

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte

VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

Jährlich € 109,00 / sFr 189,40

Nummer 5

2007

103. Jahrgang

Der Papst und der Teufel. Ein Exeget liest Joseph Ratzingers Jesus-Buch (Stefan Schreiber) Sp. 355

Glaube, Vernunft und Willen. Anmerkungen zum Disput zwischen Papst Benedikt und Jürgen Habermas (Peter Lüning) Sp. 361

Allgemeines / Festschriften / Universallexika Sp. 373

Katholizismus in moderner Kultur. Festschrift für Hans GASPER zum 65. Geburtstag, hg. v. Harald BAER / Matthias SELLMANN (Wolfgang Beinert)

LÄPPLE, Alfred: Benedikt XVI. und seine Wurzeln. Was sein Leben und seinen Glauben prägte. (Wolfgang Beinert)

Passions in Economy, Politics, and the Media. In Discussion with Christian Theology, hg. Wolfgang PALAVER / Petra STEINMAIR-PÖSEL (Edmund Arens)

WOHLMUTH, Josef: Jerusalemer Tagebuch 2003/2004. Theologisch – spirituell – politisch. (Rainer Kampling)

Exegese / Bibelwissenschaft Sp. 378

Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament (HGANT), hg. v. Angelika BERLEJUNG / Christian FREVEL (Hans-Georg Gradl)

FIEDLER, Peter: Studien zur biblischen Grundlegung des christlich-jüdischen Verhältnisses (Hans Hermann Henrix)

SCHNABEL, Eckhard J.: Der erste Brief des Paulus an die Korinther (Lorenz Oberlinner)

Dogmatik Sp. 385

BUSCH, Eberhard: Gotteserkenntnis und Menschlichkeit. Einsichten in die Theologie Johannes Calvins (Eva-Maria Faber)

LOCHBRUNNER, Manfred: Hans Urs von Balthasar und seine Philosophenfreunde. Fünf Portraits (Michael Schulz)

Kirchengeschichte / Patrologie Sp. 388

KANNENGIESSER, Charles: Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity, 2 Bd (Rainer Kampling)

ODENTHAL, Andreas / GOEBEL, Bernd / DISSE, Jörg / HARTMANN, Richard: Verspielen wir das Erbe des hl. Bonifatius? Theologische Betrachtungen aus Anlass seines 1250. Todestages (Klaus Unterburger)

Eusebius von Caesarea: Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen. Edition der syrischen Fassung mit griechischem Text, englischer und deutscher Übersetzung, hg. v. Stefan TIMM (Alfons Fürst)

Liturgiewissenschaft Sp. 391

Die diakonale Dimension der Liturgie, hg. v. Benedikt KRANEMANN / Thomas STERNBERG / Walter ZAHNER (Wolfgang Steck)

Coena Domini II. Die Abendmahlsliturgie der Reformationskirchen vom 18. bis zum frühen 20. Jahrhundert, hg. v. Irmgard PAHL (MICHAEL MEYER-BLANCK)

STEGER, Stephan: Der Ständige Diakon und die Liturgie. Anspruch und Lebenswirklichkeit eines wiedererrichteten Dienstes (Klemens Richter)

Philosophie Sp. 396

Kant und der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte, hg. v. Norbert FISCHER (Aloysius Winter)

Der christliche Glaube vor dem Anspruch des Wissens, hg. v. Tobias KAMPMANN / Thomas SCHÄRTL (Gregor Maria Hoff)

MÜLLER, Klaus: Glauben – Fragen – Denken. Band I. Basisthemen in der Begegnung von Philosophie und Theologie (Kurt Appel)

Kirchenrecht Sp. 403

MAIER, Clemens: Kollektives Arbeitsrecht in der katholischen Kirche. Der Dritte Weg im Spannungsfeld von Dienstgemeinschaft und Leitungsgewalt (Klaus Lüdicke)

OSWALD, Robert: Streikrecht im kirchlichen Dienst und in anderen karitativen Einrichtungen (Klaus Lüdicke)

BETHKE, Jürgen: Das kirchenamtliche Dienstverhältnis von Laien. Die rechtliche Stellung des Laien in der Katholischen Kirche bei berufsmäßiger Ausübung von Kirchenämtern mit besonderer Berücksichtigung der Rechtslage in den bayerischen (Erz-)Diözesen (Klaus Lüdicke)

Sozialethik Sp. 407

FISCH, Andreas: Menschen in aufenthaltsrechtlicher Illegalität. Reformvorschläge und Folgenabwägungen aus sozialetischer Perspektive (Walter Lesch)

Josef HÖFFNER (1906–1987), Soziallehre und Sozialpolitik, „der personale Faktor...“, hg. v. Karl GABRIEL / Hermann Josef GROSSE KRACHT (JOACHIM WIEMEYER)

VEITH, Werner: Intergenerationelle Gerechtigkeit. Ein Beitrag zur sozialetischen Theoriebildung (Matthias Möhring-Hesse)

Praktische Theologie Sp. 412

HASLINGER, Herbert: Lebensort für alle. Gemeinde neu verstehen (Siegfried Kleymann)

SCHRÖER, Henning: In der Verantwortung gelebten Glaubens. Praktische Theologie zwischen Wissenschaft und Lebenskunst, hg. v. Gotthard FERMOR, Günter RUDDAT und Harald SCHROETER-WITKE (Tobias Kläden)

THEIS, Joachim: Biblische Texte verstehen lernen. Eine bibeldidaktische Studie mit einer empirischen Untersuchung zum Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Detlev Dormeyer)

Spiritualität Sp. 416

KÖRNER, Reinhard: Weisheit. Die Spiritualität des Menschen (Karl-Friedrich Wiggemann)

Mystik – Spiritualität der Zukunft. Erfahrungen des Ewigen, hg. v. Peter LENGSELD (Karl-Friedrich Wiggemann)

Andere Religionen / Ökumene Sp. 418

A Dictionary of Jewish-Christian Relations, hg. v. Edward KESSLER / Neil WENBORN (Rainer Kampling)

LE SAUX, Henri (Swami Abhishiktānanda): Innere Erfahrung und Offenbarung. Theologische Aufsätze zur Begegnung von Hinduismus und Christentum (Michael Fuß)

TREPP, Leo / WÖBKEN-EKERT, Gunda: „Dein Gott ist mein Gott“. Wege zum Judentum und zur jüdischen Gemeinschaft (Rainer Kampling)

WROGEMANN, Henning: Missionarischer Islam und gesellschaftlicher Dialog. Eine Studie zur Begründung und Praxis des Aufrufs zum Islam (da'wa) im internationalen sunnitischen Diskurs (Hansjörg Schmid)

Theologie und Literatur Sp. 424

CZAJKA, Anna: Poetik und Ästhetik des Augenblicks. Studien zu einer neuen Literaturerfassung auf der Grundlage von Ernst Blochs literarischem und literaturästhetischem Werk. Anhang mit unveröffentlichten oder verschollenen Texten von Ernst Bloch (Karl-Josef Kuschel)

Shoah in der deutschsprachigen Literatur, hg. v. Norbert Otto EKE / Hartmut STEINECKE (Daniel Hoffmann)

Kurzrezensionen Sp. 430

Bibliographie Sp. 433



LS: these A 010

✓ 20

Der Papst und der Teufel.

Ein Exeget liest Joseph Ratzingers Jesus-Buch

Von Stefan Schreiber, Münster

Mit Joseph Ratzingers „Jesus von Nazareth“¹ liegt ein Jesus-Buch vor, dessen weite Verbreitung in katholischen Kreisen und darüber hinaus zu erwarten ist, nicht zuletzt deshalb, weil es der amtierende Papst Benedikt XVI. geschrieben hat. Darin zeichnet Ratzinger ein bestimmtes Jesus-Bild, und er fällt Urteile über diejenigen, die sich als theologische Wissenschaftler/innen mit der Jesus-Forschung beschäftigen: die Exeget/innen. Die Vorstellung, dass dieses Bild über Jesus und die Jesus-Forschung eine breite Öffentlichkeit beeinflusst, beunruhigt mich. Die folgenden Ausführungen möchten zeigen, warum.

Jesus und die historische Frage

Bereits im Vorwort (9–23) sind die Entscheidungen gefallen. R. beklagt den sich vertiefenden „Riss zwischen dem ‚historischen Jesus‘ und dem ‚Christus des Glaubens‘“ (10), der durch die Rekonstruktionsversuche der historisch-kritischen Exegese entstanden sei. Geblieben sei der Eindruck, „dass wir jedenfalls wenig Sicheres über Jesus wissen und dass der Glaube an seine Gottheit erst nachträglich sein Bild geformt habe“ (11). Sogleich tritt die spirituelle Dimension der Frage in den Blick, die das ganze Buch R.s prägen wird: „Die innere Freundschaft mit Jesus, auf die doch alles ankommt, droht ins Leere zu greifen“ (11). R.s Programm besteht demgegenüber in dem Versuch, „einmal den Jesus der Evangelien als den wirklichen Jesus, als den ‚historischen Jesus‘ im eigentlichen Sinn darzustellen“, denn dieser sei „viel logischer und auch historisch betrachtet viel verständlicher [...] als die Rekonstruktionen“ der letzten Jahrzehnte (20f.).

Das Ergebnis sind zehn Kap., die dem Aufriss des Lebens Jesu in den Evangelien folgen. Es handelt sich (1) um die Taufe Jesu, (2) Jesu Versuchungen, (3) das Evangelium vom Reich Gottes, (4) die Bergpredigt (Seligpreisungen und Tora des Messias), (5) das Gebet des Herrn, (6) die Jünger, (7) die Botschaft der Gleichnisse, (8) die großen johanneischen Bilder, (9) Petrusbekenntnis und Verklärung und (10) Selbstaussagen Jesu (Menschensohn, der Sohn, „ich bin es“). Vergleicht man diese Themen mit denen geläufiger exegetischer Jesus-Bücher, zeigen sich Unterschiede darin, was den historischen Jesus ausmacht.

R. propagiert damit das Ende der historischen Fragestellung. Das bedeutet einen methodischen Rückschritt hinter 200 Jahre Jesus-Forschung. Angesprochen ist die alte Frage nach Geschichte und Deutung, Historie und Kerygma, nach Ereignis und Verstehen, *brutum factum* und Wahrnehmung bzw. Aneignung. Die heuristische Trennung dieser Perspektiven hat neue, nunmehr historisch verantwortbare Zugänge zu den Urschriften des Christentums eröffnet. Das generelle Postulat des Historischen für die Evangelien wird diesen nicht gerecht, da sie keine „historische“ Darstellung bieten wollen. Vielmehr verkörpern sie eine gelungene Synthese der vermeintlichen Gegensätze, weil sie das „Faktum“ Jesus von Nazaret, den sog. historischen Jesus, so aufgenommen und dargestellt haben, dass er innerhalb eines Sinnzusammenhangs, konkret: des Glaubens, dass er der Christus Gottes ist, verstehbar wurde. Nur in solchen Sinnzusammenhängen ist es überhaupt möglich, Geschichte aufzunehmen und weiterzugeben.² Und dieser Sinnzusammenhang, den die Evangelien (und zuvor schon die ersten Christen und Paulus) hergestellt haben, bildet die bleibende Grundlage für den Glauben der Kirche.

Die Aufgabe der historisch-kritischen Exegese besteht nun darin, gemäß dem modernen Verständnis von Geschichte die Frage nach dem historischen Jesus zu stellen und Kriterien zu entwickeln, um die zur Verfügung stehenden Quellen auszuwerten. Das ist wissenschaftliche Forscherarbeit, die Hypothesen zu entwerfen und zu diskutieren hat. Die Ergebnisse können sich heute, wie ich meine, durchaus sehen lassen – es handelt sich um Jesus-Bilder, die in wich-

tigen Zügen eine erstaunliche Übereinstimmung aufweisen.³ Es ist weiter die Aufgabe der Exegese, die Prozesse zu erkunden, die vor und nach Ostern zu einem bestimmten Verständnis Jesu geführt haben. Statt Brüche und Risse zu konstatieren, geht es dabei um eine lebendige Entwicklung und Anwendung von Überlieferung, die für das Leben der ersten Gemeinden einen tragfähigen Sinnhorizont abgegeben hat. Unser Bild Jesu und der ersten Gemeinden gewinnt dadurch an Vielfalt, und wir können besser verstehen, was für unsere Vorfahren so wichtig am Glauben an diesen Jesus war.

Ein Beispiel: Der Kreis der Zwölf im engsten Umfeld Jesu repräsentiert, wie die historische Forschung zeigen konnte, das eschatologisch neu gesammelte Israel, in dem alle zwölf Stämme, vertreten durch einen jüdischen Mann, (nach der Zerstreuung in der Gegenwart) wieder vereint sein dürfen. Dieses Paradestück symbolischer Kommunikation bringt das Zentrum der Botschaft Jesu, die mit ihm begonnene Königsherrschaft Gottes, zum Ausdruck. Die Funktion der Zwölf ändert sich jedoch mit einer neuen urchristlichen Situation: Nachdem die (Augen-)Zeugen der ersten Generation verstorben sind und die Gründungsphase, der „Zauber des Anfangs“, vorbei ist, sucht man nach einer verlässlichen Grundlage für die christliche Überzeugung. In den Zwölf findet man nun zuverlässige Traditionsträger.⁴ In diese Phase der urchristlichen Geschichte fällt die Geburtsstunde der „apostolischen Tradition“ als Grundlage des Christentums aller Zeiten. Historische Einsichten machen christliche Entwicklungsprozesse nachvollziehbar und stützen so die Glaubwürdigkeit der Botschaft!

