Wahrheit, keiner kann das Reale wissen. Jeder scheitert. Deshalb verweigert sich Z. gerade dem didaktischen Hang, alles exemplarisch nehmen zu wollen und entlarvt eine solche Haltung als einen idealistischen Ausdruck von Instrumentalisierung und versteckter Moralisierung. Experimentelle religionspädagogische Didaktik hilft nicht aus Schwierigkeiten heraus – sondern in Schwierigkeiten des Mangels und der Leere hineinzukommen.

Z. kommt schließlich zu der optimistischen Hypothese, dass Lehrende, die diese Zweifel ertragen und sie nicht in einer absoluten Didaktik aufheben, jugendliche ermutigen können, glückende (manchmal missglückende) Erfahrungen mit einem offen-entschiedenen Lebensstil zu gewinnen und prognostiziert: „Dann könnten sie den lieben Gott einen guten Mann sein lassen.“ (79) In den Abschnitten I.6 und I.7 steigt er ein in den kulturellen und interreligiösen Dialog um am Ende eher rhetorisch die Frage zu stellen: „Verstehen wir uns über kulturelle Grenzen hinweg besser, wenn wir erkennen, dass wir trotz aller Unterschiede diesen elementaren Prozessen ausgeliefert sind?“ und kommt zu dem Schluss: „Das könnte mehr Verständigung ermöglichen, als einem Toleranz- oder Nächstenliebegebot zu folgen, in denen wir nicht von unseren Projektionen loskommen.“ (98)

Im II. Kap. entwickelt Z. dann „Die Humanität des Christentums“ – seine Idee einer humanistischen Religion, seine „Gegenreligion“. Humanität verkörpert für ihn stets eine partikuläre Entscheidung, ein konkretes Bild, das nicht universal sein kann, mag es auch mit einem solchen Anspruch auftreten. Es bedarf vielmehr der Unterscheidungen innerhalb kultureller Vielfalt. Humanität gründet seiner Meinung nach in einer Religion, „die auf dem Tabu des Absoluten besteht, damit Menschen menschlich leben. Gegenreligion. [...] Achtung des Anderen heißt deshalb nicht Versöhnung, sondern Akzeptanz. Sie lässt die Möglichkeit, Fremder zu bleiben, radikal gesagt: Feind zu sein. Feindesliebe ist die Verheißung christlichen Glaubens. Aber sie meint nicht die emotionale Vereinnahmung des Feindes.“ (106f.) Unter Bezugnahme auf die Kontroverse Batailles mit Breton grenzt Z. sich ab von einer Bedürfnisreligion, die auf Heimat, Geborgenheit und Trost, auf Ganzheit aus ist, demgegenüber ist „seine“ Gegenreligion eine Religion unstillbaren Begehrens, erotisch, „immer wieder neu ausziehend aus Geborgenheiten, unsicher suchend, im Unheimlichen unterwegs, im Fragmentarischen präsent“ (113). In Anlehnung an Tillich versteht Z. Gegenreligion als Fremdereligion, eine, die sich als befremdliche Religion ausweist, bezweifelbar, riskant, mutig zum Sein. Für den Religionsunterricht bedeutet das, er ist diskursorientiert, hat eine spirituelle Perspektive, als Ausdruck von Kreativität. Als kooperatives Fach ist für Z. ein „konfessionalistischer Unterricht anthropologisch, bildungstheoretisch nicht zu begründen.“ Vielmehr stellt er die Forderung auf: „Mehr denn je ist heute (angesichts zunehmender religiös bedingter Auseinandersetzungen in gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Lebenswelten) ein Grundcurriculum in Religion nötig.“ (131)

Z. schließt mit einem stärker praxisorientierten III. Kap., in welchem er erstens ganzheitlich die Bedeutung des Körpers für die Religionspädagogik reflektiert, zweitens am Beispiel des Bergsteigens symboldidaktische Allusionen entwickelt und drittens prozessorientiert die Kunst des Nichtankommens postuliert, wenn Religion sich im Kontext seiner Argumentationsstruktur als eine unmögliche Reise in ein verheißenes Land, in ein geglaubtes erweist. In

der Annahme existentieller Unberechenbarkeit, in der Akzeptanz des Verlusts von Selbstbeherrschung, im experimentellen Umgang mit dem Unverfügbaren wird seiner Meinung nach jene gelassene Souveränität erworben, die „im Rationalen dessen dunkel-fremden Hintergrund akzeptieren kann. Gelassenheit, eine Gabe, die nicht zu berechnen und zu verrechnen ist, korreliert mit dem, was in der christlich-jüdischen Tradition Gnade und Segen heißt.“ (165) Mit einer solchen Haltung von Gelassenheit und aus dem Bewusstsein der eigenen Ohnmacht konkretisiert Z. seine gegenreligiöse Form der Werteerziehung. „Human ist eine Religion, wenn sie ihre Werte nicht als heilige, als unbedingte, als absolute versteht. Werte sind keine Ideale. Christliche Religion verdammt nicht das Scheitern an Werten und die Überschreitung von Normen, sondern rechtfertigt die Scheiternden. Er spricht sich für eine zweifache Anstrengung aus: „Zum einen müssen Werte Autorität gewinnen, [...] Zum anderen müssen Jugendliche befähigt werden, Normen zu übertreten. Sonst hätten sie nicht die Wahl sie zu achten. Nur die Werte könne wir achten, die wir zu übertreten in der Lage sind.“ (173) Z. schließt mit der Entlarvung pseudointellektueller Arroganz, die anthropomorphe Gottesvorstellungen „Fährt Gott eigentlich Fahrrad?“ als kindlich abwertet, um demgegenüber herauszustellen, dass es gar keine anderen als anthropomorphe Gottesbilder gibt; denn auch abstrakte Begriffe wie Gerechtigkeit, Liebe, Macht und Geborgenheit sind immer mit konkreten Bildern und Erfahrungen von Menschen verbunden, sonst wüssten wir nicht, wovon wir reden. Was bleibt ist die Notwendigkeit des Diskurses: „Weil Bilder partikulär, jedenfalls nicht eindeutig sind, bedarf es der Verständigung darüber, was sie von Fall zu Fall bedeuten.“ (179) Insofern besteht die wichtigste didaktische Aufgabe für Z. in der Klärungsarbeit in einer Art religiösem Supermarkt, wo differente, plurale Angebote miteinander konkurrieren. Entscheidendes religionspädagogisches Lernziel ist es hier, die Botschaften der Götter zu unterscheiden, zu bedenken und zu untersuchen. (186)

An vielen Beispielen, unter Bezugnahme auf zahlreiche Vertreter der Philosophie wie der Kunst initiiert Z. mit seinem Entwurf einer „Gegenreligion“ ein Feuerwerk an kultur- bzw. gesellschaftskritischen Denkanstößen, die zusammengekommen kaleidoskopartig einen Antwortversuch auf die Grundfrage darstellen, wie sich in einer multikulturellen Lebenswelt verantwortlich leben und handeln lässt. Statt ein klar strukturiertes Konzept, geschweige denn Rezepte vorzulegen, verweigert sich seine Antwort jedweden (Wahrheits-)Anspruch, der sich nicht zugleich wieder selbst hinterfragt. Ein Höchstmaß an innerer Beteiligung, an Beziehungskultur und Diskurswillen sollen ein Höchstmaß an Spielräumen eröffnen, in denen Reiseerfahrungen gesammelt werden können, die zu Bildungserfahrungen werden. (Körper-) Inszenierungen, Probeidentifikationen, das Spiel mit dem Anderen, führen seiner Meinung nach in der unentwegten Korrelation des sich Verlierens und sich Findens zu immer wieder neuen (religiösen Lehr-Lern-)Erfahrungen, die als ein v. a. emotionales Geschehen erlebt werden, im besten Fall als Lebensvertrauen, als Gelassenheit, als eine Art Lebenskunst.

Die Didaktik Z.s scheint entwickelt worden zu sein für Menschen im gegenwärtigen Bildungssystem, die mit einer starken Persönlichkeit das notwendige Kompetenzprofil, Selbstwertgefühl und theologische know-how aufweisen, selbstbewusst fundamentalistischen Zügen des gegenwärtigen Zeitgeists kritisch entgegenwirken zu wollen. Kritisch authentische Subjekte sollen auf der Grundlage des didaktischen Ansatzes Z.s aufschlussreiche theologische Diskurse führen, eine konstruktive Beziehungsumgebung stiften und politisch als bohrender Stachel fungieren. „Gegenreligion“ – ein lesenswertes Buch! – ein anstrengendes Buch!

Münster

Gudrun Lohkemper

Religionswissenschaft

Bernhardt, Reinhold: Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion. – Zürich: Theologischer Verlag 2006. 293 S. (Beiträge zu einer Theologie der Religionen, 2), kt € 24,00 ISBN: 978-3-290-17391-3

Es handelt sich um eine auf früheren Publikationen aufbauende religions theologische Abhandlung des Basler Systematikers Reinhold Bernhardt. Aufhänger ist die provozierende Frage „Ende des Dialogs?“, für deren Bejahung Dialogkritiker nach dem 11.9.2001 Indizien sehen. Im Sinne einer „Gegenkritik“ versteht der Vf. seine Darstellung als „ein Plädoyer für die Bestimmung und Gestaltung der Beziehungen zwischen den Religionen nach dem Dialogprinzip“ (11).

Der Bd ist sodann in drei Teile gegliedert: Gegenstand des *ersten Teils* (15–79) ist das Dialogparadigma. Dialog wird als „Kultur der Offenheit“ und „der Anerkennung von Differenz“ (17) – später als „Leiden am Anderen und an der von ihm ausgelösten Infragestellung eigener Gewissheiten“ (81) – charakterisiert. „Dialog der Religionen“ wird im Sinne der „Begegnung von Angehörigen unterschiedlicher Religionen“ (31) verstanden. Anschließend geht es um die „dialogische Wende“ in der katholischen Kirche (31–36) und in der

Ökumenischen Bewegung (37–68), wobei in deren Fall auch Entwicklungslinien, Neuorientierungen und Widerstände ausführlich diskutiert werden. Sodann wird die innerchristliche Ökumene mit den interreligiösen Beziehungen verglichen. Auch wenn es hier nicht wie in der Ökumene um die Herstellung einer Einheit geht, bestehen zahlreiche Parallelen, so in den als Gegengewicht ausgelöst „Bestrebungen zur Identitätssicherung“ (78).

Der *zweite Teil* (81–165) ist der „Hermeneutik der Religionen“ gewidmet, die das Begegnungsgeschehen unterschiedlicher Binnenperspektiven analysiert. Zunächst werden verschiedene erkenntnistheoretische Pluralismustheorien skizziert, wobei der Vf. einer „vordialogischen pluralismusphilosophischen Vermittlung der differierten religiösen Identitäten“ (92) widerspricht und einer dialogischen Begegnung der Innenperspektiven den Vorzug gibt. Dabei bleibt der bewusst gemachte Deutehorizont der eigenen Innenperspektive auch als Maßstab für Urteile über andere Religionen stets bestehen, wiewohl Perspektivenwechsel „in einem Akt der hermeneutischen Selbstentäußerung“ (96) möglich sind. In diesem Zusammenhang werden die Urteilshaltungen Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus sowie die mit ihnen verbundenen Verhaltensweisen und Geltungsansprüchen eingeführt. Dem „Dreierschema“ steht der Vf. jedoch kritisch gegenüber, da es Bedeutungsebenen vermischt und da auch ein „Inklusivismus ohne Verbindung mit einer geltungstheoretischen Superioritätsbehauptung“ (114) möglich ist. Abschließend geht es in diesem Teil um Fragen der christlichen Identität, die der Vf. dynamisch versteht (134), sowie um das Verhältnis von Innen- und Außenperspektive (als „idealtypische Pole einer weiten Skala hermeneutischer Haltungen“ [162]) bzw. damit nicht einfach kongruente (vgl. 159f.) Verhältnis von Theologie und Religionswissenschaft. Hier plädiert der Vf. für ein „Zusammenspiel“ von „möglichst wertfrei[r] Betrachtung“, „Einschlüpfen“ in fremde Innenperspektiven“ und „Anwendung“ der eigenen Innenperspektive bei der „Deutung und Beurteilung“ anderer Religionen (164f.).

Der *dritte Teil* (167–288) behandelt dann die „Theologie der Religionen“, die der Vf. nicht notwendig an den „Dialog der Religionen“ gebunden sieht (167f.). Zunächst wird die „Pluralistische Theologie der Religionen“ in ihrer inneren Vielfalt vorgestellt und theologisch analysiert. Während der Vf. Sympathie für John Hicks mittels einer „pneumatologischen Deutung des Inkarnationsmotivs“ vollzogenen Rekonstruktion der Christologie zeigt (192), widerspricht er Hicks Kant-Interpretation als Weg, Erfahrungen auf die eine Wirklichkeit Gottes zurückzuführen (190). Hauptkritikpunkt an Hick ist jedoch dessen „traditionsentobene religionsphilosophische Erkenntnisposition“ (207), was den Vf. zu seinem Ansatz eines „mutualen Inklusivismus“ (212) veranlasst, der sich von einem „unilateralen Inklusivismus“ (214) unterscheidet. In diesem Ansatz werden andere Religionen als mögliche Heilswege und Ausdrucksformen des Glaubensgrundes gesehen, wobei eine „gegenseitige Vereinnahmung“ (213) zugestanden wird. Das „trinitätstheologische Strukturschema“ sieht der Vf. nicht (wie Gisbert Greshake, vgl. Anm. 95) als Metatheorie mit Superioritätsanspruch, sondern als „christliche Antwort auf die Frage nach der Immanenz des Transzendenten“ (224). Angeregt durch pluralistische Positionen (vgl. 192) ist für den Vf. Jesus Christus nicht Begründung, sondern Mittler und entscheidende Manifestation des universalen Heilswillens Gottes (228f.), was auch eine kontinuierlichere Bestimmung des jüdisch-christlichen Verhältnisses ermöglicht (230, 233f.). Diese Sicht wird mit einem „geisttheologischen Ansatz“ (244) verbunden. Die neuteamentlichen Exklusivaussagen situieren der Vf. in ihrem Entstehungskontext als existentielle Bekenntnisse, die inklusiv (236f.) und nicht als „Ausschlussbedingung“ (235) zu verstehen sind. Anschließend geht es um Offenbarung (247–258), eine interreligiöse Krioteriologie (259–265; hier überzeugender als im Beitrag des Vf. „Die Polarität von Freiheit und Liebe. Überlegungen zur interreligiösen Urteilsbildung aus dogmatischer Perspektive“, in: Reinhold Bernhardt / Perry Schmidt-Leukel [Hg.], Kriterien interreligiöser Urteilsbildung, Zürich 2005, 71–101) und um Mission (266–275), die nicht als „kausatives“, sondern „repräsentatives“ Handeln (267), und ohne das primäre Ziel der Konversion als „Begegnung mit dem Fremd-Bleibenden in seiner jeweiligen Einzigartigkeit“ (272) verstanden wird. Schließlich setzt sich der Vf. mit „differenzbetonenden Ansätzen“ auseinander, wobei er die „Komparative Theologie“ für mit seinem Ansatz vereinbar hält (279), sich jedoch von der differenzhermeneutischen Position der EKD-Leitlinien „Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen“ (Hannover 2003) und der Position von Chr. Danz abgrenzt, der Ausflüge in andere Innenperspektiven als „unzulässige Überbrückung der Differenz“ (287) ablehnt.

Der Bd schließt mit einem knappen *Plädoyer* (290f.), in dem der Vf. seine dialogische Grundoption bekräftigt. „Theologie der Religionen“ sei kein „isolierbares Segment der Theologie“, sondern führe „zu einem neuen Verständnis der Theologie insgesamt“ (290). Es folgt schließlich ein *Personenregister* (291–293).

Der Bd veranlasst nur zu wenigen kritischen Rückfragen und Anmerkungen: Es wird durchweg ein breites Spektrum an Literaturhinweisen aus der deutschsprachigen und angelsächsischen Diskussion geboten. Zur Dialogarbeit des ÖRK wird jedoch die Arbeit von Jutta Sperber (Christians and Muslims. The Dialogue Activities of the World Council of Churches and their Theological Foundation, Berlin 2000) nicht berücksichtigt. Die „zeitgeschichtlichen Bedingungsfaktoren“ für die dialogische Wende (40–43) treffen weitgehend auch auf die katholische Kirche zu und könnten somit dem knappen Kap. über die katholische Kirche und dem ausführlichen über den ÖRK vorangestellt werden. Die sicherlich berechtigte Kritik des Vf.s an der

„dialogischen Philosophie“ (21) wird nicht weiter aufgegriffen und hängt daher etwas in der Luft. Nicht nur in den frühen (so könnte man Aussagen des Vf.s verstehen, vgl. 108), sondern auch in den späten Suren des Koran werden inklusive Aussagen gegenüber Juden und Christen formuliert (vgl. z. B. Sure 2,62; 5,66.68). Die religions-theologischen Überlegungen des Vf. münden in dogmatische Reflexionen; welche Bedeutung die im Zusammenhang mit anderen Positionen erwähnte orthopraktische Zielbestimmung des Dialogs einer „gemeinsamen befreienden Praxis“ (205, vgl. 47, 61) für ihn hat, bleibt offen. Schließlich bedürfte auch die Tatsache, dass das Neue Testament explizite „Ausschlussbedingungen“ (vgl. 235) kennt (so insbesondere in 1Joh 4,3), der weiteren Reflexion.

Der Bd erweist sich als eine gründlich ausgearbeitete, übersichtlich gegliederte Gesamtdarstellung. Kurze Zusammenfassungen am Ende der einzelnen Kap. erleichtern die Lektüre. B.s „mutualer Inklusivismus“ empfiehlt sich als plausible Alternative zu bisherigen inklusivistischen und pluralistischen Positionen. Der Bd enthält somit eine konsistente und überzeugende „Fundamentaldialogik“. Es geht dabei weniger um die Deutung des christlichen Credo angesichts konkreter anderer Religionen als angesichts der grundsätzlichen religiösen Vielfalt. An zahlreichen Stellen werden die Lernmöglichkeiten in der Begegnung mit anderen Religionen hervorgehoben (13, 65, 135, 211, 218, 251, 257f.): „Aus der daraus resultierenden Haltung theologischer Neugierde ergibt sich eine Motivation für den Dialog mit Menschen anderer Glaubens, die über die pragmatischen Interessen und das interreligiöse ‚Verstehen des Anderen‘ hinausgeht.“ (258) Manchmal würde man sich in einer Religionstheologie (im Sinne ihrer zweiten Grundfrage, vgl. 167) Beispiele für konkrete Erkenntnisse und Lernschritte aus dem Dialog wünschen, aber das liegt wohl nicht mehr innerhalb der Aufgabe, die sich der Vf. hier gestellt hat. Bezüge zu den Bekenntnissen anderer Religionen (z.B. 22, 95, 106, 108, 213) und der Grundansatz des Bdes illustrieren jedoch, dass der Vf. die religiöse Vielfalt ernst nimmt und gleichzeitig seinen Ausgangspunkt, das christliche Bekenntnis, nie aus dem Blick verliert. Ein Indiz dafür ist nicht zuletzt, dass sich der Vf. an vielen Stellen gründlich mit dem biblischen Zeugnis auseinandersetzt.