Wie R. das Historische in seine Darstellung hereinholt, zeigt sich besonders deutlich bei der Behandlung der johanneischen Frage (260–280). Es erstaunt, wie schnell sich R. über die weithin anerkannten Ergebnisse der neueren Johannes-Forschung hinwegsetzt, wenn er einmal mehr den Zebaiden Johannes als Verfasser postuliert (265–267)⁵ und einem Presbyter Johannes „eine wesentliche Funktion bei der endgültigen Textgestaltung des Evangeliums“ zuschreibt (268). Eine Auseinandersetzung mit diesen Thesen erübrigt sich, weil die wissenschaftlichen Kommentare und Einleitungen diese zur Genüge führen. Für R. ist diese Herleitung offenbar deswegen so wichtig, weil sie in seinen Augen die „Historizität“ des Johannesevangeliums sichert. Den geläufigen Begriff von Historizität will er nicht gelten lassen (270), wenn er folgendes Verständnis ablehnt:

„Wenn man unter ‚historisch‘ versteht, dass die mitgeteilten Reden Jesu sozusagen den Charakter einer Tonbandnachschrift haben müssen, um als ‚historisch‘ authentisch anerkannt zu werden, dann sind die Reden des Johannesevangeliums nicht ‚historisch‘.“ (271)

Wieder geht es um die Deutung von Geschichte. „Historisch“ heißt ja nicht das Freisein von Deutung, aber es können sich frühere von späteren Deutungen abheben lassen. R. benutzt den Begriff der „Erinnerung“.⁶ Wir wissen heute aber aus der Kulturanthropologie, dass Erinnerung nicht einfach „historisch“ ist. R. hält selbst fest: Das „Erinnern im Licht der Auferstehung lässt den Sinn des vorher unbe-

³ Was natürlich nicht bedeutet, dass viele Fragen nicht lebhaft diskutiert würden. Ich verweise nur auf die wichtigen Jesus-Bücher von G. Theissen / A. Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen³ 2001 und J. P. Meier, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. I–III*, New York 1991–2001, deren Ergebnisse sich z. B. vergleichen lassen mit: M. Ebner, *Jesus von Nazaret. Was wir von ihm wissen können*, Stuttgart 2007; J. Schröter, *Jesus von Nazaret. Jude aus Galiläa – Retter der Welt* (Biblische Gestalten 15), Leipzig 2006; S. Schreiber, *Begleiter durch das Neue Testament*, Düsseldorf 2006, 189–295; L. Schenke, *Jesus von Nazaret – Spuren und Konturen*, Stuttgart 2004; J. D. G. Dunn, *Jesus Remembered*, Grand Rapids / Cambridge 2003; J. Becker, *Jesus von Nazaret*, Berlin / New York 1996; J. Gnlika, *Jesus von Nazareth. Botschaft und Geschichte*, Freiburg / Basel / Wien³ 1995.

⁴ Sowohl für die Zeit Jesu als auch für die nachapostolische Zeit ist es also ein Anachronismus, die Funktion der Zwölf darin zu sehen, „Ordnung und Gestalt“ zu geben (so R. 206).

⁵ R. bezieht sich stark auf das in der Forschung umstrittene Buch von M. Henkel, *Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch*, Tübingen 1993.

⁶ Dass Johannes die Synoptiker kannte, ist keineswegs „ohne Zweifel“ vorauszusetzen, wie R. meint (272); vgl. S. Schreiber, *Kannte Johannes die Synoptiker? Zur aktuellen Diskussion*, VF 51 (2006) 7–24. Zudem spricht eine solche Annahme ja gerade gegen eine Augenzeugenschaft des Verfassers!

¹ Joseph Ratzinger – Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth. Erster Teil. Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg / Basel / Wien 2007.

² Dazu z. B. J. Schröter, *Zum gegenwärtigen Stand der neutestamentlichen Wissenschaft. Methodologische Aspekte und theologische Perspektiven*, NTS 46 (2000) 262–283; H.-J. Goertz, *Umgang mit Geschichte. Eine Einführung in die Geschichtstheorie*, Reinbek 1995.

griffenen Wortes erscheinen“ (274); Ostern wird zum Verstehensschlüssel: „Die Auferstehung lehrt ein neues Sehen“ (275); „erinnernd tritt der Glaubende in die Tiefendimension des Geschehenen ein und sieht, was zunächst und bloß äußerlich nicht zu sehen war“ (275).⁷ Von diesen Einsichten aus ist es nur mehr ein kleiner Schritt zur Anerkennung der Berechtigung, ja Notwendigkeit von (nachösterlicher) Auslegung der Überlieferung im Glauben. In diesem Sinne stimme ich den Worten zu: „Das bedeutet, dass das Johannes-Evangelium als ‚pneumatisches Evangelium‘ zwar nicht einfach eine Art von stenographischen Nachschriften der Worte und Wege Jesu liefert, sondern uns über das Äußere hinaus kraft des erinnernden Verstehens in die von Gott herkommende und zu Gott hinführende Tiefe des Wortes und der Ereignisse geleitet.“ (277)

Die richtige Methode

Es ist nun nicht so, dass R. die historisch-kritische Exegese rundweg ablehnen würde. Im Gegenteil: Unter Verweis auf die Enzyklika *Divino afflante Spiritu* von 1943, die Konzilskonstitution *Dei Verbum* des II. Vatikanischen Konzils und zwei Dokumente der Päpstlichen Bibelkommission⁸ hält er diese für unverzichtbar (13f.). Aber er sieht ihre Grenzen in der Konzentration auf die Vergangenheit und auf rein menschliches Geschehen sowie im Verlust der Einheit der ganzen Schrift (15f.). Selbstkritisch muss ich gestehen, dass sich die Exegese in den vergangenen Jahren für die Bibel als Glaubensbuch für heute oft nicht interessiert hat. Andererseits zeigen etliche Strömungen heutiger Exegese ein neues Bewusstsein für Schrift-Hermeneutik und integrieren selbstverständlich das „Göttliche“ als semantisches Element der Texte selbst. Und der Einbezug anderer biblischer Schriften gehört seit jeher zu den Instrumenten der Exegese, freilich nicht so, als ob diese Schriften alle auf einer Ebene lägen, sondern differenziert nach Zeit, Ort und Situation. Methodisch favorisiert R. die „kanonische Exegese“ (auch als canonical approach bekannt), das „Lesen der einzelnen Texte im Ganzen der einen Schrift“ (17), und er legt auch offen, warum sie ihm so hilfreich ist: Sie stellt das Prinzip einer theologischen Exegese in den Mittelpunkt, den Geist, in dem die ganze Schrift geschrieben ist (17), was die historisch-kritische Methode „organisch weiterführt und zu eigentlicher Theologie werden lässt“ (18).

Ist das Ziel eine „eigentliche“, und das heißt dann doch wohl: von der konkreten Situation gelöste, Theologie? Dann werden Texte ihrer kontextuellen und situationsbedingten Konturen beraubt, verlieren ihre Eigenheit und diffundieren im abstrakt-allgemeinen theologischen Substrat. Die konkrete Gegenwart als Ort von Theologie wird vernachlässigt. R. verfolgt eine „christologische Hermeneutik, die in Jesus Christus den Schlüssel des Ganzen sieht“, weiß aber den dahinterstehenden Glaubensentscheid von Vernunft, sogar historischer Vernunft getragen (18).⁹ Warum erfährt aber dann die Vernunft, die die historische Kritik veranlasst, solche Abwertung?

Die kanonische Interpretation, der R. folgt, hat die positive Wirkung, dass R. an vielen Stellen Bezüge zu alttestamentlichen Texten für die Auslegung fruchtbar machen kann. So stellt er z.B. bei der Seligpreisung der „Sanftmütigen“ über Sach 9,9f. und Lk 19,30 eine Beziehung zum König Jesus her, der als „Friedenskönig“ erscheint (110–112).¹⁰ Der kanonische Zugang bildet auch, ergänzt durch den Reichtum der christlichen Tradition, die Grundlage für die spirituelle Dimension der Ausführungen, die besonders bei der Auslegung des Vater-Gebets (161–203) und der wichtigen Metaphern der johanneischen Christologie (Wasser, Weinstock / Wein, Brot, Hirte: 281–331) hervortritt.

⁷ Auch in Bezug auf Jesu Basileia-Verkündigung differenziert R. zwischen der vorösterlichen Predigt Jesu vom Reich Gottes und der Christologie der nachösterlichen apostolischen Predigt (77).

⁸ Die Interpretation der Bibel in der Kirche (Stimmen der Weltkirche 115), Bonn 1994; und: Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel (Stimmen der Weltkirche 152), Bonn 2001.

⁹ Auch der ethischen Vernunft gegenüber ist R. zuversichtlicher: „Die Dynamisierung der konkreten Rechts- und Sozialordnungen, die Jesus damit [sc. mit der Differenzierung von grundlegenden und praktischen Normen; S.S.] vollzieht, ihr Herausnehmen aus dem direkten Gottesbereich und das Übertragen der Verantwortung auf eine sehend gewordene Vernunft, entspricht der inneren Struktur der Tora selbst“ (159). Freilich versteht Jesus alle soziale Ordnung aus der Perspektive der angebrochenen eschatologischen Königsherrschaft Gottes, die so zu einer gerade „unvernünftigen“ größeren Gerechtigkeit motiviert.

¹⁰ Die Beispiele ließen sich leicht vermehren, vgl. nur zum Terminus „reinen Herzens“ 124f.

Andererseits wird auch die Problematik einer kanonischen Lektüre offenkundig, wenn z.B. die Seligpreisungen mit den paulinischen Leidensaussagen und mit der johanneischen Einheit von Kreuz und Erhöhung gleichgesetzt werden (100–103). Das je Eigene der einzelnen Theologien wird dabei übersehen und aus dem Kontext gerissen: Die Seligpreisungen meinen (in der lukanischen Version) das Heilwerden bedrohten menschlichen Lebens in der Königsherrschaft Gottes; Paulus reflektiert seine Erfahrung als Verkünder des Evangeliums; Johannes verarbeitet die Kreuzeserfahrung in theologischer Perspektive.¹¹

Das Jesus-Bild

Was kennzeichnet nun diesen Jesus, den uns R. vor Augen stellt? Er lässt von Anfang an keinen Zweifel darüber, dass Jesus „wirklich als Mensch Gott war“ (21; kursiv im Original); Jesus ist der (ontologisch verstandene) Sohn Gottes und damit Gott selbst, „eines Wesens mit dem Vater“ (175). Im Hintergrund steht das christologische Denkmotiv des Konzils von Nizäa (325 n. Chr.), wie R. am Ende seines Buches offenlegt: Dass Jesus „wirklich ‚Gott gleich‘ ist, wahrer Gott vom wahren Gott“, bringt dort der philosophische Begriff *homousios* zum Ausdruck, um „die Verlässlichkeit des biblischen Wortes [sc. von Jesus als dem Sohn; S.S.] zu schützen“; die zeitgeschichtlich naheliegende mythologische bzw. politische Deutung sei damit abgelehnt.¹² Dass die neutestamentlichen Aussagen von Jesus als „Sohn“ einen Sinnüberschuss enthalten, der sich, rezeptionsästhetisch betrachtet, in die Aussagen von Nizäa verwandeln lässt, ist denkbar. Aber der umgekehrte Weg, die Christologie von Nizäa in die Zeit der Evangelien zurückzuprovozieren, verlässt geschichtliche Kategorien. Es ist doch zumindest *auch* maßgeblich, wie die ersten Christen Jesus verstanden, und wenn biblische Aussagen einen Sinnüberschuss besitzen, kann dieser doch zumindest *auch* mit den zeitgeschichtlichen Modellen gefüllt werden.

Das kirchliche Bekenntnis prägt R.s Jesus-Bild durchgehend.¹³ Dadurch erhält es jedoch ausgesprochen statische Züge. Da kann es keine Entwicklung des Verständnisses, keine bedeutende nachösterliche Bekenntnisbildung geben. Da spielen historische Belange im Leben des Menschen Jesus keine Rolle. So dienen Ereignisse im Leben Jesu allein zur Darstellung seines göttlichen Wesens und verlieren ihre historische Eigenberechtigung.

Bei der Darstellung der Taufe Jesu wird dies exemplarisch sichtbar. Zunächst bedeutet die Taufe des Johannes keine Neuorientierung der bisherigen sündigen Existenz, wie R. meint (41f.), sondern die letzte, drängende Chance vor dem Endgericht, das unmittelbar bevorsteht, sich zu reinigen – weil die Zeit so kurz ist, fungiert sie als *Ersatz* für die eigentlich notwendige Umkehr. Johannestaufe, Kreuz Jesu und christliche Taufe fließen bei R. förmlich ineinander (44–47). Wenn Jesus aber in seiner Taufe schon alle Schuld getragen hat, wozu dient dann noch das Kreuz? Die historisch spannenden Fragen nach dem Verhältnis Jesu zu Johannes dem Täufer, ob Jesus vielleicht zeitweise sein Schüler war, nach einer möglichen Berufungsvision Jesu (angesichts Lk 10,18) oder nach den Bemühungen späterer Jesus-Anhänger, das Verhältnis Jesu zum Täufer ins rechte Licht zu rücken, finden kein Interesse.

Doch was bedeutet eigentlich diese Rede vom „Sohn“, die sprachlich eine Metapher darstellt? Entscheidend ist, dass zur Zeit Jesu und der ersten Christen die Denotation des Titels noch nicht ontologisch bestimmt war. „Sohn Gottes“ wurden der König von Israel (Ps 2,7; 2 Sam 7,14) und der erhoffte Messias (4Q174 III 10–13) genannt; hellenistische Wundermänner konnten so bezeichnet werden und sogar (seit Augustus) der römische Kaiser (*dei filius*) (vgl. 386–389). Semantisch tragend ist die besondere Nähe und Unmittelbarkeit des Titulierten zu Gott, die ihn als erwählten und vollmächtigen Repräsentanten Gottes auszeichnet.

Die Unterschiede zeigen sich z.B. bei der Beurteilung des Verhältnisses Jesu zur Tora. Richtig ist, dass Jesus keine Aufhebung der Tora intendierte, eine Einsicht, die für R.s ausgesprochen verantwort-

¹¹ Andere Beispiele: R. beginnt die Tora-Frage von Paulus aus, obgleich sie dort in einem ganz anderen Kontext (Zusammenleben von Juden- und Heidenchristen; bei Jesus auf Juden beschränkt) steht (131); Verbindung von Johannesprolog und Bergpredigt (143); Zitatensreihe (383f.).