Stuttgart

Hansjörg Schmid

Wimmer, Stefan Jakob / Leimgruber, Stephan: **Von Adam bis Muhammad.** Bibel und Koran im Vergleich. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2005. 256 S., kt € 19,90 ISBN: 3-460-33175-5

Reflektiert und praxisbezogen – ein Buch, wie man es für die Förderung von Dialog und interreligiöser Kompetenz nur empfehlen kann. Man merkt den Autoren, einem mit Orient und Islam gut vertrauten Alttestamentler und einem Religionspädagogen der Kath.-Theol. Fak. der Univ. München, die Erfahrung mit Dialog an, wie sie das Geleitwort des Vorsitzenden des Islamischen Dialogzentrums München anspricht. Sie verstehen ihr Buch als Arbeitsinstrument zur Entwicklung der „Fähigkeit, mit Angehörigen und Zeugnissen anderer Religionen gut umzugehen“, „und diesbezügliche Bildung [...] als lebensrelevant und zukunfts wirksam zu erweisen“ (11): Einer Hinführung zum interkulturellen Dialog und interreligiösen Lernen (Kap. 1) folgen Kap. über den Umgang mit Heiliger Schrift (Was bedeutet der Koran für Muslime? „Was bedeutet die Bibel für Christen?“), die unterschiedlichen Auslegungsmethoden und die je eigenen Strukturen und Textausgaben. Kap. 5 beschäftigt sich vergleichend kommentierend in Unterkapiteln mit den sogenannten Urgeschichten samt synoptischer Parallelisierung von Koranabschnitten (89ff.). Die folgenden Kap. thematisieren gleichartig Abraham, Ismael und Isaak (110ff.), Josef (124ff.), Mose und den Dekalog (141ff.), Saul, David und Salomo (161ff.), Jona, Hiob, dem Koran eigene Propheten, Engel, Dschinn und Satan, weiter Henoch, Elia, Elisa sowie Zacharias, Johannes den Täufer und Maria (176ff.), Jesus (199ff.) und Muhammad (216–222).

Die besondere Zielsetzung des Buches auch im Vergleich mit früheren Werken zur vergleichenden Lektüre von Bibel und Koran sind damit Auswahl, Vergleich und Kommentierung besonders solcher Texte, die für Schule, Religionsunterricht und Erwachsenenbildung interessant und verständlich sind. Jedes Kap. schließt mit einer Zusammenfassung und entsprechenden didaktischen Impulsen und wird im Anhang zur Aufarbeitung mit Hinweisen auf Literatur und Medien versehen. Glossar, Gesamtbibliographie einschließlich Themenheften sowie Bibel- und Koran Ausgaben, Verzeichnis von leicht heranzuziehenden Medien und Internetadressen sowie Sach-, Bibelstellen- und Koranstellenregister runden den Bd ab.

Der Standort des Werkes in der theologischen Forschung ist deutlich bestimmt vom Impuls des Zweiten Vatikanischen Konzils, „sich aufrichtig um gegenseitiges Verstehen zu bemühen“ (Nostra aetate, Nr. 3) bis hin zur Zuspitzen, dass „nicht eine sogenannte aufgeklärte christliche Kultur auf eine angeblich (noch) nicht aufgeklärte islamische Kultur herabschaut“ (16). Das ist ein Fortschritt, den dieses Buch auch nach den von Terror-/Antiterrorkampagnen geprägten letzten fünf Jahren erfreulich klar festhält. Dabei fehlen kritische Seitenblicke auf Konfliktpotenziale bei bestimmten Auffassungen von Islam durchaus nicht: „Was im Umgang mit Heiliger Schrift Hochachtung aber verlangt, kann allerdings auch problematische Nebenwirkungen entfalten, wenn dasselbe Bildungsziel – dass derjenige Schüler der beste sei, der Vorgegebenes am getreuesten wiederzugeben vermag – auf andere Lerninhalte übertragen wird. [...] Auch aus islamischer Perspektive wäre doch eine größtmögliche Divergenz im Zugang zur göttlichen Offenbarung gegenüber allen anderen Lehrinhalten einzufordern“ (25).

Die Behandlung der Frage „Ist Koranexegese möglich?“ (40ff.) ist entsprechend ausgewogen: Weil der Herausbildungsprozess des kanonischen Koran-Textes sich ganz fundamental von dem des Alten und Neuen Testaments unterscheidet, erscheint einerseits Anwendung historisch-kritischer Methoden aus islamischer Sicht mit Eingriffen in das unmittelbare Gotteswort nicht sinnvoll und gilt überwiegend als unakzeptabel. Andererseits habe moderne Koranforschung durchaus Anlass zu berücksichtigen, dass die Schriftform eben nicht mehr die unmittelbare, mündlich erfolgte göttliche Offenbarung ist, für die nach islamischer Überzeugung die arabische Sprache das ideale Medium darstellt: Die arabische Schrift hat, zumindest in ihren frühen Formen, einen erheblichen Mangel an Eindeutigkeit, was u. a. mit dem Buch von Christoph Luxemburg „Die syro-aramäische Lesart des Koran“ (Berlin 2000) und der Aufarbeitung 1972 gefundener früher Koranmanuskripte aus dem Jemen an der Universität des Saarlandes Thema wurde. Damit bringt das Buch, in klar davon getrennten Kap.n, die nach dem Zweiten Vatikanum weitgehend gemeinsame katholische und evangelische Auffassung der „Bibel als Gotteswort im Menschenwort“ ins Gespräch: nämlich „Reflex auf eine vorausgehende Offenbarung Gottes“ zu sein, weshalb man „genau auf die vorgegebenen umweltbedingten Denk-, Sprach- und Erzählformen achten“ muss, „wie auf die Formen, die damals im menschlichen Alltagsverkehr üblich waren“ (32, 34, 46). Derart respektvoll und kritisch zugleich repräsentiert das Buch den in theologischer Forschung erreichten Fortschritt, wenn es zu „historischen“ Texten in Bibel und Koran anmerkt: „Weder in der einen, noch in der anderen Heiligen Schrift geht es dabei um historische Berichterstattung im Sinne von objektiver Geschichtsschreibung [...] Ein nachdrückliches Insistieren auf dem Wortlaut von vermeintlich historischen Aussagen des Koran ist unter Muslimen heute sehr verbreitet. Dabei hatten Wissenschaftler und Philosophen zu den Blütezeiten islamischer Kultur im Mittelalter häufig schon erkannt, was die aufgeklärte Forschung der Neuzeit ausformuliert hat: Dass die Glaubenswahrheit solcher Texte auf anderer und subtilerer Ebene zu suchen ist [...] Aus den Geschichten werden einzelne Motive und Aspekte herausgegriffen und in bestimmten Kontexten eingestreut, um spezifische Aussagen zu untermalen, zu beleuchten, zu klären. Dabei können in kunstvoller Weise einzelne Erzählelemente miteinander verbunden werden, die auf vordergründig historischer Ebene gar nicht zusammen gehören würden“. So verbinden die Suren 28 und 40 den „Pharao“ „als Archetyp des Widersachers der Gesandten Gottes, in diesem Fall des Mose“, den Turmbau zu Babel und die Figur des Haman, der im biblischen Buch Ester als Großwesir im Persischen Reich die Vernichtung der Juden plant. Historisch gesehen würden mindestens acht Jahrhunderte Haman von Mose treffen. Nicht darum geht es hier aber, sondern es wird ein weiterer Erzböswicht gegen die zentrale Prophetengestalt des Mose kontrastiert und verschiedene Motive in ihrer gemeinsamen Aussage miteinander kumuliert“ (63f.).

Mit dem für den Dialog so wichtigen selbstkritischen Respekt beantworten die Autoren auf der Höhe der theologischen Forschungen die Frage „sind die ethischen Normen des Koran mit denen der Bibel vergleichbar?“: „Ja. Entgegen ebenso beklagenswerter wie verbreiteter Missverständnisse, sind Aufrufe zu Gewalt und Konfrontation, Zwang und Intoleranz keineswegs in besonderer Weise charakteristisch für den Koran [...] Beide Heiligen Schriften klammern diese Aspekte der Wirklichkeit nicht aus. Dann aber zeigen sie auch auf, wie die Welt sein könnte und sollte, wenn Menschen sich auf Gott einlassen“ (65).

Mit der diesen Überzeugungen entsprechenden Interpretation von Bibel und Koran von den Urgeschichten bis zur Frage „Mohammad in der Bibel?“ verstehen sich die Autoren betont in der Tradition des Reformkonzils vor 40 Jahren: „Wenn Christen sich vergegenwärtigen, mit wie viel Unverständnis und Unmut zumindest früher oft darauf reagiert wurde, dass Juden den doch scheinbar so überzeugend vorgezeichneten Weg des Christentums nicht mitzugehen bereit waren, werden sie etwas von dem Hoffen vieler Muslime nachvollziehen können, dass die Beschäftigung mit dem Islam sei [die Christen] mindestens zur teilweisen Anerkennung Muhammads und des Koran hinführen würde. Das Zweite Vatikanum hat im Dokument ‚Nostra aetate‘ diese Frage bewusst nicht wie bisher abschlägig beschieden, sondern für die weitere Forschung offen gelassen“ (221).