¹² 369; vgl. 406f. Dass dies keine Hellenisierung des Glaubens bedeute (407), wird man verschieden beurteilen können.

¹³ Vgl. 65.92.137.141.148.175.310.345.350f.353.383 u. ö. Die Proklamation bei der Taufe betreffe das „Sein“ Jesu: „Er ist der geliebte Sohn“ (50); dies wird kritisch, wenn man es gegen Jesu Menschsein ausspielt (51).

lichen Dialog mit dem Judentum steht.¹⁴ R. sieht das Neue der Tora in den Antithesen der Bergpredigt in Jesu Anspruch, „selbst auf der Höhe des Gesetzgebers – auf der Höhe Gottes – zu stehen“ (134); den Kernpunkt des Sabbatkonflikts verortet R. auf der christologischen Ebene: „Jesus versteht sich selbst als die Tora – als das Wort Gottes in Person“ (143). Eine historische Auslegung wird demgegenüber den sozialgeschichtlichen Aspekt berücksichtigen, dass nämlich eine Gruppe auf Wanderschaft den Sabbat gar nicht in gleicher Weise halten konnte wie eine Dorfgemeinschaft, und dass in dieser sozialen Differenz Zündstoff für Konflikte geradezu programmiert sein musste. Dass Jesu Praxis einer neuen Auslegung oder Anwendung der Tora in seiner Vollmacht als Repräsentant der Königsherrschaft Gottes gründete, ergibt ein stimmiges Bild.

Im Hintergrund steht bei R. eine einfache Hermeneutik: Was der Gottessohn einst sagte, ist weitgehend zeitlos und spricht daher auch die Existenz heute an. Eine historische Hermeneutik ist komplexer: Sie sucht zuerst die Verankerung der Botschaft Jesu in seiner Zeit, dann erfolgt die Applikation dieses Gesamtgefüges aus Situation und Botschaft in die Gegenwart. Wird dieses Vorgehen nicht der Komplexität eines nun bereits fast 2000 Jahre dauernden Glaubensprozesses eher gerecht?

Das Zentrum der Verkündigung Jesu

R. postuliert, „dass das tiefste Thema von Jesu Verkündigung sein eigenes Geheimnis war“ (227); das Zentrum und Neue der Botschaft Jesu sei seine eigene Gottheit gewesen (350). So versteht R. auch die Reich-Gottes-Verkündigung Jesu: „Jesus verkündet, indem er vom Reich Gottes spricht, ganz einfach Gott“ (85); und weiter: „Die neue Nähe des Reiches, von der Jesus spricht [...] besteht in ihm selbst“ (90). Nun handelt es sich aber bei „Reich Gottes“ um eine Sprechweise, die eine zeitgenössische Konzeption im Frühjudentum wachruft. Eine eschatologische Erwartung richtete sich auf eine heilvolle Durchsetzung Gottes zugunsten seines Volkes mit politischen und gesellschaftlichen Auswirkungen. Und dazu gehören Friede und Gerechtigkeit, die dem Willen Gottes entsprechen und so das Handeln der Menschen schon jetzt herausfordern. Es geht um Gottes Zuwendung zu den Menschen! Sollte dazu eine Mittlergestalt notwendig sein, ist sie nicht mit Gottes Reich zu identifizieren, sondern agiert als endzeitlicher Repräsentant Gottes. Genau diese Semantik trägt der Christus-Titel.¹⁵

Dann ist es im Blick auf den historischen Jesus auch zu weit gegriffen, die Universalität als „eigentliche Mitte der Sendung Jesu“ (49) zu bezeichnen. Im Mittelpunkt seines Auftretens stand Israel, das er in Gottes Königsherrschaft endzeitlich sammeln wollte.¹⁶ Der Zwölferkreis gibt dieser Absicht symbolisch Ausdruck. Dass Jesu Auslegung der Tora, die bestimmte identitätsbestimmende Gebote wie Sabbatobservanz oder Reinheitsvorschriften relativierte, die Tür öffnete für eine Verkündigung, die in einem schwierigen Lernprozess Heiden in die Gemeinschaft integrierte, ohne von ihnen die Übernahme jüdischer Identitätsmerkmale zu verlangen, zeigt die urchristliche Geschichte, beginnend mit den Jerusalemer „Hellenisten“ um Stephanus und natürlich wirkungsgeschichtlich bedeutend in Paulus.

Mensch, Gesellschaft, Politik – Randgrößen?

Zu kurz kommt bei R. der Mensch Jesu. Und mit ihm gerät das Geschichtliche, das Menschliche, die gesellschaftliche und politische Wirklichkeit weitgehend aus dem Blick. Die christologische Lehre wird abstrakt und zeitlos gültig. Der konkrete Mensch in seiner konkreten Situation stellt kein integrales Element der Christologie dar.

Ich erkenne bei R. erhebliches Misstrauen gegenüber den sozialen Dimensionen der Botschaft Jesu: „Die Nachfolge Jesu bietet keine politisch konkret realisierbare Sozialstruktur“ (146); R. betont das „Fehlen der ganzen Sozialdimension in Jesu Predigt“ (151) und den „an

sich unpolitische[n] Glaube[n] der Christen“ (390). Dies übersieht, wie substantiell das soziale Anliegen in Jesu Botschaft von Gottes Königsherrschaft eingebunden ist – man denke nur an die lukianischen Seligpreisungen. Mir scheint es heute wichtiger denn je, dass Christen politisch Farbe bekennen, die Option der Deklassierten hörbar vertreten und die Lebenschancen der sozial und ökonomisch Schwachen einklagen.

So bleibt z. B. die Auslegung der Landverheißung in der Seligpreisung Mt 5,5 bei R. merkwürdig unkonkret (112–114). Mir fehlt die klare Zusage, dass Gottes Herrschaft eine wirkliche, auch gesellschaftlich-politische Veränderung der Welt intendiert und eben nicht nur religiös bleibt (vgl. den Verweis auf die „Eucharistie“).¹⁷ Wenn im Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25–37) der von Räubern ausgeplünderte und halb totgeschlagene Mann allegorisch ein Bild „für den Menschen überhaupt“ (239) sein soll, tritt gegenüber anthropologischen und theologischen Theorien der ganz konkreten, leidende Mensch in den Hintergrund. Doch genau *diesen* als meinen Nächsten akzentuiert das Gleichnis!

Mir fällt auf, wie stark R. in theologischen Kategorien denkt und dabei basale menschliche Existenzfragen übergeht. Er neigt dazu, die *faktische* Armut zugunsten einer geistigen Haltung auszublenden (106f.). Sicher geht es beim Gleichnis vom armen Lazarus (Lk 16,19–31) „nicht um eine billige, aus dem Neid geborene Verdammung des Reichtums und der Reichen“ (255). Aber das Gleichnis zielt zweifellos auf soziale Gerechtigkeit für die wirklich Armen und Unterdrückten. Und wenn R. christologisch „hinter der Gestalt des Lazarus [...] das Geheimnis Jesu“ erblickt (257), bleibt zu bedenken: Weil Jesus den denkbar niedrigsten Tod gestorben ist, hat er gezeigt, dass Gott kompromisslos auf der Seite der Entrechteten und Armen steht. Der Glaube kann nur glaubwürdig sein, wenn er menschliche Erfahrungen ernst nimmt.¹⁸ Wenn Gottes Wille auf eine gerechte Welt zielt, sind wir als Christen als erste auf eine entsprechende Praxis verpflichtet.

Vielleicht hängt mit diesem Problemkreis (in welcher Kausalität auch immer) das negative Menschenbild zusammen, das R.s Ausführungen prägt. Immer wieder sieht R. den Menschen in der Gefahr, sich selbst emanzipieren, so von Gott lösen und nur noch sich selbst folgen zu wollen.

Der Mensch lebt in „Verhaftung an das Ich und das Man“ (233). Entsprechend sei „das bloß Eigene“ im Wir (des Gebets) abzustreifen (175). Neu sei „eine Freiheit, die nichts mit bloßer Beliebigkeit zu tun hat“ (375). Der „verlorene“ Sohn erscheint mit den Vätern als „Bild des Menschen überhaupt“ (246), und sein Verhalten als „radikale Freiheit“, „radikale Willkür des bloß eigenen Wollens und Weges“, was „den Geist der neuzeitlichen Rebellion gegen Gott und Gottes Gesetz“ (244) spiegelt. Doch das Thema des Gleichnisses bildet weniger die Freiheit des Menschen als vielmehr die Erfahrung des Lebens, zu der Gott-Ferne und Scheitern notwendig dazugehören. Zur Einsicht in diese Bedürftigkeit will das Gleichnis führen, und zwar gerade die vermeintlich Gerechten, wie die Gestalt des älteren Sohnes demonstriert.

Der Verkündigung Jesu ist eine solch negative Sicht des Menschen fremd. Sein Aufruf zur Entscheidung für das angebrochene Reich Gottes nimmt den Menschen als fähig zu Verantwortung und freiem Handeln ernst. R. sucht eine „letzte Verbindlichkeit“ (340). Er traut dem Menschen nicht. Doch ist Glaube Beziehung und so immer subjektiv, an den einzelnen gebunden, den er ganz fordert. Und so fordert der Glaube auch gerade kein Aufgeben des Eigenen, sondern ermöglicht ein Finden der eigenen Überzeugung, des eigenen Wertes.

Jesus verstehen

Im Grunde müssen wir uns heute eingestehen, dass wir über die eigentliche Beziehung Jesu zu Gott, so wie er sie selbst für sich verstand, nichts wissen. Wir sind tatsächlich auf die Deutungen der ersten christlichen Generation angewiesen. Daher müssen wir auch der gläubigen Reflexion der Urkirche, der urchristlichen Interpretationsleistung das Gewicht einräumen, das sie verdient.

R. postuliert die Unmöglichkeit wissenschaftlicher Rekonstruktionen historischer Begebenheiten im Leben Jesu und lehnt daher die These einer nachösterlichen Entwicklung des Verständnisses Jesu kategorisch ab (350); für ihn steht „das Große am Anfang“ (21;

¹⁴ So ist es gut, dass R. beim Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11–32), das faktisch auch auf das Verhältnis von Juden und Heiden hin ausgelegt wurde (was der Text durchaus ermöglicht), hinzufügt: „Falsch wird die Auslegung dann, wenn man daraus eine Verurteilung der Juden macht, von der im Text keine Rede ist“ (251).

¹⁵ Zu diesem Themenkreis vgl. S. Schreiber, Gesalbter und König. Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbtenwartung in frühjüdischen und urchristlichen Schriften (BZNW 105), Berlin / New York 2000. Ein anderes frühjüdisches Deute-Modell nennt R. selbst: das eines eschatologischen Propheten wie Mose gemäß Dtn 18,15.18 (26–31).

¹⁶ Gleiches gilt für Jesu Tora-Auslegung, vgl. 149.

¹⁷ Vgl. die Spiritualisierung der „Traurigkeit“ von Mt 5,4 (116).

¹⁸ Ohne Bezug zu konkreten Lebenssituationen verfällt die Sprache schnell in theologische Floskeln (z. B. 126.130).

vgl. 373). Dass die historische Gestalt Jesu deutungsbedürftig war und mit zeitgeschichtlich geläufigen Deute-Modellen (z. B. dem des Messias) interpretiert wurde, gerät dabei ebenso aus dem Blick wie die umwälzende Erfahrung derer, denen Erscheinungen des auferstandenen Jesus zuteil wurden. Dabei ist es gerade die Implikation dieser Erfahrungen, dass mit Ps 110 eine Erhöhung Jesu zu Gott, sein Sitzen zur Rechten Gottes, erfasst und beim Verhör Jesu (Mt 26,64) als vorbildhaftes Bekenntnis narrativ vermittelt werden konnte (ohne diese Deuteebene, 382).

Warum darf es diese Entwicklung nicht geben? Dabei ist die (methodische!) Differenzierung zwischen dem historischen Jesus und der Deutung Jesu gerade deswegen spannend, weil so die Bedeutung Jesu schärfer in den Blick kommt. In der Jesus-Gruppe beginnt ein Verstehensprozess, der die Kirche bis heute prägt. Freilich müsste man dann auch heute solche Verstehensprozesse in größerem und freierem Umfang zulassen. Vielleicht liegt hier das Problem.

Verteufelungen

Allmählich beginnt man bei der Lektüre zu verstehen, warum R. die historische Exegese verteufeln muss. Sie lässt nicht ab, die biblischen Texte historisch zu lesen und die geschichtliche Wirklichkeit aller Theologie – damals wie heute – zu akzentuieren. Die mythologische Figur des Teufels wird ihm zur Chiffre für den Ausleger der Schrift (in der Versuchungsgeschichte erweist sich der Teufel als Kenner der Schrift – in Mt 4,6 zitiert er Ps 91,11f.).¹⁹

„Bibelauslegung kann in der Tat zum Instrument des Antichrist werden. ... Aus scheinbaren Ergebnissen der wissenschaftlichen Exegese sind die schlimmsten Bücher der Zerstörung der Gestalt Jesu, der Demontage des Glaubens geflochten worden.“ (64)

Solche Polemik strapaziert sehr jenen „Vorschuss an Sympathie“, um die R. seine Leser/innen anfänglich bittet (22). Zur Erläuterung fügt R. an, dass die Bibel dem „Grunddogma“ des modernen Weltbilds unterworfen werde, „dass Gott in der Geschichte gar nicht handeln kann“ (64); „mit der Gebärde hoher Wissenschaftlichkeit“ werde Gott aus dem Diskurs verbannt (65).²⁰ Damit verzeichnet er die ernst

haften Bemühungen so vieler Exeget/innen, den Text auch in seinen *theologischen* Aussagen zu verstehen. Es geht der Exegese um ein echtes Ringen um das Gottesbild, das sie freilich an den Texten selbst gewinnt, indem sie diese in ihren zeitgeschichtlichen Denkmöglichkeiten und in ihrem sozio-kulturellen Milieu liest. Daher kann das „exegetische“ Gottesbild auch in Konflikt mit traditionellen Gottesbildern geraten. In einem guten Sinne geschieht dadurch ein Gespräch zwischen Bibelauslegung und Traditionsauslegung, das beide bereichert und die Tradition vor Erstarrung und Selbstzufriedenheit bewahren kann. Verteufelungen sagen meist etwas über den Verteufelnden, über seine unbewusste Angst vor dem anderen und seiner Attraktivität oder erdrückenden Übermacht. Dagegen muss die Exegese als Wissenschaft per se dialogisch orientiert sein, sie kann nicht verfügen, sondern nur vorschlagen und anbieten. Um ihren Beitrag zu leisten, muss sich die Exegese freilich dringend bemühen, den Ort ihrer wissenschaftlichen Isolation zu verlassen und diskursiv die Vermittlung ihrer Ergebnisse zu betreiben.