Ein nicht römisch-katholischer Leser wie ich wird die Engführung auf diese konfessionelle Form christlichen Glaubens in der Darstellung etwa dessen, was die Bibel für Christen bedeutet (29f., 35f.), ergänzungsbedürftig finden, mindestens um Hinweise auf ihre Rolle in orthodoxen Liturgien, im Klosterleben und in evangelischen Bibelstunden von Laien mit oder ohne Theologen. Auch halte ich zwei vor längerer Zeit schon erschienene Bücher, die wohl wegen ihres in

manchem eigenwilligen Zugang nicht die gebührende Rezeption gefunden haben, für weiterhin ausgesprochen anregend zur ergänzenden Lektüre. Damit meine ich zum einen ein Werk des ehemaligen katholisch-theologischen Professors für Biblische Theologie mit dem Forschungsschwerpunkt Koran an der Universität Graz: Muhammad und Jesus. Die christologisch relevanten Texte des Koran. Neu übersetzt und erklärt von Claus Schedl, Wien u. a. (Herder) 1978. Das andere ist der tiefenpsychologische Zugang Paul Schwarzenaus, ehemaliger Professor für Evangelische Theologie und ihre Didaktik an der Universität Dortmund, in seinem weiter im EB-Verlag Schenefeld verlegten Buch „Korankunde für Christen. Ein Zugang zum heiligen Buch der Moslems“. Beide verbreitern jeweils auf ihre Art die Argumentationsbasis des vorliegenden Buches von Wimmer und Leimgruber, das mit diesen wenigen Randbemerkungen nur empfohlen werden kann.

Marburg (Lahn)

Christoph Elsas

Kurzrezensionen

Alston, William P.: Gott wahrnehmen. Die Erkenntnistheorie religiöser Erfahrung. – Heusenstamm: Ontos 2006. 385 S. (Metaphysical research, 5), pb € 39,00 ISBN: 3-937202-66-8

Mystikfreie Theologie, so die Auffassung des Rez., ist etwa so ergiebig wie Literaturwissenschaft, die ausschließlich Sekundärtexte liest, oder Musiktheorie, die sich konsequent die Ohren verstopft. Insofern begrüßt er, dass nach 15 Jahren Alstons tiefeschürfende, epistemologische Analyse des Aktes der Gotteswahrnehmung endlich in deutscher Sprache erschienen ist. Dies auch und gerade, da der Autor selbst einige – auch wesentliche – Standpunkte innerhalb seiner Theorie unterdessen verschoben hat.

Das Grundanliegen lässt sich vielleicht so formulieren: So wie man die Frage nach der Rechtfertigung einer empirischen Wahrnehmung unabhängig von der Frage behandeln kann, welchen Wahrheitswert die Wahrnehmung philosophisch hat, also: inwiefern man behaupten kann, dass es ein wahrgenommenes X überhaupt gibt, so kann man die Frage nach der Rechtfertigung mystischer Wahrnehmungen behandeln unabhängig von der klassischen philosophischen und fundamentaltheologischen Gottesfrage.

So gravierend diese Fragen sind, so bedauerlich ist, dass die vorliegende Ausgabe ihrer Erarbeitung wenig dienlich ist: Die Übersetzung lehnt sich syntaktisch so an den englischen Originaltext an, dass sie über weite Strecken nicht nur schwer zu verstehen ist (Hypotaxen mit sechs Ebenen sind schwer zu verstehen), sondern einige – zu viele – unvollständige oder ungrammatikalische Sätze produziert. Eine Synopse mit dem englischen Original dürfte für Translatologen aufschlussreich sein. Beim Inhaltsverzeichnis wurden leider die Seitenzahlen vergessen.

Schade.

Jo. B.

Das Christentum aus der Sicht der Anderen. Religionswissenschaftliche und missionswissenschaftliche Beiträge, hg. v. Ulrich Berner / Christoph Bochinger / Klaus Hock. – Frankfurt: Lembeck 2005. 225 S. (Beiheft der Zeitschrift für Mission, 2), 225 S. kt 18,00 € ISBN: 3-87476-462-1

Der auf eine Tagung im Jahr 2001 zurückgehende Sammelband steht für eine Hinwendung der Religions- und Missionswissenschaft zur Gegenwart und zur Empirie. Auf eine programmatische Einleitung der Hg. folgen acht Beiträge, die verschiedenartige Bezugnahmen auf das Christentum zum Gegenstand haben. Erfreulicherweise werden in diesem Bd nicht in erster Linie die klassischen Beispiele für Fremdsichten auf das Christentum behandelt, sondern etwa auch Formen alternativer Spiritualität (Christoph Bochinger), philippinische Volksreligion im Verhältnis zur Amtskirche (Reiner Neu) oder „Hindu-Christen“ (Norbert Klaes) in den Blick genommen. Daneben geht es u. a. um buddhistische Jesusbilder (Andreas Grünsschloss) und afrikanische Religionen (Johannes Triebel). Der sehr lesenswerte Bd bietet keine durchgehende Theorie interreligiöser Wahrnehmungen, zeigt jedoch ein breites Panorama an Grenzüberschreitungen, Bi-Identitäten, aber auch an Abgrenzungen und inklusiven Vereinnahmungen.

H. Sch.

Demel, Sabine: Mitmachen – Mitreden – Mitbestimmen. Grundlagen, Möglichkeiten und Grenzen in der katholischen Kirche. – Regensburg: Friedrich Pustet 2001. 172 S., kt € 8,90 ISBN: 3-7867-8379-9

Mitmachen – Mitreden – Mitbestimmen. Schon der Titel dieses Buchs impliziert den Adressatenkreis: engagierte Katholiken, denen

etwas an ihrer Kirche liegt. Dabei geht es der Autorin nicht nur um Mitarbeit in den bestehenden Strukturen (die sehr klar sine ira et studio vorgestellt werden), sondern auch um eine mögliche Veränderung kirchlicher Strukturen hin zu mehr Gleichheit aller in der Kirche.

Das Taschenbuch ist sehr gut lesbar. Es kommt mit wenigen, gezielt gesetzten Fußnoten aus und verfügt über ein Stichwort- und ein Kanonesregister. Für den engagierten Laien erleichtert es den Einstieg in das teilweise undurchsichtige Gebiet des kirchlichen Verfassungsrechts auf Ebene der Pfarrei. Für denjenigen, der bereits involviert ist, vermag es neue Perspektiven zu eröffnen.

H. K.

Schäffe, Werner: Frankreichs gotische Kathedralen. Eine Reise zu den Höhepunkten mittelalterlicher Architektur. – Darmstadt: WBG 2007. 144 S., geb. € 29,90 ISBN: 978-3-89678-588-6

Wer Kunst und Kultur erkunden will – z. B. Backsteinarchitektur, englische oder französische Kathedralen, den Jakobsweg –, ist glücklich zu schätzen, wenn er die gutgemachten Reiseführer Schäffkes zur Hand hat. So ist auch die anzuzeigende Neuerscheinung im einfach lesbaren Reiseführer-Ton gehalten, ohne auf relevante Informationen zu verzichten.

Zunächst werden der gotische Initialbau in Saint-Denis und die Umstände seiner Entstehung beschrieben, womit zugleich in die Besonderheiten gotischer Architektur eingeführt wird. Ein zweites Kap. befasst sich ausgiebig mit liturgischen sowie historischen Hintergründen und gotischer Baupraxis, bevor 18 bedeutende Bauwerke dargestellt werden, darunter auch die weniger bekannten in Rodez und Poitiers. Den Schluss – Goethe zitierend ‚Von deutscher Baukunst‘ betitelt – machen das Straßburger Münster und der Kölner Dom, was kunstgeschichtlich völlig in Ordnung ist.

Einige, teils ärgerliche Fehler wären zu korrigieren: Auf S. 93 links unten muss es heißen ‚Ludwig IX‘; auf S. 132 haben zwei Kommafehler die Grundmaße des Kölner Fassadenrisses ‚F‘ verzehnfacht; der angegebene Maßstab (1:300) der synoptischen Abbildungen 17–23 stimmt nicht in allen Fällen (die Fehlerursache dürfte in der Quelle der Abbildungen – dem Dehio-Betzold – liegen); Abb. 97 zeigt nicht das Seitenschiff der Kathedrale von Albi, da diese nur einschiffig ist; Abb. 99 zeigt den Chor der Kathedrale von Tours, nicht denjenigen von Toul.

Jo. B.

Lexikon der Ethik, hg. v. Jean Pierre Wils / Christoph Hübenthal. – Paderborn: Schöningh 2006. 422 S., geb. € 49,90 ISBN: 3-506-79753-0

Das von Wils und Hübenthal vorgelegte Lexikon der Ethik stellt rund 80 Grundbegriffe vor, die man nach Meinung des Herausgeberspanns aus Nijmegen (Niederlande) als „theoretisch unverzichtbares Gepäck in die Arena der Auseinandersetzungen über Moralfragen mitnehmen sollte“. Explizit wendet sich das Buch an Leser, die in ihrem beruflichen Alltag mit ethischen Fragen in Berührung kommen oder mit ethischen Dilemmata konfrontiert werden. Um dieser relativ heterogenen Leserschaft die Begriffswelt der Ethik zu erschließen, beleuchtet eine Reihe namhafter Autoren ausgewählte Fachtermini nach einer Begriffsklärung immer auch in historischer und systematischer Perspektive. Wer sich im Rahmen einer wissenschaftlichen Beschäftigung mit Ethik intensiver mit einzelnen Stichworten befassen will, findet am Ende jedes Artikels weiterführende Literaturangaben. Von anderen Ethiklexika, die den Buchmarkt regelrecht überschwemmen, hebt sich das Werk von Wils und Hübenthal nicht nur durch die moraltheologische Färbung vieler Artikel ab, sondern auch dadurch, dass zwei verschiedene Ethikkulturen, nämlich die niederländische und die deutsche gleichermaßen berücksichtigt werden. Das trägt zur Perspektivenerweiterung bei. Außerdem zeichnet sich das Lexikon dadurch aus, dass auf den formalen lexikalischen Stil weitgehend verzichtet wurde und sich die Einträge eher wie kleine, konzentrierte Aufsätze zum jeweiligen Thema lesen.

kkl

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

Biblica Vol. 88 Fasc. 1, hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 2007. 600 S., € 50,00 pro Jahr ISSN 0006-0887: 1–22: WONG, G. T. K.: Song of Deborah as Polemic; 23–37: KIM, J. H.: Intentionale Varianten der Habakukzitate im Pesher Habakuk Rezeptionsästhetisch untersucht; 38–63: VAN DE SANDT, H.: James 4,1–4 in the Light of the Jewish Two Ways Tradition 3,1–6; 64–91:

- SCHWINDT, R.: Mehr Wurzeln als Stamm und Krone. Zur Bildrede vom Ölbaum in Röm 11,16–24; 92–99: TIMMER, D.: Small Lexemes, Large Semantics: Prepositions and Theology in the Golden Calf Episode (Exodus 32–34); 100–109: BECKER, J.: Zur Deutung von Jes 45,11b; 110–119: HOCK, A.: Christ in the Parade: A Comparative Study of the Triumphal Procession in 2 Cor 2,14 and Col 2,15.
- Philosophisch-theologische Anstöße zur Urteilsbildung.* Festschrift für Werner Brändle, hg. v. Norbert Clemens Baumgart / Gerhard Ringshausen. – Berlin: Lit 2007. 239 S. (Lüneburger Theologische Beiträge, 5), brosch. € 24,90 ISBN 978–3–8258–0115–2: 1–18: BAUMGART, N. C.: Ein Gott, der Unheil schafft? Bemerkungen zu Jes 45,7; 19–30: BAUSENHART, G.: Ein (bisher) unfruchtbar gebliebener Text: *Lumen gentium* 18,1; 31–44: BERTRAM, G. W.: Sprache als Explikation von Sprache. Warum die *Philosophischen Untersuchungen* über eine Gebrauchstheorie der Bedeutung hinausweisen; 45–64: BEISER, G.: Der Gebrauch des Totalitarismusbegriffs in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik; 65–78: BORMANN, L.: Sündigen und Sterben: Der Beitrag von Röm 5,12 zur Theodizeefrage; 79–92: BORSCHKE, T.: Meditative Variation. Ein Weg der Selbstreflexion des Denkens bei Nikolaus von Kues *De theologicis complementis*; 93–106: BRÖHNHORST, K.: Streiflichter zum Nachhaltigkeitsphänomen bei Albert Schweitzer und Dietrich Bonhoeffer; 107–112: DRESSLER, B.: Gegen „einerlei Zunge“. Gedanken zum Turmbau zu Babel; 113–124: GAHL, H. u. K.: Der Arzt und der Kranke. Graham Greene „Under the Garden“ und Überlegungen Viktor von Weizsäckers zur Arzt-Patient-Beziehung; 125–134: HUSMANN, B.: Erziehung als staatliche Angelegenheit? Schleiermachers Überlegungen zur Notwendigkeit eines staatlichen Erziehungs- und Bildungsauftrages; 135–146: KREUZER, J.: „Voll Gut“ ist; keiner aber fasset / *Allein Gott*.“ Überlegungen zu einer Sentenz Hölderlins; 147–156: KRUHÖFFER, B.: Zur Ambivalenz theologischer Begründungen: „Der Fall Judas“ (Walter Jens); 157–166: KRUHÖFFER, G.: Wiederentdeckung des Glaubens. Gianni Vattimos religionsphilosophische Annäherung an das Christentum; 167–174: KÜHNE, M.: Es ist an der Zeit. Aspekte anthropologischer Pädagogik; 175–186: LINK-WIECZOREK, U.: Unwiderruflich und schwarz? Nachdenken über das Wort Gottes als Metapher; 187–200: VON LÜRKE, J.: Einkehr in Gottes Wort. Anfang und Ziel der Theologie nach Augustinus „Confessiones“ (I–6); 201–208: PAPE, H.: Verwirrende Erfahrungen und alltägliches Verstehen; 209–220: RINGSHAUSEN, G.: Zeit und Ewigkeit; 221–226: RÖLLER, D.: Babbeln von Babel; 227–236: SCHEIER, C.-A.: Zum Wort im Schweigen.
- Bittner, Wolfgang J.: Bist du es Gott? Liebe, Leid, Ungerechtigkeit. Biblische Steine auf dem Weg durch unsere Zeit. – Schwarzenfeld: Neufeld 2007. 143 S. (Paraklesis – Schriften zum geistlichen Leben in der Kirche, 7), kt € 9,90 ISBN 978–3–937896–44–1.
- Eschbach, Maria: Anvertrautes Wort. Gedichte. – Paderborn 2007. 144 S., kt € 12,90 ISBN 978–3–506–76387–7.
- Girard, René: Wissenschaft und Christlicher Glaube, hg. v. Eilert Herms. – Tübingen: Mohr Siebeck 2007. 110 S., geb. € 24 ISBN 978–3–16–149266–2.
- Geist und Feuer.* Festschrift anlässlich des 70. Geburtstages von Erzbischof Dr. Alois M. Kothgasser SDB, hg. v. Renate Egger-Wenzel. – Innsbruck: Tyrolia 2007. 677 S. (Salzburger Theologische Studien, 32), kt € 49,00 ISBN 978–3–7022–2868–2: 9–10: SANDER, H. J.: Der Dekan der Katholisch-Theologischen Fakultät; 11–12: SCHMIDINGER, H.: Geleitwort des Rektors der Universität Salzburg; 18: EGGER-WENZEL, R.: Vorwort; 25–46: BAUER, E. J.: Eros – das sinnlich-geistige Feuer der Philosophie; 47–69: KÖHLER, TH. W.: Das philosophische Ringen um die Konzeption des Menschen als sich selbst bestimmendes Wesen im anthropologischen Diskurs der Hochscholastik; 71–92: DARGE, R.: Die Grenze der Philosophie nach Bonaventura und Thomas von Aquin; 95–110: LANGER, G.: Die Vision Joël 3 in jüdischer Rezeption; 111–124: EGGER-WENZEL, R.: Eine weise Frau als Friedensstifterin (2Sam 20, 14–22); 125–162: REITERER, F. V.: Gerechtigkeit und Geist. Die programmatische Rolle im Proömium des Weisheitsbuchs (Weish 1,1–15); 163–205: GIELEN, M.: Zur notwendigen Wiederentdeckung der Charismen in ihrer ekklesiologischen Funktion und Pastoralen Bedeutung am Beginn des 21. Jahrhunderts. Ein exegetisches Plädoyer aus paulinischer Perspektive; 207–219: ARZT-GRABNER, P.: Die Deutung des Gleichnisses vom Sämann und unser Christusbild. Ein Appell zur Revision der Einheitsübersetzung; 221–241: ERNST, M.: „Morde nicht ein Kind durch Abtreibung!“ Texte und Argumente zum Schwangerschaftsabbruch im frühen Christentum und in seiner Umwelt; 243–2574: WINKLER, D. W.: Die Söhne und Töchter des Bundes. Askese und Geist im frühen syrischen Christentum Mesopotamiens; 259–280: SHEMAKASHO, A.: Der himmlische Arzt Jesus Christus als die Arznei des Lebens. Ein Beitrag zum Konzept von Heilung und Krankheit in der frühen syrisch-christlichen Literatur; 281–242: SCHÜSSLER, K.: Lesungen zu den Festtagen des koptischen Kirchenjahres; 243–355: SANDER, H.-J.: Der pastorale Ort des Geistes. Anmerkungen zur Autorität des Bischofs nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils; 357–368: HOFF, G. M.: Vom „Salz der Erde“ oder: Die Macht des Bischofs und die Macht der Laien. Eine theologische Verhältnisbestimmung aus gegebenem Anlass; 371–383: OZANKOM, C.: Theologie der Religionen oder Komparative Theologie? Überlegungen zum Anforderungsprofil christlicher Religionstheologie; 385–395: UDEANI, CH. C. / UDEANI, M.: Interkulturalität im Zeitalter der Globalisierung. Notwendigkeit und Chancen einer interkulturellen Kompetenz; 397–430: WINKLER, U.: Mehr als Toleranz. Die Entdeckung des Heiligen Geistes in den andren Kirchen und Religionen; 433–455: PACIK, R.: „Wie ein Hindurchgehen des Heiligen Geistes durch seine Kirche“. Wichtige Stationen in der Geschichte der Liturgischen Bewegung; 457–488: WALZ, F.: Von der Diakonie der Liturgie – oder: Wozu dient die Liturgie? 489–500: SCHLEINZER, F.: Privatisierte Pastoral? Die politische Dimension des Christentums – interreligiöse Aspekte; 501–519: RITZER, G.: Offener Himmel. Ein Rückblick auf die Aktionswoche „Offener Himmel“ der Erzdiözese Salzburg und praktisch-theologische Überlegungen zur Verkündigung; 521–538: BUCHER, A. A.: Lässt sich Spiritualität psychologische erforschen? 539–562: ANKER, E.: „Und manches hängt seit Tag und Jahr an einem einzig dünnen Haar – und hält!“ Was Menschen in der Kirche bleiben lässt; 563–580: ARZT, S.: Gott als Freundin, Kirche als sinnlicher Erfahrungsraum; 581–595: „Es hat nichts zu tun mit ...“ Über fragwürdige apologetische Strategien in Sachen Religion; 597–614: PUTZ, G.: Alle Menschen sind nicht mehr frei und gleich an Würde und Rechten geboren; 615–640: PAARHAMMER, H.: Der Salzburger Kirchenbauverein und die „Hirten im Wiederaufbau“. Von Andreas Rohrbacher (1945) bis zu Alois Kothgasser (2007); 641–664: KATZINGER, G.: Fürstbischöf Andreas Rohrbacher als Initiator und Wegbereiter caritativer und kultureller Diakonie; 665–671: Bibliographie Erzbischof Dr. Alois M. Kothgasser SDB; 672–677: Autorenverzeichnis.
- Kulle, Stephan: Papa Benedikt. Die Welt des deutschen Papstes. – Frankfurt am Main: Fischer 2007. 320 S., kt € 8,95 ISBN 978–3–596–17557–4.
- Fürlinger, Ernst: Verstehen durch Berühren. Interreligiöse Hermeneutik am Beispiel des nichtdualistischen Sivaismus von Kaschmir. – Innsbruck: Tyrolia 2006. 451 S. (Salzburger Theologische Studien interkulturell 4, 29), kt € 44,00 ISBN 3–7022–2787–3 / 978–3–7022–2787–6.
- La Scuola Cattolica.* Rivista teologia del seminario arcivescovile di Milano 2 (April–Juni 2006). – Mailand: Ancora 2006, kt 17,60: 189–191: Editoriale; 193–208: Sorge, B.: Le tensioni dell' evangelizzazione. Il Convegno Ecclesiale di Roma (1976); 209–220: Forte, B.: Una Chiesa riconciliata e riconciliante. Il Convegno Ecclesiale di Loreto (1985); 221–242: Coda, P.: La testimonianza della carità. Il Convegno Ecclesiale di Palermo (1995); 243–261: Bressan, L.: Da fedeli a testimoni. Una lettura del percorso pastorale della Chiesa italiana; 263–279: Conti, E.: Il rilievo antropologico della testimonianza; 281–296: D'Alessio: Il linguaggio teologico della testimonianza. La testimonianza tra immediatezza e mediazione; 297–314: Cozzi, A.: Testimonianza e speranza nell'incontro con Gesù Risorto. Dimensioni dell'esperienza pasquale; 315–330: Fumagalli, A.: Il cristiano come testimone. Radice e frutto dell'odierna testimonianza cristiana; 331–353: Cislaghi, G.: La Chiesa come testimonianza. Le coordinate della testimonianza ecclesiale; 355–373: Scanziani, F.: Gesù risorto speranza del mondo. Speranza cristiana e forme di testimonianza in Gaudium et spes; Brambilla, F. G.: La figura cristiana della testimonianza.
- Aldisierung. Ist Geiz geil? Oder: Die Entwicklung einer neuen Konsumkultur, hg. v. Hanna Lehmann – Freiburg i.Br.: Verlag der Katholischen Akademie Freiburg 2007. 126 S., kt € 9,50 ISBN: 978–3–928698–31–3: 11–27: SCHILLING, H.: „Geiz ist geil“ – zur Karriere eines Slogans; 29–33: BÖCKERMANN, G.: Weil Aldi reich ist, sind wir arm. 35–66: FRITZ, W.: Die Aldisierung der Gesellschaft – eine ökonomische Perspektive; 67–100: ISENBERG, W.: Emotionalisierte Welten – Shops, Restaurants, Hotels, Spas, Freizeitparks. Streifzüge durch Trends und Konzepte der Erlebnisökonomie; 101–124: KEIM, G.: Nichts als Discount. Oasen in der Handelswüste? Anregungen für die Zukunft nach Aldi.
- Mühl, Matthias: Christsein und Lebensform. Vergewisserungen zu Ehe, Amt und Ordensleben. – Paderborn: Schöningh 2007. 474 S., kt € 60,00 ISBN 978–3–506–76391–4.
- Müller, Iris / Raming, Ida: Unser Leben im Einsatz für Menschenrechte der Frauen in der römisch-katholischen Kirche. Lebensberichte – Hintergründe – Dokumente – Ausblick. – Berlin: Lit 2007. 255 (IV) S. (Theologische Orientierungen, 4), br. € 17,90 ISBN 978–3–8258–0186–1.
- Gottesmacht.* Religion zwischen Herrschaftsbegründung und Herrschaftskritik, hg. v. Werner H. Ritter / Joachim Kügler – Berlin: Lit 2006. 188 S. (bayreuther forum Transit, 4), brosch. € 19,90 ISBN 3–8258–9128–3: 9–34: KÜGLER, J.: Willenlose Schafe? Zur Ambivalenz des Bildes vom Guten Hirten; 35–56: BORMANN, L.: „Jedermann sei untertan der Obrigkeit“ (Röm 13,1) – Politische Theologie bei Paulus? 57–74: BERNER, U.: Christentum und Herrscherkult. Religion und Politik im römischen Kaiserreich; 75–88: FÖSSEL, A.: Die Kaiserin im Mittelalter und ihr göttlicher Herrschaftsauftrag; 89–110: WOLF, G.: „daz der vil tugendhafte crist / wintschaffen also ein ermel ist“ – Gott als Kontingenzformel im Tristan Gottfrieds von Straßburg; 111–134: RITTER, W. H.: „... ein Aug', das alles sieht“ – Religiöse Erziehung zum Untertan?; 135–156: HALLER, M.: Gottes Macht und die Mächte des Politischen. Politische Theologie mit Franz Rosenzweig und der Barmer Theologischen Erklärung; 157–168: ZÖLLNER, M.: Religion als Wettbewerb – die amerikanische Religionskultur und das Verhältnis von Religion und Politik; 169–186: BUCHER, R.: „Gott und die Gewalt“ – Ein theologischer Versuch in drei Szenen und einem Vorspiel: Nietzsche im Himmel / Jesus am Kreuz / Flug UA 175: 11. 9. 2001., 9:03 / The End.
- Henry, Jean-Baptiste (*OPraem*): Tagebuch der Verbannungsreise (1792–1802). Aufzeichnungen des Abbé Henry über die Französische Revolution, sein Exil und seinen Aufenthalt in Westfalen. – Münster: Aschendorff 2006. 290 S. (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen XIX: Westfälische Briefwechsel und Denkwürdigkeiten, 10), geb. € 41,00 ISBN 3–402–06774–9 / 978–3–402–06774–1.
- Theologie der Gegenwart* 50, 1/2007, hg. v. der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2007. € 30,00 pro Jahr. ISSN: 0342–1457: 2–14: WYLENS, M.: Das II. Vatikanum als Fundament für die Anwendung des Rechtes. Hermeneutische Reflexionen