Zum Schluss: Freundschaft mit Jesus

Auch wenn der Titel diesen Eindruck erweckt: R.s Buch ist kein Buch über den historischen Jesus. Daher fehlt vieles, was bei einer historischen Fragestellung wichtig wäre. Das müssen die Leser wissen. Es handelt sich um ein Buch über den Jesus des Glaubens, eine Gestalt, die in der Lehrtradition der katholischen Kirche gründet. R. markiert dabei ein drängendes Problem: Jesus noch heute als Grundlage des persönlichen Glaubens zu finden. Wenn sich Glaube und Vernunft nicht ausschließen, muss dieses Bemühen rational verantwortet sein. Dazu zählt ein historischer Zugang zu Jesus. Die historische Perspektive der Exegese nimmt die Ursprünge, die ersten Ausprägungen und Beschreibungen und so die Wurzeln des Glaubens wahr, in dessen Licht die Schriften des Neuen Testaments Jesus verstehen. Dieser Glaube (und nicht die Exegese!) wird zur Grundlage für den je neuen hermeneutischen Prozess, der die aktuelle Sprache und Gestalt kirchlichen Glaubenslebens prägt. Die hermeneutische Distanz, die wir dabei zur Person Jesus von Nazaret empfinden, ist heilsam: Sie zwingt uns, ihn auch als Fremden wahrzunehmen, den man nicht unmittelbar versteht, mit dem man sich auseinandersetzen muss und der so zu einem echten Gegenüber wird. Auf dieser Basis kann eine erwachsene „Freundschaft“ mit Jesus entstehen, die keinem Idol nachläuft, sondern den eigenen Weg des Glaubens in Auseinandersetzung mit der maßgeblichen Gestalt Jesus findet.

Glaube, Vernunft und Willen.

Anmerkungen zum Disput zwischen Papst Benedikt und Jürgen Habermas*

Von Peter Lüning

1. Glaube und Vernunft:

Wesentliche Einheit oder „Prästabilisierte Harmonie“?

Die Ansprache, die Papst Benedikt XVI. am 12. September 2006 in der Aula Magna der Universität Regensburg gehalten hat¹, scheint einer Zäsur nicht nur im interreligiösen Gespräch, sondern auch im Dialog über das Verhältnis von Glaube und Vernunft zu entsprechen. Zwar hatte sich Benedikt auch schon in seiner Zeit als Theologieprofessor und Präfekt der Glaubenskongregation des Themas „Glaube und Vernunft“ angenommen. Allerdings führt die nun von ihm als Papst vorgetragene Vorlesung in Regensburg in beinahe nicht mehr steigerbarer Klarheit die zentralen Desiderate theologischer Rede vor Augen. Das Verhältnis des christlichen Glaubens und der Vernunft ist nicht nur wesentlich für eine theologische Selbstbestimmung, quasi im binnentheologischen Raum, sondern erhebt eben aus sich selbst heraus zugleich den Anspruch auf universale, weltbildübergreifende Geltung, insbesondere angesichts des interreligiösen Gesprächs und der globalen Pluralisierungstendenzen.

* Dieser Text ist eine überarbeitete Fassung der Antrittsvorlesung des Vf.s vom 11. Juni 2007 als Privatdozent an der Univ. Münster.

¹ Benedikt XVI., Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung. Vollständige Ausgabe, kommentiert von Gesine Schwan, Adel Theodor Khoury und Karl Kardinal Lehmann, Freiburg i. Br. u. a. 2006, 11–32. Die Unterschiede zur gesprochenen Rede in Regensburg sollen hier außer Acht bleiben.

Es mag bereits jetzt als ein Verdienst Benedikts gelten, dass er mit dem pointierten Aufgreifen dieser Thematik jedem Versuch einer sich genügsamen Selbstabschließung von Theologie und Kirche wehren will: Die für ihn wesentlichen Themen der Theologie lassen sich nicht ausschließlich binnentheologisch klären. Seine Gespräche mit Vertretern anderer, „weltlicher“ Wissenschaftsbereiche, hier ist besonders an den Diskurs mit dem Philosophen Jürgen Habermas in der Münchener „Katholischen Akademie in Bayern“ 2004 zu erinnern², geben davon beredtes Zeugnis.

Damit setzt sich Benedikt nicht nur zum Ziel, das Grundanliegen des Zweiten Vatikanums, die Öffnung von Glaube und Kirche auf die Welt hin, aufzugreifen und mit Blick auf den Vernunftbegriff theologisch wie religionsphilosophisch zu vertiefen. Benedikt ergreift zugleich Partei gegen einen theologischen Fideismus, der in einem blinden, die Vernunft nicht integrierten Sich-bestimmen-Lassen das Gott-Mensch-Verhältnis wesentlich charakterisiert sieht. Nach Benedikt weiß vernunftgemäße Gottesrede um das „logische“ Wesen des Glaubens und bedenkt deshalb die Vernunft als wesensgemäße Entsprechung und Entfaltung des Glaubens trotz oder gerade angesichts der

² Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates. Gesprächsabend in der Katholischen Akademie in Bayern am Montag, 19. Januar 2004, in: Zur Debatte 34 (2004) 1–7.

von ihm konstatierten neuzeitlichen Krankheitsbilder sowohl der Religion – Benedikt erinnert hier selbstkritisch an einen die Vernunft verengenden religiösen Subjektivismus – als auch der Vernunft in Gestalt des Szientismus. Deshalb ist es für ihn notwendig, dass beide „auf neue Weise zueinanderfinden“.³ Dieser Ansatz einer ursprünglichen wechselseitigen Verwiesenheit von fides und ratio bzw. logos liegt dabei für Benedikt in der Logos-Struktur Gottes selbst begründet, insofern sich diese eine analoge Entsprechung in der rationalen Grundstruktur des Menschen selbst geschaffen hat.

In der jüngsten Zeit haben sich aber durchaus kritische Stimmen nicht nur aus säkularwissenschaftlichem Umfeld, sondern auch aus christlich-protestantischer Theologie zu Wort gemeldet, die in Benedikts Ansatz eine platonisierende Tendenz, ja sogar eine „metaphysische Theologie“ zu entdecken glauben, die die *Geschichtlichkeit* des Glaubens ebenso wie der Vernunft nicht hinreichend würdigt.⁴ Zudem wird angefragt, ob gerade die von Benedikt so hervorgehobene *hellenistische* Gestalt der Vernunft die einzige bzw. die für den Glauben einzige bedeutsame sei. Insbesondere wird dabei an die Bedeutung Israels für die Geistesgeschichte des Christentums⁵ und die des Islams für die europäische Geistesgeschichte⁶ erinnert.

Es ist zwar offensichtlich, dass sich manche Theologen – in Analogie zu säkularwissenschaftlichen Kritikern – die Überzeugung Benedikts nicht zu eigen machen wollen oder können, gerade weil sie die vom Papst beschworene wesensgemäße Einheit von Vernunft und Glauben aus unterschiedlichen Gründen nicht erkennen. Dennoch ist ihnen mit Benedikt gemeinsam, dass es angesichts zunehmender Pluralisierung in allen Lebensbereichen und der Begegnung des Christentums mit den Weltreligionen – was nicht einfach auf die Frage nach dem Verhältnis zur Gewalt reduziert werden kann –, einer Klärung des Verhältnisses von Glaube (Religion) und Vernunft (Welt) bedarf. Die bisweilen grundsätzliche Kritik, die Benedikts Verhältnisbestimmung von Glauben und Vernunft erfahren hat, lässt deutlich werden, dass diese nicht einen Schlusspunkt, sondern einen Auftakt zu einer noch intensiveren Beschäftigung mit dem Verhältnis von fides und ratio bzw. logos darstellt.⁷

Dabei scheint sich angesichts der bisherigen öffentlichen Diskussion folgende alternative Frage aufzutun: Entspringen Glaube und Vernunft einem gemeinsamen Grund, den es wieder neu zu entdecken gilt, wie es Papst Benedikt einfordert, oder gehören beide, gleichwohl sie am gesellschaftlichen Diskurs über „unaufgebbare semantische Gehalte“ gemeinsam beteiligt sind, letztlich unterschiedlichen Bereichen an, die im Sinne ihrer „friedlichen Koexistenz“ voneinander unabhängig zu verstehen sind, wie dies Jürgen Habermas postuliert?⁸

Seine pointierte Kritik an der Zuordnung von Glaube und Vernunft, wie sie der Papst vornimmt, liegt bei Habermas darin begründet, dass es „für die in der europäischen Neuzeit faktisch eingetretene Polarisierung von Glauben und Wissen gute Gründe“ gibt.⁹ Dabei ist bei ihm ausschließlich in einem vordergründigen Sinn an die Bedeutung von Recht und Demokratie sowie an die Fortschritte der Naturwissenschaften als solche „guten Gründe“ zu denken. Denn diese könnten sich ja gleichsam als geschichtliche Beiprodukte der neuzeitlichen Auseinanderdifferenzierung von Glauben und Wissen ergeben haben, ohne damit einen möglichen gemeinsamen *transzendenten* Grund von Wissen und Glauben leugnen zu müssen. Eine sol-

che Leugnung ist jedoch letztlich der tiefere Sinn der Kritik des sich selbst als „religiös unmusikalisch“ bezeichnenden Habermas an Benedikt, der in dieser Haltung Max Weber folgt.¹⁰

Erinnert damit aber nicht Habermas' Grundunterscheidung von Glauben und Wissen an die leibnizsche Vorstellung einer „prästabilierten Harmonie“¹¹ von zwei nur scheinbar wechselseitig aufeinander bezogenen Einheiten? Letztere sind für Leibniz tatsächlich als parallele Größen und folglich als voneinander unabhängig in ihrem Selbstvollzug zu denken. Dabei gilt es jedoch zu berücksichtigen, dass für Leibniz trotz seines solipsistischen Monadendenkens Gott als der Grund und Urheber dieser „prästabilierten Harmonie“ zu gelten hat. Gerade darin unterscheidet sich aber Habermas, der trotz des Wissens um die Notwendigkeit einer wiederum vernunftgemäßen Selbstaufklärung der Aufklärung ihr religionskritisches Erbe nicht hinter sich zu lassen beabsichtigt. Habermas sieht deshalb Glauben und Wissen letztlich keinem gemeinsamen *transzendenten* Grund entspringen. Er nimmt lediglich einen gemeinsamen Ursprung von Philosophie und Religion aus der „Weltbildrevolution der Achsenzeit“ wahr.¹²

Dabei ist es unerheblich, ob sich seine Grundhaltung einem restnominalistischen Agnostizismus oder einem wohlmeinenden Atheismus verdankt, der sich der Grenzen radikalaufklärerischer Religionskritik bewusst ist. Habermas verbleibt im Modus des distanzierten Sprechens über eine Sache (die Sache des Glaubens). Gleichwohl hält er sie diskursethisch für notwendig, weil (lediglich) die *praktische* Vernunft „ohne geschichtsphilosophischen Rückhalt an der motivierenden Kraft ihrer guten Gründe verzweifelt“. Mit dem postmodernen bzw. wissenschaftsgläubigen „Vernunftdefaitismus“ kann jedoch nach Habermas „das nachmetaphysische Denken alleine fertig werden.“¹³

Aber kann es das wirklich? Lässt sich wirklich die Notwendigkeit einer Fremdaufklärung über die konstatierten Erkrankungen neuzeitlicher Vernunft ausschließlich auf den Bereich ihrer praktischen Betätigung beschränken? Braucht nicht die sich als „nachmetaphysisch“ erklärende Vernunft auch eine *grundsätzliche Aufklärung* über sich selbst durch das *Gegenüber* eines *vernunftgemäßen* Glaubens? Hat nicht gerade eine die Einheit und Wahrheitsfähigkeit der Vernunft verabschiedende Postmoderne in die von Habermas erkannten Aporien geführt?¹⁴

Wir sollten uns deshalb nicht einfach mit dem Konstatieren anseheinend unüberbrückbarer religionsphilosophischer Unterschiede zwischen Benedikt – stellvertretend für die Vorstellung einer göttlich grundgelegten Einheit von Glauben und metaphysischer Vernunft – und Habermas – stellvertretend für die Vorstellung einer sich vom Glauben aus „gute[n] Gründen“ emanzipierten und auf sich selbst gestellten „nachmetaphysischen“ Vernunft – begnügen. Insbesondere katholische Theologie weiß um die in einen schöpfungstheologischen Rahmen eingebundene wesentliche Vernunftgemäßheit des Glaubens, aber auch zugleich um die „dem Willen des Schöpfers“ entsprechende „Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“.¹⁵

Deutet sich damit nicht bereits an, dass sich Papst Benedikt und Jürgen Habermas als sehr wohl ungleiche Partner und mit unterschiedlichen Motiven dennoch in einem Boot wissen, das gegen den Strom einer vernunftvergessenen Postmoderne und ihres Neostukturalismus anschwimmt? Aber reicht die Einsicht in die Unaufgeb-

³ Benedikt, Glaube und Vernunft, 29.

⁴ F. W. Graf, Eine Wissenschaft, die sich für das Ganze zuständig weiß, in: SZ, 6.12.2006, 16.

⁵ J. B. Metz hat dies bereits 1989 getan; ders., Anamnetische Vernunft. Anmerkungen eines Theologen zur Krise der Geisteswissenschaften, in: Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung (FS J. Habermas), Frankfurt a. M. 1989, 733–738; hier: 734.

⁶ R. Esterbauer, Christliche Vernunft als Seele Europas? Bemerkungen zur Regensburgs Vorlesung Papsts Benedikts XVI., in: StZ 132 (2007) 147–160; hier: 154f.

⁷ Vgl. etwa die Aussage von C. Marksches, „Jedenfalls lohnt die Diskussion“, in: Ders., Gott braucht keine Tempel. Interview im Rheinischen Merkur vom 1. März 2007.

⁸ J. Habermas, Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 1988; auch ders., Glaube und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Laudatio Jan Philipp Reemtsma, Frankfurt a. M. 2001.

⁹ Ders., Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Über Glauben und Wissen und den Defaitismus der modernen Vernunft, in: Neue Zürcher Zeitung, 10. Februar 2007; auch ders., Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 2005; ders./J. Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg i. Br. 2005.

¹⁰ Der sich in Weberscher Diktion als „religiös unmusikalisch“ bezeichnende Habermas gibt zwar einerseits zu erkennen, dass das Wissen im Glauben einen Bündnispartner finden kann, wenn es darum geht, „die moderne Vernunft gegen den Defaitismus, der in ihr selber brütet, zu mobilisieren“ (Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Über Glauben und Wissen und den Defaitismus der modernen Vernunft, in: Neue Zürcher Zeitung, 10. Februar 2007). Jedoch bedeutet dies für ihn gerade nicht, nach einem gemeinsamen transzendenten Grund von Glauben und Wissen (Vernunft) Ausschau zu halten. Zur soziohistorischen Einordnung der Religionskritik von Weber, siehe u. a. Th. Nipperdey, Religion im Umbruch. Deutschland 1870–1918, München 1988.

¹¹ Leibniz hat die Vorstellung von der „prästabilierten Harmonie“ ursprünglich im Zusammenhang des Leib-Seele-Problems entwickelt; s. dazu G. W. Leibniz, Monadologie und andere metaphysische Schriften. Franz.-dt., übers. und hrsg. V. U. J. Schneider, Hamburg 2002.

¹² Habermas, Ein Bewusstsein von dem, was fehlt, in: Neue Zürcher Zeitung, 10. Februar 2007.

¹³ Ebd.

¹⁴ Vgl. bereits Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt a. M. 1985.

¹⁵ Zweites Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution Die Kirche in der Welt von heute (Gaudium et spes), Art. 36.

barkeit der Vernunft für die Bestimmung des Menschen als kleinster gemeinsamer Nenner bereits hin, einen hierauf aufbauenden tragfähigen theologischen Brückenschlag zwischen beiden zu wagen? Ein solcher Brückenschlag sollte sowohl eine vorschnelle theologische Vereinnahmung neuzeitlicher Vernunft als auch einen theologischen Rationalismus bzw. Reduktionismus meiden.

In der folgenden Argumentation soll der Versuch unternommen werden, „gute Gründe“ für eine Bestimmung des Verhältnisses von Glauben und Wissen bzw. Vernunft zu finden, die sowohl dem Anliegen ihrer wesensgemäßen Zusammengehörigkeit als auch ihres notwendigen geschichtlichen Gegenübers Rechnung tragen.

Dazu ist es zuvor notwendig, an ein Erbe zu erinnern, dass unser Verständnis des Menschen entscheidend geprägt hat. Es hat im augustinischen *Ternar memoria*¹⁶, *intellectus* und *voluntas* seinen prägnanten Ausdruck gefunden und verweist in einem zunächst einmal sehr allgemeinen Sinn neben der Vernunftverfasstheit des Menschen auf den Willen als Fähigkeit zur Selbstbestimmung wie zur konkreten heilsgeschichtlichen Bestimmung des gott-menschlichen Verhältnisses. Diesem anthropologischen wie soteriologischen *Wirkprinzip* des Willens, das sich für Augustinus als grundlegende und alles bestimmende Transformationskraft des göttlichen Willens im menschlichen artikuliert, soll im weiteren Verlauf besondere Aufmerksamkeit gewidmet werden. Es soll zur weiteren Klärung des Verhältnisses von Vernunft und Glauben dienen. In einem weiteren Schritt ist dann angesichts einer säkular gewordenen Vernunft der Glaubensbegriff selbst zu skizzieren, bevor eine Verhältnisbestimmung von Glauben und neuzeitlicher Vernunft erfolgen kann. Doch zuvor sind Vernunft und Willen auf ihre zunächst einmal historisch zu ermittelnde Relevanz für den Glauben zu befragen.

2. Vernunft und Wille

Die europäische Geistesgeschichte, insbesondere die westliche Theologiegeschichte, zeugt von großen denkerischen Versuchen, christlichen Glauben (in vorläufiger Bestimmung als zugleich Akt und Inhalt) und Vernunft aufeinander zu beziehen. An dieser Stelle braucht nicht in extenso darauf eingegangen zu werden. Es genügt, sich die denkerischen Versuche sowohl der Patristik als auch des anselmischen „*fides quaerens intellectum*“ und des differenzierten Zueinanders von Glaube und Vernunft im Sinne ihrer widerspruchsfreien gegenseitigen Ergänzung bei Thomas von Aquin bis hin zur Vorstellung eines die „inneren Dinge der Wahrheit“ durchschauenden „natürlichen Lichtes der Vernunft“ des Ersten Vatikanums ins Gedächtnis zu rufen. Die Geistesgeschichte Europas ist immer zugleich auch eine Geschichte des christlichen Glaubens gewesen, der nach Einsicht in den Grund seiner selbst und der Welt gesucht hat.

Sie ist aber ebenso wenig denkbar ohne das stete Ringen um ein konkretes Verhältnis des Menschen gegenüber der Vernunft und gegenüber dem göttlichen Willen. Dieses doppelte Verhältnis wird dabei von der *facultas* des menschlichen Willens bestimmt, da dieser das „Organ“ der Selbstaneignung eben jener ihm grundsätzlich geltenden Bezüge zu Gott und zur Vernunft darstellt.

Deshalb soll ein Erbe aufgegriffen werden, mit dessen Inhalt sich bereits die griechische Antike im Zusammenhang mit dem Problem der Diskrepanz zwischen vernunftgemäßem Handlungsgebot und der Willensschwäche des Menschen beschäftigt hat. Dieses Problem findet im christlichen Kontext bei Paulus und Augustinus seine Wendung ins Innerliche des Menschen. Dabei stellt der umfassendere Rahmen dieser Wendung eine Theologie der freien Schöpfung aus dem Nichts dar.

In diese wird die Vorstellung von Sünde und göttliche Gnade eingezeichnet: Der praktische Vollzug der tatsächlichen Erkenntnis des Guten und Wahren leidet deshalb nach Paulus (vgl. Röm 7) und Augustinus beim Menschen unter einem Konflikt in seinem Willen selbst. Es ist der (für uns heute bisweilen mythologisch anmutende) Konflikt zwischen mehreren inneren Willen, die sich als gute und böse (sündige) kontrastierend gegenüberstehen.

Diese Vorstellung erlaubt noch keinen Begriff eines einheitlichen Willens als innerstes Selbst des Menschen. Ein solcher Begriff ist erst

seit Duns Scotus und in Anknüpfung daran im Deutschen Idealismus entwickelt worden. Aber bereits Augustinus entfaltet den Willen als ein radikal kontingent tätiges Handlungsvermögen auf schöpfungstheologischer Grundlage. Er sieht jedoch jenes durch Sünde und Gnade näher bestimmt (nicht aber unbedingt eingeengt).

Bei Thomas von Aquin tritt zwar die soteriologische Argumentation des Augustinus scheinbar in den Hintergrund, um den Willen als rationales Strebevermögen zu begreifen, das durch eine natürliche Ausrichtung gekennzeichnet ist. Dennoch ist beiden, Augustinus und Thomas, eine Einbindung des Willens in eine vorgegebene metaphysisch-ontologische (insbesondere teleologische) und dadurch zugleich theologische Ordnung gemeinsam.

Diese Ordnung scheint bereits mit Duns Scotus im Spätmittelalter in einem voluntaristischen Sinn zu zerbrechen. Dies ist aber nur scheinbar der Fall, da es für Scotus zum Willen als Selbstbestimmungsvermögen wesentlich hinzugehört, sich von der Vernunft bestimmen zu lassen. Erst in den Spätformen des Deutschen Idealismus (vor allem F. W. J. Schelling) sucht sich der Wille als Grund der Vernunft ganz aus sich heraus zu verstehen und hervorzubringen. Alles Sein ist für Schelling letztlich als Wollen zu verstehen. Dieses Denken schlägt konsequenterweise bei Nietzsche in *den* (nach W. Müller-Lauter¹⁷ als Plural zu fassenden) gegeneinander stehenden und sich widerstreitenden „Willen zur Macht“ in einer Welt ewigen Chaos um.¹⁸

Damit soll nun nicht der Versuch unternommen werden, den modernen Voluntarismus theologisch einzuholen bzw. ihn zu vereinbaren und dadurch zu legitimieren. Ebenso wenig soll der Idee eines falsch verstandenen „protestantischen Willensgott[es]“ (Habermas¹⁹) nachgegangen werden, dessen Erbe Bischof Wolfgang Huber vor Versuchen in Schutz nimmt, in diesem bereits Anklänge an den modernen Voluntarismus zu sehen.²⁰ Stattdessen kann der Blick auf die Geschichte des theologischen und religionsphilosophischen Umgangs mit der menschlichen Willensverfasstheit wichtige Einblicke in die Bedeutung neuzeitlicher Freiheit für Glauben und Theologie geben. Dies gilt insbesondere angesichts des von Habermas als notwendig erachteten Bewusstseins einer vernunftgemäßen (Selbst-)Aufklärung aufgeklärter Freiheit.

Bereits im Neuen Testament und in der Alten Kirche setzt die Erkenntnis ein, dass die innere und damit willentliche Selbstentscheidung des Menschen zu Gott das notwendige konkret-geschichtliche Vollzugsmedium seiner kreatürlichen, d.h. seiner vernunftgemäßen Bestimmung darstellt. Gleichwohl ist wiederum der Wille auf das Erkenntnisvermögen der Vernunft angewiesen. Ihre Bestimmung bestand darin, den göttlichen Logos analog abzubilden. Allerdings wussten das christliche Altertum und Mittelalter nicht nur um die erkennbar vorgegebene „metaphysische“ Ordnung, sondern darin zugleich um die heilsgeschichtliche Geltung einer existentiellen Gefallenheit des Menschen vor Gott. Diese Gefallenheit erforderte für den konkreten menschlichen Willen ein (freies), den Willen transformierendes göttliches Gnadenhandeln, damit der Wille seiner grundsätzlichen schöpfungstheologischen Bestimmung überhaupt entsprechen kann. Ohne göttliche Gnade konnte niemand der vorgegebenen Ordnung entsprechen. Dieses zugleich metaphysische wie soteriologische Korrelat bildete den notwendigen Bezugsrahmen einer solchen Willensvorstellung.

Dabei zeigt sich, dass es sowohl bei einer eher anthropologisch-optimistischeren Sicht auf den Menschen wie etwa in der spätmittelalterlichen Franziskanertheologie als auch bei der augustiniistischen Hervorhebung der Verderbnis menschlicher Freiheit durch die Sünde bei der gemeinsamen Einsicht in die Notwendigkeit einer ohne die Gnade Gottes nicht denkbaren willentlichen Aneignung der eigenen kreatürlichen Bestimmung blieb.

Erst eine spätere aufklärerisch-idealistische Theologie erklärte diese Gefallenheit als „Fall nach oben“ zu wahrer Erkenntnis und Freiheit des Menschen (und nicht als „Fall nach unten“ in die

¹⁶ Dabei ist die *memoria* weniger anthropologisch bestimmend geworden, gleichwohl sie bei Augustinus die Fähigkeit zu tiefer Selbstreflexion bezeichnet, die bis zur Frage eines transzendenten Grundes reicht. Dennoch bleibt die *memoria* bei Augustinus zu sehr theologisch bestimmt und individumsbezogen, als dass sie grundsätzlich anthropologisch hätte prägen können; vgl. dazu C. Müller, Die augustiniische „*memoria*“ als Ort der Vermittlung von Welt, Selbst und Gott. Vortrag im Haus der Begegnung, Ulm, 13. Oktober 2003.

¹⁷ W. Müller-Lauter: Über Werden und Willen zur Macht. Nietzsche-Interpretationen I. Berlin, New York 1999; Über Freiheit und Chaos. Nietzsche-Interpretationen II. Berlin, New York 1999; Heidegger und Nietzsche. Nietzsche-Interpretationen III. Berlin, New York 2000.

¹⁸ Th. Möllenbeck, Nicht vernunftgemäß handeln ist dem Wesen Gottes zuwider. Eine Rückbesinnung auf die Handlungstheorie im Goethe-Jahr, in: ThGl 97 (2007) 188–208; hier: 199–201, weist daraufhin, dass nicht nur der Voluntarismus, sondern auch ein deistischer, bisweilen pantheistischer Rationalismus für die moderne Säkularisierung in Anschlag zu bringen ist.

¹⁹ Habermas, Ein Bewusstsein von dem, was fehlt, in: Neue Zürcher Zeitung, 10. Februar 2007.

²⁰ W. Huber, Glaube und Vernunft, in: FAZ, 31. Oktober 2006.

Sünde). Sie durchstieß damit die vorgegebene metaphysische Ordnung. Sünde galt fortan nur noch als Erkenntnismangel. Dadurch entstand zwar zugleich ein Begriff des Willens, der sich als inneres Selbst des Menschen im Sinne des Selbstbewusstseins zu begreifen lernte. Mit dem Spätidealismus vermeinte dieser Wille sich jedoch als Grund der Vernunft wie der Welt zu erkennen. Er setzte sich dadurch voluntaristisch absolut.