- und praktische Konsequenzen; 15–30: HÜNERMANN, P.: Ist das CIC revisionsbedürftig? Dogmatische Anfragen an die Kanonistik zur Interpretation des CIC/1983, zum bischöflichen Amt, zur Ortskirche und den Laien; 31–41: RÖMELT, J.: Das Grundrecht auf Gewissensfreiheit in seiner ethischen Bedeutung. Theologische Überlegungen; 42–45: WOBBE, Th.: Religion und Europa; 46–49: GABEL, M.: Wie heute von Gott reden? Anmerkungen zur Tagung der Dogmatiker und Fundamentalthologen vom 18. bis 21. September 2006; 50–70: Barbiero, E.: Theodizee als Flaschenpost. Zvi Kolitz' Jossel Rakovers Wendung zu Gott.
- Theologie der Gegenwart* 50, 2/2007, hg. v. der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2007. € 30,00 pro Jahr. ISSN: 0342-1457: 82–94: PILVOUSEK, J.: Elisabeth für alle Fälle! Hermeneutische Anmerkungen zur Rezeption einer Heiligenvita; 95–104: SCHIEFER, R.: Die historische Gestalt der heiligen Elisabeth; 105–116: FEISTNER, E.: (Rück-)Blicke auf ein facettenreiches Heiligenleben. Die Legende der heiligen Elisabeth von Thüringen aus dem „Passional“ im Kontext der mittelalterlichen Hagiographie; 117–128: PILVOUSEK, J.: Das Elisabethjubiläum 1981. Wallfahrt und „Katholikentreffen“.
- Timmermanns, Paul*: Die „Realität“ des Sollens in der Lebenswelt. Phänomenologie einer lebensweltlichen Letztbegründung normativer Sollgeltung. – Wuppertal: der hospiz verlag 2006. 291 S. (Wissenschaftliche Reihe: Übergänge des Lebendigen, Bd. 1), geb. € 79,80 ISBN 3-9811240-2-2 / 978-3-9811240-2-6.
- Trigg, Roger*: Religion in Public Life. Must Faith Be Privatized? – Oxford: University Press 2007. 262 S., geb. £ 30,00 ISBN 978-0-19-927980-7.
- Zeitschrift für katholische Theologie* 129 (2007) Heft 1, hg. v. d. Professoren SJ der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 2007, kt € 20,00 / 75,00 pro Jahr ISSN: 0044-2895: 1–2: NEUFELD SJ, K. H.: Katholische Wissenschaft; 3–32: KALUA, K.: Unbedingte Hoffnung in der Erfahrung der Geschichte; 33–52: KRIENKE, M.: A. Rosminis anthropologische Begründung der Gesellschaft; 53–74: VON SROSCH, K.: Der muslimische Offenbarungsanspruch als Herausforderung komparativer Theologie; 75–96: REMENYI, M.: Hoffnung, Tod und Auferstehung.
- Zeitschrift für katholische Theologie* 129 (2007) Heft 2, hg. v. d. Professoren SJ der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 2007, kt € 20,00 / 75,00 pro Jahr ISSN: 0044-2895: 153–166: WITSCHEN, D.: Ist für Kant die Religion eine moralische Motivationsquelle?; 167–182: KLUN PhD, B.: Der schwache Gott. Zu Vattimos hermeneutischer Reduktion des Christentums; 183–206: NEUFELD SJ, K. H.: Karl Rahner: Predigten zur Verkündigungstheologie; 207–235: BAUMER, I.: Hans Urs von Balthasar und die kirchliche Bucharzensur.
- Riflessi di bellezza. Arte e religioni, estetica e teologie. Scienze religiose. Nuova serie* 16 hg.v. Davide Zordan. – Bologna: EDB 2007. 183 S., kt € 12,00 ISBN 978-88-10-41507-8 : 7–9: AUTIERO, A.: Prefazione; 13–21: LAFRANCHI, R.: Elogio della follia. Divagazioni intorno a un quadro che amo; 23–28: MAIR, S.: I sogni del guillare; 31–44: VELTRI, G.: La parola fatta immagine. Considerazioni sull'estetica nel pensiero ebraico antico; 45–57: DE SANTIS, A.: Arte e visione alla luce dei Vangeli; 59–92: SCATTOLIN, G.: Poesia e mistica in Islam; 95–109: LIA, P.: L'arte della comunicazione cristiana della fede; 111–137: LARCHER, G.: Teologia e arte nella società mediatica. Nuove immagini di un antico rapporto; 139–143: GIANNONI, P.: Immagine e ombra: la dialettica dell'analogia alla base della capacità iconica; 145–154: ECKERT, M.: Arte, verità e vita. Sulla relazione tra l'estetica e la filosofia della religione; 157–171: LESCH, W.: Il bello – il vero – il sacro. Ricostruzioni filosofico-teologiche. 173–183: ZORDAN, D.: Sentire per credere: soggettività estetica, rivelazione, fede. Alcune riflessioni conclusive.
- Bibelwissenschaft**
- Historical Knowledge in Biblical Antiquity*, hg. v. Jacob Neusner / Bruce D. Chilton / William Scott Green. – Dorset, UK: Deo 2007. 433 S., kt £ 29,95 ISBN 1-905679-00-9/978-1-905679-00-3: 1–32: CHILTON, B.: The Task of History for Ancient Israel; 33–52: DEWALD, C.: Does History Matter? Meaning-making and the First Two Greek Historians; 53–78: SCHIFFMAN, L. H.: Are the Dead Sea Scrolls Historical Texts?; 79–104: NICKELSBURG, G. W. E.: History-Writing in, and on the basis of, the Jewish Apocalyptic Literature; 105–138: MASON, S.: Encountering the Past through the Works of Flavius Josephus; 139–174: NEUSNER, J.: The Idea of History in Rabbinic Judaism: What Kinds of Questions Did the Ancient Rabbis Answer?; 175–195: AVERY-PECK, A. J.: Interpreting Legal History in the Mishnaic Division of Agriculture; 196–215: AVIAM, M. / GREEN, W. S.: Archaeology and History: What Archaeology Can Show about Ethnic and Religious Regions in Ancient Galilee; 216–248: CHILTON, B.: In Search of Jesus: Issues of Character; 249–277: CHILTON, B.: Paul's Thought and Life; 278–301: CHILTON, B.: James, Jesus' Brother, and History; 302–328: CHILTON, B.: Mary Magdalene and History; 329–373: CHILTON, B. / NEUSNER, J.: Paul and Gamaliel; 374–404: PORTON, G. G.: Historical Questions and Questioning History: An We Write a History of Judaism in Late Antiquity?; 405–415: GREEN, W. S.: Different Ways of Looking at Truth.
- Altes Testament**
- Froebe, Dieter*: Eva, Verbündete Gottes bei der Humanisierung des Mannes. – Berlin 2007. 198 S. (Glauben und Leben, 41) pb. € 17,90 ISBN 3-8258-0308-7 / 978-3-8258-0308-7.
- Görg, Manfred*: Religionen in der Umwelt des Alten Testaments III. Ägyptische Religion. Wurzeln – Wege – Wirkungen. – Stuttgart: Kohlhammer 2007. 197 S. (Studienbücherei Theologie 4,3), kt € 22,00 ISBN 978-3-17-014448-4.
- Levinson, Bernard M.*: L'Herméneutique de l'innovation. Canon et exégèse dans l'Israël biblique. – Bruxelles: Lssius 2005. 101 S., pb € 59,00 ISBN 2-87299-146-8.
- Lesarten der Bibel*. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments, hg. v. Helmut Utzschneider / Erhard Blum. – Stuttgart: Kohlhammer 2006. 319 S., kt € 32,00 ISBN 3-17-019720-7: 13–44: HARDMEIER, C. / HUNZIKER-RODEWALD, R.: Texttheorie und Texterschließung. Grundlagen einer empirisch-textpragmatischen Exegese; 45–64: STEINS, G.: Kanonisch lesen; 65–84: UTZSCHNEIDER, H.: Was ist alttestamentliche Literatur? Kanon, Quelle und literarische Ästhetik als LesArts alttestamentlicher Literatur; 85–96: BLUM, E.: „Formgeschichte“ – ein irreführender Begriff?; 97–116: BAR-EPFRAT, S.: Die Erzählung in der Bibel; 117–126: SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, L.: Präskriptive Texte; 127–154: WEBER, B.: Entwurf einer Poetologie der Psalmen; 155–182: NITSCHKE, S.: Prophetische Texte als dramatische Texte lesen. Zur Frage nach den Textgestaltungsprinzipien in der prophetischen Literatur des Alten Testaments; 183–198: CARR, D.: Mündlich-schriftliche Bildung und die Ursprünge antiker Literaturen; 199–214: OSWALD, W.: Moderne Literarkritik und antike Rezeption biblischer Texte; 215–232: KRISPENZ, J.: Die doppelte Frage nach Heterogenität und Homogenität: Die Literarkritik; 233–246: KRÜGER, T.: Überlegungen zur Bedeutung der Traditionsgeschichte für das Verständnis alttestamentlicher Texte und zur Weiterentwicklung der traditionsgeschichtlichen Methode; 247–254: FISCHER SJ, G.: Grundlagen biblischer Hermeneutik; 255–274: JOST, R.: Feministisch-exegetische Hermeneutiken des Ersten Testaments; 275–294: SEILER, S.: Intertextualität; 295–312: GILLMAYR-BUCHER, S.: Biblische Texte in der Literatur.
- Neues Testament**
- Raconter, Voir, Croire*. Parcours narratifs du quatrième évangile, hg. v. Yves-Marie Blanchard / Élie Latour / Françoise Mirguet / Béatrice Oiry. – Paris: J. Gabalda 2005. 90 S. (Cahiers de la revue biblique, 61), pb € 30,00 ISBN 2-85021-166-7: 7–11: LATOUR, É.: Introduction; 13–31: MIRGUET, F.: La mise en scène de l'écriture et de la lecture dans le quatrième évangile; 33–47: LATOUR, É.: La fonction narrative de l'articulation entre récit et discours dans le quatrième évangile; 49–68: OIRY, B.: De ce qui est en passage dans le récit pascal du quatrième évangile; 69–81: BLANCHARD, Y.-M.: Le quatrième évangile, au feu de l'analyse narrative. Relecture et perspectives.
- Blumenthal, Christian*: „Es wird aber kommen der Tag des Herrn“. Eine textkritische Studie zu 2Petr 3,10. – Hamburg: Philo 2007. 162 S. (Bonner Biblische Beiträge, 154), kt € 39,80 ISBN 978-3-86572-574-0.
- Fuchs, Albert*: Spuren von Deuteromarkus I. – Münster: Lit 2004. 287 S. (Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt (N. F.), 1), brosch. € 34,90 ISBN 3-8258-7658-6.
- Fuchs, Albert*: Spuren von Deuteromarkus III. – Münster: Lit 2004. 299 S. (Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt (N. F.), 3), brosch. € 34,90 ISBN 3-8258-7660-8.
- Fuchs, Albert*: Spuren von Deuteromarkus IV. – Münster: Lit 2004. 309 S. (Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt (N. F.), 4), brosch. € 34,90 ISBN 3-8258-7661-6.
- Niemand, Christoph*: Jesus und sein Weg zum Kreuz. Ein historisch-rekonstruktives und theologisches Modellbild. – Stuttgart: Kohlhammer 2007. 543 S., kt € 29,00 ISBN 978-3-17-019702-2.
- Schmid, Ulrich B.*: Unum ex quattuor. Eine Geschichte der lateinischen Tatianüberlieferung. – Freiburg / Br.: Herder 2005. 401 S. (Aus der Geschichte der lateinischen Bibel, 37.), pb. € 68,00 ISBN 3-457-21955-7.
- Dogmatik**
- Berndt, Sebastian*: Kontext und Interpretation. Über die Abhängigkeit der Interpretation vom Kontext anhand des „Kanon“ von Vinzenz von Lerin. – Nordhausen: Traugott Bautz 2006. 96 S., kt € 20,00 ISBN 978-3-88309-383-3.
- Mbogu, Nicholas Ibeawuchi*: Christology and Religious Pluralism. A Review of John Hick's Theocentric Model of Christology and the Emergence of African Inculturation Christologies. – Berlin: LIT 2006. 431 S. (Beiträge zur Missionswissenschaft und Interkulturellen Theologie, 22) br. € 39,90 ISBN 3-8258-9942-X.
- Sieben, Hermann Josef*: Augustinus Auslese. Texte zum Glaubensbekenntnis. – Paderborn: Schöningh 2006. 491 S., kt € 59,00 ISBN 3-506-75668-0.
- Weltkirche und Weltreligionen*. Die Brisanz des Zweiten Vatikanischen Konzils 40 Jahre nach Nostra Aetate, hg. v. Josef Sinkovits / Ulrich Winkler. – Innsbruck: Tyrolia 2007. 368 S. (Salzburger Theologische Studien interkulturell, 28), kt Euro 36,00 ISBN 978-3-7022-2744-9. 29–43: FITZGERALD, M. L.: Die Erklärung *Nostra aetate*. Die Achtung religiöser Werte durch die Kirche; 45–65: SANDER, H.-J.: Der eine Gott der Juden, Christen und Muslime und seine Heterotropien der Macht – Der unmögliche Lebensraum des religiösen Dialogs; 67–89: SIEBENROCK, R. A.: Zum Dienst an der Gottesbeziehung aller Geschöpfe gerufen. *Nostra aetate* als Ausdruck einer evangeliumsgemäßen Bestimmung von Identität und Sendung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen; 91–95: STAIKOS, M.: Der Beitrag des interreligiösen Dialogs zum Frieden. Eine orthodoxe Perspektive; 97–113: SIGNER, M. A.: 40 Jahre nach *Nostra aetate*. Gibt es im Dialog neue Inhalte? 115–122: EHRLICH, E. L.: Fortschritte im christlich-jüdischen Dialog; 123–141: HENRIX, H. H.: Katholische Kirche und das Judentum. 40 Jahre nach *Nostra aetate* – am Ende eines bedeutenden Pontifikats; 143–159: WOHLMUTH, J.: 40 Jahre *Nostra aetate*. Versuch einer theologischen Bilanz;

162–180: ANSORGE, D.: Differenz und Anerkennung. Herausforderungen des christlich-islamischen Dialogs; 181–195: BAGHAJATI, C. A.: „Mit Hochachtung dem Islam begegnen“. Unterwegs zwischen Haltung und Handeln; 197–212: Huber-Rudolf, B.: Die katholische Kirche, die Muslime und der Geist von *Nostra aetate*; 213–229: D'SA, F. X.: Der Hinduismus und das Zweite Vatikanische Konzil; 231–245: AMALADASS, A.: Die Begegnung zwischen Hinduismus und Christentum in Indien. Anstöße und Erfahrungen; 247–256: PAINADATH, S.: Das eine Wort und die vielen heiligen Schriften; 257–282: Fuss, M.: 40 Jahre *Nostra aetate*. Die katholische Kirche und der Buddhismus; 283–298: PULJIC, V.: Der interreligiöse Dialog und sein Beitrag zum Frieden; 299–302: CERIC, R.-L.-U.: Der interreligiöse Dialog und sein Beitrag zum Frieden am Balkan; 303–312: HEUBERGER, V.: Umbrüche, Transformationsprozesse und sozialer Wandel in Südosteuropa; 313–320: HERBST-OLTMANN, A.: Der Balkan – Europäischer Kulturraum. Katholiken, Orthodoxe und Muslime auf der religiösen Wasserscheide; 321–337: HERBST-OLTMANN, A.: Religionen zwischen Krieg und Frieden. Versöhnungsbemühungen in Bosnien-Herzegowina; 339–344: SEITERICH-KREUZKAMP, Th.: Gibt es einen Weg der Versöhnung? 345–357: MARKOVIC, I.: Der interreligiöse Chor „Pontanima“. Eine Kurzgeschichte der Versöhnung in Bosnien-Herzegowina;