In dieser neuzeitlich ambivalenten Dialektik des Willens und der Vernunft liegt einerseits das für den Glauben bedeutsame Potential der Aufklärung – das vermittelt eines bestimmten Willensbegriffes zu sich selbst kommende Bewusstsein des vernunftbegabten Menschen. Dieses ist die Möglichkeitsbedingung für die Aufklärung der Rationalität gläubigen Bewusstseins. Andererseits kommt zugleich dem sich seiner Rationalität bewusst werdenden Glauben die Aufgabe zu, die neuzeitliche Vernunft über die kreatürlichen Grenzen des Erkennens wie Willens aufzuklären. Dies erfordert eine Näherbestimmung der inneren Rationalität des Glaubens angesichts der neuzeitlich emanzipierten Vernunft und eines sich selbst bewusst gewordenen Willens.

3. Glaube als Modus der Vernunft?

Aus dem Vorangegangenen wird ersichtlich, dass die Frage, wie sich nun zur notwendigen Bestimmung des Glaubensbegriffes der christliche Glaube zur neuzeitlichen Vernunft aus theologischer Perspektive verhält, nicht einfach zu beantworten ist. Dies liegt daran, dass sich dabei zwei theologische Grundentscheidungen gegenüberstehen, die jede für sich genommen ihre eigenen Schwierigkeiten mit sich bringen: Wird eine grundlegende Harmonie von Glauben und Vernunft postuliert, erscheint ein säkularisierter Vernunftbegriff wie ein Abfall vom Glauben, der eine Rückkehr der Vernunft in eine solche Urharmonie beider erforderlich werden ließe. Wird hingegen ein säkularer Selbststand der Vernunft vorausgesetzt, scheint die dennoch behauptete Rationalität des Glaubens einen zweiten, mit dem säkularen nicht identischen Vernunftbegriff zu implizieren.

Wie auch immer das Verhältnis von christlichem Glauben und klassisch griechischer Kultur zu bewerten sein mag²¹, eine Erkenntnis Benedikts ist von christlicher Theologie grundsätzlich nicht in Abrede zu stellen: Die notwendige Erhellung des christlichen Glaubensaktes und -gehaltes über sich selbst und seinen göttlichen Grund mit dem Anspruch auf universale und verbindliche Geltung konnte sich nur mit Hilfe des griechischen Logos-Denkens bis heute so wirkungsvoll vollziehen. Gleichwohl brachte diese Erhellung zugleich ihre Schattenseiten in Form eines Vorrangs des Geistes vor dem Leib und der Wesensnatur vor der Geschichte mit sich. Trotzdem hat zu gelten: Wenn der sich selbst bewusste Mensch, der in klassisch philosophischer Tradition seit Seneca als „animal rationale“ bezeichnet wird, der bewusst Angesprochene der göttlichen Offenbarung in Wesen und Gestalt des Logos sein soll und tatsächlich ist, dann kann dies nur unter der Voraussetzung denkbar sein, dass dem Menschen eine Logoshaftigkeit zukommt, die das wesenhafte Logossein Gottes abbildhaft widerspiegelt. Diese Grundüberzeugung kommt bei Benedikts theologischem Ansatz zum Ausdruck.²²

Grundlegend ist für ihn dabei sowohl ein schöpfungstheologischer als auch ein inkarnationstheologischer Begründungszusammenhang. Gott als Schöpfer hat sich in seinem Wesen als Logos der Schöpfung entsprechend seinem Wesen eingepreßt. Letztere trägt deshalb Sinn und Bedeutung in sich, die die menschliche Vernunft auf jenen transzendenten Ugrund der Schöpfung zurückverweisen. Diese Rückverweise sind für Benedikt trotz des Phänomens der Sünde nicht aufgehoben oder unkenntlich geworden, wenngleich die einzelne willentliche Tat und der vorgegebene Tatzusammenhang der Gottwidrigkeit das Bildsein der menschlichen Vernunft entstehen können und dies tatsächlich tun.

Hieran knüpft vor allem Benedikts inkarnationstheologische Begründung des Bildseins der menschlichen Vernunft an. Sie betont die Notwendigkeit einer neuen und vertieften Bildwerdung des Wesens Gottes als Logos im Menschen. Zwar weiß Benedikt um den Vorbehalt der Analogie, d. h. der Geltung einer größeren Unähnlichkeit in allen Ähnlichkeitsaussagen im Verhältnis von Gott und Mensch. Er betont jedoch, dass mit einer solchen Geltung Ähnlichkeitsaussagen nicht grundsätzlich unmöglich werden, sondern im Begriff der „Liebe des Gottes-Logos“²³ ihren Sinn er- und behalten.

Für das Verhältnis von Glauben und Logos bedeutet dies nun, dass der christliche Glaube des Menschen einen von Gottes Liebe frei begründeten und getragenen Modus der einen schöpfungstheologisch gegebenen Vernunft darstellt. *Glaube ist demnach heilsgeschichtlich transformierte Vernunft*. Gläubige Vernunft erkennt auf Grund dieser (existentiell umfassenden) Transformation durch Gott den ursprünglichen Grund ihres eigenen Abbildseins und anerkennt wie bekennend ihn als ihr bestimmendes Letztziel. Die willentliche existentielle Bejahung Gottes deckt aber keineswegs das logische Denken und die eigenständige Urteilskraft der zum Glauben gekommenen Vernunft zu. Stattdessen deckt das Bekenntnis zum Mensch gewordenen Sohn Gottes den Ursprung von Logik und Urteilskraft gerade auf, denn das analoge Urbild menschlicher Vernunft ist das wesenhafte Logossein Gottes, das die menschliche Vernunft in der Logosgestalt Jesu Christi auf- und angenommen hat.

Die entscheidende theologische Schwierigkeit besteht aber nun darin, diesen Grundgedanken mit der Geschichtlichkeit menschlicher, insbesondere säkularer Vernunft zu vermitteln. Gerade der inkarnationstheologische Begründungsansatz macht zwar auf die grundlegende Dimension der Geschichtlichkeit von Welt und Mensch aufmerksam. Es braucht aber weitere Präzisierungen, um den christlichen Glauben als heilsgeschichtlichen Modus der Vernunft angesichts einer selbständigen und säkular gewordenen ratio bestimmen zu können.

Dazu ist es notwendig, sich sowohl auf *analoges* als auch *dialektisches* Denken einzulassen und beides in einer bestimmten Weise miteinander zu vermitteln. Erst dann kann die innere Rationalität des Glaubens angesichts geschichtlicher Widersprüche zwischen Glauben und säkularer Vernunft widerspruchsfrei gedacht werden. Weder ein harmonisch undialektisches Heilsdenken noch ein ebenfalls für Harmonien anfälliges traditionelles analoges Denken sind dazu in der Lage.

Die grundsätzliche Aufgabe der Vermittlung von Offenbarungsdanken und einer weltlich gewordenen Welt gestaltet sich umso schwieriger, als die Vernunft bisweilen in kalter Rationalität eines logischen Positivismus oder naturalistischen Empirismus erstarren oder vom Machtkalkül eines sich selbst absolut setzenden Willens instrumentalisiert wird.

Religionsphilosophisch analoges Denken behauptet nun, dass die Vernunft grundsätzlich fähig ist, an sich selbst und an der Welt transzendente Sinnstrukturen zu erkennen, die auf ein Absolutes hinweisen. Theologisch dialektisches Denken sucht hingegen geschichtliche *Widersprüche* zwischen Gott und Welt, zwischen Glauben und Vernunft, aber auch zwischen verschiedenen Rationalitätsgestalten der Vernunft zu erkennen, ohne unbedingt die grundsätzliche Einheit der Vernunft aufgeben zu müssen.²⁴ Beide Denkweisen, die analoge und die dialektische, haben insofern ihre theologische Berechtigung. Es stellt sich aber die Frage, in welchem Verhältnis sie zueinander stehen müssen, damit der Glaube als heilsgeschichtlicher Modus der Vernunft in einem neuzeitlichen Horizont gedacht werden kann.

Ein erster Anlauf zur Beantwortung dieser Frage hat das sachlich unhintergehbare offenbarungstheologische Grunddatum der göttlichen Inkarnation in Jesus Christus in den Blick zu nehmen. In Entsprechung zu einer inkarnationstheologischen Begründungsfigur haben sich die Heilsgeschichte und die darauf antwortende Glaubensgeschichte nicht vor oder außerhalb, sondern in konkreter Geschichte zu ereignen, um wirklich Heils- und Glaubensgeschichte sein zu können. Heil lässt sich aber dem ursprünglichen Wortsinn nach nur in der Dialektik von Heil und Unheil denken und nicht einfach im Sinne einer fortschreitenden Vollendungskontinuität der Welt auf Gott hin.

Der *Sache* nach hat damit innerhalb theologischer Rede dialektisches Denken Vorrang vor analogem Gott-Mensch-Denken. *Formallogisch* kann aber nicht von Heilsangebot und Glaubensantwort gesprochen werden, ohne dass zuvor menschliche Vernunft von Gott einen Begriff gewinnen kann. Der notwendige formale Ausgangspunkt für die Gewinnung eines Gottesbegriffes ist deshalb die auf einen absoluten Horizont hin gerichtete Vernunft des Menschen. Damit wird gerade die göttliche Offenbarung nicht aus den Erkenntnisbedingungen menschlicher Subjektivität konstruiert oder uminterpretiert. Die Offenbarung ist kein Konstruktionsprodukt menschlicher Vernunft. Die Vernunft ist lediglich, aber zugleich notwendi-

²¹ Siehe dazu weiter unten.

²² Benedikt, ebd., 20; 21f.

²³ Ebd., 22.

²⁴ Wer allerdings von einem grundsätzlichen Plural an „Vernünften“ ausgeht, entbindet die Rationalität des Glaubens gerade von ihrem eigenen universalen Wahrheitsanspruch; so bei M. Schuck, Glaube und Vernunft. Eine evangelische Sicht, in: MD 58 (2007) 24–28; hier: 28.

gerweise geschöpfliche Möglichkeitsbedingung des Glaubens an die Offenbarung. Darüber hinaus stellt sie zugleich innerhalb der leib-seelischen Verfasstheit des Menschen ein entscheidendes „Empfangsorgan“ für die sachlich primäre göttliche Anrede dar. Vernunft vor Gott gestellt ist wesentlich *vernehmende* Vernunft.²⁵ Aber sie bleibt dabei Vernunft und „erblindet“ nicht fideistisch wie etwa im Kreationismus.²⁶

Heilsgeschichtliche Dialektik weist nun zu Recht darauf hin, dass es eine „neutrale“ Vernunft und einen „neutralen“ Willen vor Gott nicht gibt. Der Adressat der göttlichen Anrede sind deshalb nicht einfach die Vernunft und der Wille, sondern die in verschiedenen Rationalitätsgestalten, seien diese auch noch so antimetaphysisch verzerrt, *faktisch* vorfindbare Vernunft des Menschen, einschließlich seines Willens. Das Wirksamwerden der göttlichen Anrede angesichts dieser Faktizität zeigt sich darin, dass sie die Vernunft zu einer vom Willen getragenen existentiellen Antwort auf den Anruf ihres transzendenten Grundes innerlich zu transformieren vermag. Dann wird dieser transzendente Grund zur heilsfaktischen Grundbestimmung der konkreten Vernunft und des Willens. Erst ein zum Willen gebrachter Wille will den göttlichen Grund menschlicher Vernunft erkennen, anerkennen und bekennen.²⁷

Damit zeigt sich eine Interdependenz von dialektischem und analogem Denken gerade dann, wenn analoges Denken nicht als ein metaphysischer „Vorhof“ vor einer dialektischen Offenbarungsordnung verstanden, sondern in diese wesentlich integriert wird.²⁸

Dies bedeutet für die Bestimmung des Glaubens im Verhältnis zur Vernunft: So wie analoges Denken erst durch dialektisches Denken die notwendige Differenz des Anspruchs des Glaubens gegenüber neuzeitlichen Vernunftansprüchen benennen kann, so vermag wiederum dialektisches Denken erst durch analoges Denken die grundlegende und ursprüngliche Einheit von säkularer Vernunft und gläubiger Rationalität in ihrem gemeinsamen transzendenten Grund wahrzunehmen. Wenn die formal voraussetzende analoge Rede deshalb in eine der Sache nach primäre Offenbarungsdialektik von Heil und Unheil integriert wird, gibt sich der eine gemeinsame Grund und Ursprung von heilsgeschichtlich transformierter (gläubiger) und nichttransformierter (säkularer) Vernunft nicht trotz, sondern gerade angesichts seiner geschichtlichen Infragestellungen bzw. Verneinungen zu erkennen. Denn gläubige Vernunft kann selbst noch in den Geltungsansprüchen einer höchst säkularen Rationalität die ursprüngliche Güte der göttlichen Gabe einer (relativ, da relational) *selbständigen* und darin *kreativen* Vernunft wieder finden. Diese schöpfungstheologische Erkenntnis und der Vorbehalt vor einem letzten Urteil Gottes verbieten es deshalb dem Glauben, schlichtweg *jedwede* Gestalt nichttransformierter Vernunft undifferenziert mit Sünde (Gottwidrigkeit) gleichzusetzen und sich selbst dann als theologisch einzig legitimen Modus von Vernunft zu verabsolutieren. Der Glaube ist lediglich *ein* (wenngleich heilsgeschichtlich entscheidender) Modus der Vernunft und nicht ihr Modus schlechthin.

Diesem Glauben ist es durch seinen ihm eigenen Anspruch auf universale Geltung aufgegeben, seinem (transformierten) rationalen Wesen geschichtliche Gestalt in den jeweiligen Kulturräumen zu geben. Dadurch vermag er jeder Kultur den Blick auf den einen transzendenten Grund von Glauben und Vernunft zu eröffnen, ohne die vorgefundene Kultur vereinnahmen zu müssen. Dazu ist es erforderlich, dass der Glaube, der sich in der geschichtlichen Gestalt der Kirche als koinonia artikuliert, auf die in den betreffenden kulturellen Kontexten jeweils geltenden verschiedenen Rationalitäten eingeht. In diesen kann und soll er sich gerade in seinem universalen Anspruch gestalterisch ausdrücken. Dabei darf der Glaube nicht die jeweilige geschichtliche Rationalitätsform in ihrer (relativen) Eigenständigkeit aufzuheben versuchen, da er sonst der schöpfungstheologischen Geltung einer relativen Selbständigkeit der Welt insgesamt

widerspräche. Vielmehr hat der Glaube die theologische Bedeutsamkeit einer selbständigen Vernunft sowohl in ihrem schöpfungstheologischen Eigenwert als auch in ihrer Gestalt prägenden Rückwirkung auf ihn selbst wahr- und anzunehmen. Dies soll anhand der Rationalitätsgestalt aufklärerischer Vernunft gezeigt werden.

4. Die Notwendigkeit wechselseitiger Aufklärung von Glauben und Vernunft

Theologisch bedeutsam wie brisant ist das Potential der säkularen Aufklärung dadurch geworden, dass der christliche Glaube auf Grund der Dialektik seiner Inkulturationsoffenheit und -notwendigkeit eine bestimmte Rationalitätsgestalt im feudalistischen Spätmittelalter angenommen hatte, die es ihm unmöglich machte, das Freiheitspotential, das in ihm selbst enthalten ist, wirksam zu bergen. Zwar konnte das griechische Logos-Denken die innere Rationalität des Glaubens zu erhellen helfen, aber es blieb in seiner Allgemeinheit anfällig für politische Vereinnahmungen.

Die Aufklärung erinnerte folglich an etwas, das der Glaube auf Grund seiner ihm eigenen Rationalität selbst hätte wissen müssen (und dies grundsätzlich auch weiß), die Freiheit menschlicher Vernunft. Nicht das metaphysische Denken als solches, sondern seine konkrete gesellschaftsphilosophische Gestalt, in die sich der Glaube inkulturiert, behindert(e) diesen nicht selten, die ihm wesensgemäße Vorstellung einer dem Bild des Schöpfers entsprechenden vernunftgemäßen Freiheit zu allgemeiner wie darin zu eigener Geltung zu bringen.²⁹

Der bleibende Grundgedanke der zeitgeschichtlichen Aufklärung, die Selbstbestimmtheit der Vernunft, war und ist deshalb ebenso notwendig für den Glauben wie das griechische Logos-Denken. Im Erkennen und Einfordern dieser Selbstbestimmung vermag die Aufklärung das grundlegende anthropologische Freiheitspotential immer wieder in der Geschichte geglückter und weniger geglückter metaphysischer Inkulturationen des Glaubens aufzudecken. Gerade dadurch kann sie an die ursprüngliche und allgemeine Vernunftverfasstheit des Glaubens erinnern. Im Durchbrechen der jeweiligen Inkulturationsgestalt metaphysischer Vernunft legt die Aufklärung gewollt oder ungewollt die ursprüngliche schöpfungstheologische Dimension selbsttätiger Vernunft frei. Insbesondere die französische Aufklärung stellt mit ihren Prinzipien der Liberté, Egalité und Fraternité einen (wenngleich verzerrten) Spiegel des *ursprünglichen*, letztlich an keine *bestimmte* Rationalitätsgestalt gebundenen Freiheits- und Vernunftpotentials des Glaubens dar.³⁰ Selbst angesichts der radikalsten Gestalt der sich nachmetaphysisch begreifenden Vernunft wird der Glaube noch an sein ihm wesentlich *eigenes* Freiheits- und Vernunftpotential erinnert.

Die von Ratzinger kritisierte „*Enthellenisierung*“ des Christentums muss deshalb nicht unbedingt als eine beklagenswerte subjektivistische „Verengung“ eines allgemeinen Vernunftanspruchs des Glaubens verstanden werden. „*Enthellenisierung*“ kann auch bedeuten, dass sich der Glaube seiner eigenen Vernünftigkeit bewusst wird. Die Vernünftigkeit des Glaubens ist an keine bestimmte geschichtliche Rationalitätsform exklusiv gebunden. Diese Einsicht muss keineswegs die besondere und auch bleibende Bedeutung des griechischen Logos-Denkens für den Glauben schmälern. Könnte das griechische Logos-Denken dem Glauben seinen *universalen* Vernunftanspruch bewusst machen, so vermochte die Vernunft der Aufklärung dem Glauben die *Freiheit* eben dieser Vernunft als auch theologisch höchst bedeutsam aufzuzeigen.

Da eine selbsttätige Vernunft (das war auch das griechische Denken!) den in geschichtlichen Metaphysikgestalten inkulturierten Glauben an sein grundsätzlich vernunftgemäßes Wesen erinnern *kann*, muss folglich ein *Gegenüber* (nicht Gegeneinander) von Ver-

²⁵ Sie auch K. Hübner, Wissenschaftstheorie und Theologie, in: ThPh 82 (2007) 46–64; hier: 57ff.

²⁶ Die Problematik eines kreationistischen Fideismus besteht gerade darin, dass die Vernunft nicht angemessen in die Ganzheit der leib-seelischen Existenz des Menschen „*coram Deo*“ integriert ist, sondern in ihr wie ein „*Fremdkörper*“ verbleibt.

²⁷ Vgl. hier auch M. Bongardt, Einführung in die Theologie der Offenbarung, Darmstadt 2005, 133; 139.

²⁸ Vgl. dazu die theologischen bzw. religionsphilosophischen Ansätze von E. Przywara und Hans Urs von Balthasar; s. hierzu P. Lüning, Der Mensch im Angesicht des Gekreuzigten. Untersuchungen zum Kreuzesverständnis von Erich Przywara, Karl Rahner, Jon Sobrino und Hans Urs von Balthasar (Münsterische Beiträge zur Theologie 65), Münster 2007, 29–11; 258–356.

²⁹ Es lohnte zu untersuchen, warum gerade die USA so anfällig für ein Freiheitspathos sind, das sich aber mit Blick auf den Vernunftbegriff subjektivistisch einengt bzw. sich biblizistisch-autoritär einem allgemeinen Vernunftanspruch widersetzt.

³⁰ Vgl. hierzu Th. Eggensperger, Menschenrechte. Gesellschaftspolitische und theologische Reflexionen in europäischer Perspektive (Kultur und Religion in Europa 1), Münster u.a. 2004; Th. Hoppe, Menschenrechte im Spannungsfeld von Freiheit, Gleichheit und Solidarität. Grundlagen eines internationalen Ethos zwischen universalem Geltungsanspruch und Partikularitätsverdacht, Stuttgart 2002. Zum Verhältnis von französischer und deutscher Aufklärung, siehe V. Knapp, Der Einfluss der französischen Spiritualität auf das deutsche Geistesleben des 18. Jahrhunderts, in: K. Gründer, Religionskritik und Religiosität in der deutschen Aufklärung, Heidelberg 1989, 25–42.

nunft und Glauben auch vom Glauben her grundsätzlich *denkbar* sein.

Folglich gehört es auch aus dieser Perspektive zur Vernünftigkeit des Glaubens, eine relative, da (vom Letzten begrenzte und in Geltung gesetzte) vorletzte Autonomie menschlicher Vernunft bzw. weltlicher Wirklichkeiten anzuerkennen. Gerade dadurch kann der vernunftgemäße Glaube das eigene wesentliche Bestimmtheitssein durch das Letzte (Gott selbst) in und gegenüber allen geschichtlichen Rationalitätsformen *wahren*, in die er sich inkulturiert, seien sie staatsautoritär, subjektivistisch oder szientistisch.

Es ist hingegen fragwürdig, die Vernünftigkeit des Glaubens an eine bestimmte geschichtliche Inkulturationsgestalt metaphysischer Vernunft zu binden, in der etwa die Freiheit des Denkens und Handelns des einzelnen Menschen nicht unmittelbar erkennbar oder tatsächlich gegeben bzw. gewollt war (wie etwa in feudalistischen Gesellschaften). Eine krankhafte Lust an der Unterwerfung liegt dabei nicht im Willen zum Glauben als solchem begründet, wie es der Philosoph Peter Sloterdijk mutmaßt.³¹ Eine solche Lust charakterisiert eher einen Willen, der sich durch eine bestimmte gesellschaftlich dominante (z. B. vordemokratische) Rationalitätsgestalt hat prägen lassen.

Der Glaube braucht deshalb die Urteilskraft selbstbestimmter Vernunft, die Schwächen, Verdunkelungen und Krankheitsbilder in der jeweiligen geschichtlichen Rationalitätsgestalt des Glaubens aufzudecken vermag. Dazu ist vorauszusetzen, dass die Vernunft analog zum Glauben die Fähigkeit zur eigenen Inkulturation in bestimmte Rationalitätsgestalten als auch zur *Transzendenz* dieser Gestalt(en) hat, will sie die notwendige Distanz vorgeschichtlichen Vereinnahmungen ihrer selbst wie des Glaubens erkennen und wahren können.

Die Fähigkeit der Vernunft zur Wahrnehmung und Selbstüberschreitung ihrer jeweils begrenzten Rationalitätsgestalt auf einen *unendlich offenen Horizont* hin (der als solcher noch nicht identisch ist mit einem *konkreten* und *realen* Begriff Gottes)³² ist ein „Faktum der Vernunft“. Dies gilt ironischerweise auch dann, wenn die sich diesem Horizont verschließende sogenannte nachmetaphysische Vernunft selbst mit metaphysischem Anspruch auftritt, wie dies etwa bei Gianni Vattimos Philosophie eines „schwachen Denkens“ der Fall ist.³³

Trotz ihrer grundsätzlichen, über die physis hinausgreifenden Fähigkeit kann die Vernunft eine *unmittelbare* und *letzte* Aufklärung über den Grund ihrer selbst nicht erreichen. Sie vermag zwar im Ausgreifen über ihre begrenzten Rationalitätsgestalten hinaus ihr eigenes Ausgerichtetsein auf einen ersten Ursprung und ein letztes Ziel spekulativ zu erkennen, wenn sie denn will. Ihr bleibt aber ein *konkreter* Begriff davon versagt. Dann erscheint es als beinahe folgerichtig, dass der (Neo-)Pragmatismus des Philosophen Richard Rorty eine öffentliche Rationalität einfordert, die sich weder entschließen soll, Transzendenz zu bejahen noch sie zu verneinen. Sie soll überhaupt keine öffentliche Stellung zur Sinnfrage mehr beziehen wollen.³⁴ Hieraus spricht die Einsicht, dass häufig vergangene Metaphysikgestalten des Glaubens die Freiheit der Vernunft behindert haben. Zudem erschließt sich die *existentielle* Bedeutsamkeit des einen erkennbaren transzendenten Grundes nicht von selbst.

Soll deshalb der eine erkennbare Grund der Vernunft als bedeutsam für diese aufgezeigt werden, ist die emanzipierte Vernunft auf die Fremdaufklärung des aus dem unendlichen Horizont einen klaren Begriff gewinnenden Glaubens angewiesen.³⁵ Dieser Glaube sollte auch für säkulare Vernunft letztlich nichts Fremdes sein, insofern er von sich beansprucht, nichts anderes als ein (heilsgeschichtlich) transformierter Modus der *grundsätzlich* einen Vernunft zu sein.

³¹ www.petersloterdijk.net/french/kunst/kunst.html

³² Vgl. hierzu Karl Rahners, von ihm aber später selbst kritisierten Versuch mit seinen Werken „Geist in Welt“ und „Hörer des Wortes“ aus der vorgegebenen offenbarungstheologischen Faktizität des Christusereignisses seine vermeintlichen religionsphilosophisch-anthropologischen Möglichkeitsbedingungen zu extrahieren, die einen transzendentalen „Vorgriff“ des Menschen auf das „reine Sein“ postulieren, das von einer „absoluten leeren Ungegrenztheit“ gekennzeichnet ist; s. Lüning, Der Mensch im Angesicht des Gekreuzigten, 139–151.

³³ G. Vattimo, Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott? München u. a. 2004; auch ders., Abschied. Theologie, Metaphysik und die Philosophie heute, Wien 2003.

³⁴ R. Rorty, Kontingenz, Ironie und Solidarität, Frankfurt a. M. 1989. Wo dieses Wollen aber normativ für die Öffentlichkeit gesetzt wird, unterläuft Rorty seinen eigenen Pragmatismus.

³⁵ Siehe auch Enzyklika Fides et ratio von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe der katholischen Kirche über das Verhältnis von Glaube und Vernunft, 14. September 1998 (VdAS 135), 77f.

Dies gilt auch dann, wenn sich im Laufe der Zeit die moderne Rationalitätsform dieser einen Vernunft vom Glauben emanzipiert hat. Vielmehr macht dies ein kritisch erhellendes Urteil des Glaubens über Verkürzungen der Vernunft in bestimmten neuzeitlichen Rationalitätsgestalten (wie etwa bei einer Instrumentalisierung der Vernunft im modernen Voluntarismus) umso nötiger.

Die nicht nur von Habermas konstatierten Krankheitsbilder neuzeitlicher Vernunft stammen letztlich aus einer spätidealistischen Vorstellung des sich absolut setzenden Willens. Dieser vermeint in sich selbst den Grund der Vernunft und der Welt zu erblicken. Er entvertikalisiert auf diese Weise den unendlichen Horizont. An diesem Anspruch hat sich allerdings der die Vernunft instrumentalisierende Wille der Neuzeit erhoben und daran krankt die Moderne.

Diese Einsicht hat bereits ihre ersten fatalen Ausblicke in der „Fröhlichen Wissenschaft“ von Nietzsche³⁶, in der dieser den von den Menschen herbeigeführten (vermeintlichen) „Tod Gottes“ beobachtet. Für Nietzsche zeichnet sich aber zugleich die Unmöglichkeit der bisherigen Menschen ab, sich an seine Stelle zu setzen. Ein „neuer“ Mensch, der dies könnte, ist jedoch meiner Überzeugung nach nicht in Sicht und wird auch nicht in Sicht kommen, weil gläubige Vernunft eine kategoriale Grunddifferenz zwischen der „Stelle“ Gottes und der des Menschen erkennt.