Liturgiewissenschaft

Roth, Ursula: Die Theatralität des Gottesdienstes. – München: Gütersloher Verlagshaus 2006. 348 S. (Praktische Theologie und Kultur, 18), kt € 34,95 ISBN 978-3-579-03497-3.

Moraltheologie

Quellentexte theologischer Ethik. Von der Alten Kirche bis zur Gegenwart, hg. v. Stefan Grotefeld / Matthias Neugebauer / Jean-Daniel Strub / Johannes Fischer. – Stuttgart: Kohlhammer 2006. 493 S., kt € 18,00 ISBN 978-3-17-018747-4.

Ethik des Alters, hg. v. Hans-Jürgen Kaatsch / Hartmut Rosenau / Werner Theobald. – Berlin: Lit 2007. 81 S. (Ethik interdisziplinär, 14), brosch. € 14,90 ISBN 3-8258-9517-3 / 978-3-8258-9517-4; 9–24: Kock, M.: Du sollst Vater und Mutter ehren; 25–30: KOLLE, O.: Alter und Sexualität; 31–37: RITZ-TIMME, S.: Gewalt gegen Alte in Familie, Krankenhaus und Heim; 39–62: WELSCH, M.: Das Antlitz der Alten. Das Phänomen des Alters in der Kunst; 63–79: Boss, A.: Wie viele Alte können wir uns leisten? Volkswirtschaftliche Probleme einer alternden Gesellschaft.

Ritschl, Albrecht: Vorlesung „Theologische Ethik“, hg. v. Rolf Schäfer. – Berlin / New York 2007. XLVI / 224 S. (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 99.), geb. € 88,00 ISBN 978-3-11-019004-5.

Philosophie

Personsein in Freiheit. Eine Einführung in die Aktualität der kantischen Anthropologie, hg. v. Ulrich Dickmann – Schwerte: Katholische Akademie Schwerte 2006. 98 S. (Akademie-Vorträge, 48), kt € 11,50 ISBN 3-927382-60-4; 11–17: Bösch, M.: Vernunftskritik bei Kant; 19–34: KAPLOW, I.: Eine vernünftige Entscheidung. Einführung in die kantische Ethik; 35–44: Bösch, M.: Kulturphilosophie und Anthropologie bei Kant; 45–66: KAPLOW, I.: Moralisches Subjekt und künstliche Intelligenz. Moraltheorie, Science-Fiction und Immanuel Kant für das 21. Jahrhundert; 67–89: KAPLOW, I.: Geist und Gehirn. Freiheit und Kausalität jenseits des reduktiven Materialismus; 91–97: Bösch, M.: Kultur – Politik – Globalität. Die Aktualität des kantischen Kosmopolitismus.

Finkenberg, Frank OFMCap: *Antilla theologiae?* Theologie und Wissenschaften bei Roger Bacon. – Mönchengladbach: B. Kühn Verlag 2007. 113 S. (Veröffentlichungen der Johannes-Duns-Skotus-Akademie für franziskanische Geistesgeschichte und Spiritualität, Bd. 24), kt € 22,80 ISBN 978-3-87448-283-9.

Kim, Yul: Selbstbewegung des Willens bei Thomas von Aquin. – Berlin: Akademie Verlag 2007. 230 S. (Münchener Universitätsschriften. Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, 51), geb. 59,80 ISBN 3-05-004256-7 / 978-3-05-004256-5.

Natura senza fine. Il naturalismo moderno e le sue forme. Scienze religiose, hg. v. Paolo Costa / Francesca Michellini – Bologna: EDB 2006. 372 S. (Scienze religiose. Nuova serie, 14), kt. € 27,00 ISBN 88-10-41502-7; 7–10: COSTA, P. / MICHELINI, F.: Introduzione; 13–51: LA VERGATA, A.: Darwinismo e naturalismo; 53–72: MICHELINI, F.: Chaos sive natura? Naturalismo e teleologia in Darwin e Spinoza; 73–83: ORSUCCI, A.: La ripresa del „naturalismo“ ottocentesco in alcune discussioni contemporanee; 85–95: DE CARO, M.: Il naturalismo scientifico contemporaneo: caratteri e problemi; 99–117: BONIOLO, G.: Naturalizziamo? Ma con saggezza; 119–150: COSTA, P.: Natura e identità umana; 151–162: CORRADINI, A.: Può l'etica fare a meno dell'ontologia? Osservazioni sul rapporto tra biologia evoluzionistica ed etica; 163–173: DONATELLI, P.: L'etica e l'atteggiamento naturalista; 175–196: BAYERTZ, K.: Il naturalismo evolutivistico in etica: due dilemmi e due liliti; 197–215: RICCIARDI, M.: Contratto e comportamento; 219–245: QUITTERER, J.: Il naturalismo e la filosofia della mente contemporanea; 247–262: BIANCHIN, M.: Naturalismo e fenomenologia; 263–272: FRIEBE, C.: Indeterminazione e correlazioni: un cincto antinaturalistico di libero arbitrio; 273–291: PENCO, C.: Naturalizzare la semantica; 295–334: MILL, J. St.: Natura; 335–354: JONAS, H.: Evolutione e lebertà; 355–366: LEWIS, D. K.: Un argomento a favore della teoria dell'identità.

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, Albinstr. 7, D-55116 Mainz;
Prof. Dr. Dr. Manfred Görg, Jenaer Str. 4, D-80992 München;
Dr. phil. h. c. Hans Hermann Henrich, Klemensstr. 16, D-52074 Aachen;
Prof. Dr. Bernd Jochen Hilberath, Liebermeisterstr. 18, D-72076 Tübingen;
Prof. Dr. Gregor Maria Hoff, Universitätsstr. 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 Lahrt;
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) 832 2656, Fax (0251) 832 8357, <http://www.uni-muenster.de/TheologischeRevue/>, E-Mail: thrv@uni-muenster.de

Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster

Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner

Mitarbeiter: Johannes Bulitta, Thorsten Schulz, Sebastian Wendel, Christine Zimmerhof

Sekretariat: Gundula Wittenborn

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

Verlag und Anzeigen

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

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

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

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

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

Gesamtherstellung: Aschendorff Medien GmbH & Co. KG,

Druckhaus · Münster 2007

Rezensionsexemplare bitte direkt senden an

please send review copies directly to

exemplaires de presse veuillez envoyer directement à

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

© 2007 Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, 48135 Münster

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

ISSN 0040-568 X