Wo sich deshalb ein spätaufklärerischer Wille dadurch der Vernunft bemächtigt, dass er sich ihrer Grundstruktur des offenen Horizonts (und nicht bloß einer bestimmten Rationalität) entledigt und die Vernunft voluntaristisch selbst zu bestimmen sucht, verkennt dieser Wille seine und die der Vernunft selbst mit gegebenen geschöpflichen Grenzen. Diese Grenzen kann die Vernunft von sich aus nur im Denken in den faktisch vorfindbaren offenen Horizont hinein überschreiten ohne sie aber jemals hinter sich zu lassen.

Allerdings sollte der Glaube auch nicht „falschen Freunden“ erliegen. Die postmoderne Kritik an der Aufklärung steht in bloß scheinbarer Nähe zur Einsicht des Glaubens in die Begrenztheit aller Vernunftsansprüche. Die Postmoderne sucht letztlich die Einheit der Vernunft hinter sich zu lassen. Sie stürzt dadurch rationales Denken in neue Aporien. Weder die heutige Rationalitätsform zynisch-taktischer und machtbesessener Vernunft, die für Peter Sloterdijk die polemische Bewusstseinsform der zwielichtigen Aufklärung³⁷ darstellt, wird der Transzendenzverfasstheit der Vernunft gerecht, noch eine (neo-)pragmatische, ironische, bisweilen melancholische oder aber ideologische Selbstbeschränkung des öffentlichen wie privaten Erkennen Wollens auf das empirisch Wirkliche. Deshalb verlangen die Aporien und Krankheitsbilder der modernen Vernunft, jedoch auch die von der Postmoderne vorgenommenen Verschleierungen Aufklärung durch die helle Kraft der Rationalität des Glaubens. Die säkulare Vernunft ist zur unmittelbaren und letzten Selbstaufklärung über ihren transzendenten Grund nicht in der Lage, auch wenn sie es wollte, obwohl sie einen vorläufigen Gottesbegriff spekulativ gewinnen könnte. Sie vermag zu dieser letzten Aufklärung allein durch den Anderen ihrer selbst zu kommen. Dieser Andere ist der vernunftgemäße Glaube.

Analog dazu muss auch der geschichtliche Glaube die säkulare Vernunft in ihrem kreatürlichen Eigenstand respektieren, um mit ihrer kritischen Hilfe den einen göttlichen Grund des Glaubens und der Vernunft von seinen konkreten, bisweilen krankhaften geschichtlichen Rationalitätsgestalten (wie etwa dem neuzeitlichen Subjektivismus, aber auch einem traditionalistischen Objektivismus) unterscheiden und vergewissern zu können. Allerdings bleibt in dieser Analogie die größere Differenz zu beachten: Der christliche Glaube ist seinem eigenen Selbstverständnis nach ein (von Gott frei begründeter und getragener) Modus der Vernunft, die Vernunft aber aufgrund ihrer relativen Eigenständigkeit nicht unbedingt ein Modus des Glaubens. Deshalb bedarf es einer vom Glauben notwendig anzuerkennenden (relativen) Autonomie der Welt, einschließlich der Vernunft.

5. Göttliche Liebe und Autonomie des Menschen

In einem letzten Schritt sind die Überlegungen auf einen offenbarungstheologischen Begriff Gottes zu beziehen. Gott hat sich der Welt nicht aus absoluter Willkür erbarmt, eine Heilsordnung für den

³⁶ Siehe F. Nietzsche, Die Fröhliche Wissenschaft (La gaya scienza), 1882 [neue Ausgabe 1887], KSA 3, 343–651; hier: Aphorismus 125; auch 108 und 343.

³⁷ P. Sloterdijk, Kritik der zynischen Vernunft, 2 Bde, Frankfurt a. M. 1983; hier: Bd 2, 659f.; 949..

gefallenen Menschen zu erlassen. Stattdessen sind Gottes Wesen und Willen mit seiner Liebe in freier Notwendigkeit identisch.³⁸ In dieser göttlichen Selbstbestimmung als Liebe liegt der Grund für die kreatürliche Freiheit des Menschen. Die unendlich schöpferische Liebe Gottes schafft in ihrer Freiheit endliches Leben aus sich heraus als dem kreatürlich Anderen ihrer selbst. Die die göttliche Freiheit und Vernunft *grundsätzlich* abbildende geschöpfliche Vernunfttätigkeit des Menschen erhält dadurch einen relativen Eigenstand wie –wert. Letzterer besteht trotz und in der Gefallenheit der Welt weiter. Diese schöpfungstheologische Erkenntnis kommt im II. Vatikanum zum Tragen, das von einer „Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“³⁹ bzw. der Kultur⁴⁰ spricht.

Der theologisch bedeutsame Eigenstand der Welt und der Vernunft darf deshalb nicht vorschnell vom Glauben abgebrochen, verinnahmt oder sakralisiert werden, gerade weil und nicht obwohl der Glaube seinem Wesen nach einen Modus der Vernunft darstellt. Das Gewähren-Lassen menschlicher Vernunft hat selbst dann für den Glauben zu gelten, wenn in concreto die geschichtliche Rationalität aus welchen Gründen auch immer ihren transzendenten göttlichen Grund nicht erkennen können *will* oder sich nicht entschließen *will*, hierzu überhaupt Stellung zu beziehen.

Dieses Gewähren-Lassen ist nicht einfach der Preis der Freiheit, den die göttliche Liebe bzw. der Glaube für die in die Freiheit entlassene Schöpfung zu zahlen hat. Die Liebe Gottes schafft zwar nicht nur einfach Leben, sie lässt auch leben. Damit ist aber nicht eine bloße „*permissio*“ gemeint. Denn dies könnte deistisch missverstanden werden, als ob sich Gott aus dem Weltenfortgang heraushielte. Dem Wesen Gottes als Liebe widerspricht es jedoch, sich vom Weltgeschehen zu distanzieren. Die göttliche Liebe will den Anderen, Mensch und Welt, zurückgewinnen. Diese Rückkehr vollzieht Gott in, mit und unter den von ihm respektierten menschlichen bzw. weltlichen Eigenwirklichkeiten, einschließlich der säkularen Vernunft.⁴¹ Das bedeutet aber nichts anderes, als dass Gott im Respektieren selbständiger Vernunft diese als sie selbst zu sich zu ziehen sucht. Dieses Zie-

hen kann und soll in der Ausdrücklichkeit des gnadenhaften Zum-Glauben-Kommens der Vernunft geschehen. Es ist aber nicht auszuschließen, dass Gott bisweilen auch jenseits der (kirchlichen) Ausdrücklichkeit des christlichen Glaubens, etwa in der Verborgenheit weltlicher Humanität, die heilvolle Rückkehr der Schöpfung in ihn hinein bewirken kann und bewirkt. Deshalb braucht Gott die säkulare Gestalt der Vernunft als *ganze* im Vorletzten nicht aufzuheben. Der Glaube sollte sich folglich davor hüten, ein solches Aufheben einzufordern oder selbst in die Hand zu nehmen.

Dies bedeutet aber nicht, dass der Glaube nicht kritisch erhellende Kraft für die in der postmodernen Verschleierung die Grundorientierung verlierende Vernunft zu sein hat, um sie im offenen Diskurs wie im gelebten Zeugnis beständig daran zu erinnern, ihren transzendenten Grund selbst erkennen zu wollen. Dies bedeutet jedoch auch nicht, dass wiederum der Glaube der neuzeitlichen Vernunft nicht mehr bedürfte, da diese von Aporien gezeichnet dem Willen wie der Erkenntnis ihres göttlichen Grundes verlustig gegangen zu sein scheint.

Das kritische Gegenüber von säkularer Vernunft und vernunftgemäßem Glauben ist für beide notwendig, da der Glaube der memoria neuzeitlicher Vernunft bedarf. Diese hat ihn an die Notwendigkeit seiner weder zu überspringenden noch absolut zu setzenden Inkulturation in vorletzte Rationalitätsgestalten zu erinnern. Die neuzeitliche Vernunft braucht wiederum die memoria des Glaubens, um sich dadurch an ihren göttlichen Grund erinnern zu lassen. Denn allein dieser göttliche Grund ist in der Lage, angesichts eines zugleich auch pervertierten Vernunftgebrauchs begründete Hoffnung auf eine letzte Gerechtigkeit für alle Opfer menschlicher Selbstanmaßungen zu geben.

Wo deshalb im eschatologischen Schauen dieser göttlichen Gerechtigkeit vernunftgemäßer Glaube und säkulare Vernunft im Letzten eins sind und werden, da dürfen und sollen sie im Vorletzten in ein sich *wechselseitig kritisch erhellendes Gegenüber* treten. Aber wollen sie es auch?

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Katholizismus in moderner Kultur. Festschrift für Hans Gasper zum 65. Geburtstag, hg. v. Harald Baer / Matthias Sellmann. – Freiburg: Herder 2007. S. 318, geb. € 34,00 ISBN: 978-3-451-29285-9

Als theologischer Referent im Dienst der Deutschen Bischofskonferenz hat Hans Gasper wesentlich Anteil gehabt an der offiziellen Wahrnehmung der gegenwärtigen religiösen Pluralität – und das nicht nur auf kirchlichem, sondern auch auf politischem Gebiet: Er hat zwischen 1996 und 1998 wesentlich für die Bundesregierung in einer Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“ mitgearbeitet. Anlässlich seiner Verabschiedung aus dem aktiven Dienst haben 12 Freunde und Wegbegleiter so etwas wie eine rückblickende Tour d’horizon veranstaltet, um die Bedeutung nicht nur des Gehrten, sondern v. a. der Sache selber publik zu machen. Dazu gesellen sich ein Vorwort der Hg. und ein sehr persönlich gehaltenes „Grußwort“ von Friderike Valentin, als Leiterin des Referats für Weltanschauungsfragen in der Erzdiözese Wien eine der engsten Kolleginnen Gaspers als Mitherausgeberin des inzwischen in mehreren Auflagen erschienenen Standardwerks „Lexikon neureligiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen“ (so der Titel der jüngsten Edition 2005). Ein Autorenverzeichnis beschließt das Werk.

Je drei bis vier Aufsätze sind unter die Großthematik „Katholizismus in moderner Kultur – mystisch interpretiert“, „– theoretisch problematisiert“, „– ökumenisch reflektiert“ und „– interreligiös engagiert“ subsumiert. Die Grenzen der Abteilungen werden sehr locker gehandhabt, doch die Überschriften umreißen recht genau die Lebens- und Interessengebiete des Jubilars. Er gehört zur „Gesellschaft der Freunde der christlichen Mystik“, so dass es angemessen ist, gerade auch in einem Buch, das der Auseinandersetzung des Katholizismus mit modernen religiösen Strömungen dienen soll, die Grund- und Wesenszüge der viel berufenen, aber meist doch sehr skeptisch betrachteten Mystik gleich zu Beginn herauszuarbeiten. Das tun Alfred Singer („Mystik – personal – transpersonal – apersonal?“), Marianne Tigges („Geistliche Gemein-

schaften – Königsweg eines mystisch neu entdeckten Katholizismus?“), Bernhard Wenisch („Überlegungen zur ‚Gotteserfahrung‘ im Anschluss an Karl Rahner“), Joachim Müller („Neue Faszination für Dämonen und Exorzismen – Rückkehr zum Irrationalen“) und Eckhard Türk („Im ganz Kleinen schwingt das ganz Große. Mystik, Glaube und Vernunft“). Eine Reihe der Bedenken und Argumentationen kehrt in den Artikeln der Sektion III, aber auch anderswo unter der Perspektive der Ökumene wieder, wo mit besonderer Akzentuierung das Fundamentalismusproblem ventiliert wird (besonders bei Hansjörg Hemminger, „Die Enquete-Kommission ‚Sogenannte Sekten und Psychogruppen‘“, Reinhard Hempelmann, „Geistliche Bewegungen und die Suche nach Gemeinschaft“, Hans-Joachim Höhn, „Den Relativismus relativieren? Religiöse Gewissheiten und die Gefahr des Fundamentalismus“ sowie bei Lutz Lemhöfer, welcher sich der dornenreichen Frage stellt: „Gibt es einen katholischen Fundamentalismus?“). Die Autoren versuchen, den neuen Phänomenen gerecht zu werden, gelegentlich mit Begeisterung (M. Tigges), meist mit sehr gerunzelter Stirn. Die letztlich fürs Christentum lebensbedrohliche Gefahr des Irrationalismus unter der Maske tiefer Frömmigkeit in den meisten dieser Bewegungen wird mutig ins Profil gesetzt. Damit ist alles andere als ein strikter Konfrontationskurs verbunden. Ökumenismus ist nach wie vor eine Basisoption der Religion, wie überzeugend (allerdings unter Aussparung der rigiden Positionen von „Christus Dominus“) Wolfgang Thönissen („Anwalt des Dialogs als Überzeugung. Plädoyer für eine ökumenische Denkform der Komplementarität“) und Ulrich Dehn („Ökumene und Dialog als Beziehungsbildung“) plausibel zu machen verstehen. Zu erwähnen sind zwei eher philosophisch meditierende Autoren: Ottmar John schreibt über „Glaube und Kultur“ als Grundlagenproblem des christlichen Missionsverständnisses, Matthias Sellmann, einer der Hg., setzt sich mit den Einwänden N. Luhmanns gegen die „Ordnungstheorie“ auseinander („Religio ordinat hominem solum ad Deum“). Die eher theoretischen Reflexionen der ersten drei Abteilungen münden in die Sektion IV, deren Beiträger die Fragen erörtern, die die massive Anwesenheit der Fremdreigionen in Deutschland (und Europa) mit sich bringt: Mit den Muslimen befasst sich Werner Höbsch, mit den Juden der emeritierte Bonner Dogmatiker Wilhelm Breuning, „Können Hindus bei uns heimisch werden?“ zweifelt der zweite Hg. Harald Baer. Die Esoterik wird noch einmal aufgerufen durch Michael Fuss („Operation Kybele: Wettstreit um die Katholizität von Esoterik und Kirche“).

Die momentane Lage in Europa ist bestimmt durch eine noch nicht gebremste Erosion des institutionalisierten Christentums auf der einen, eine neu erwachende, aber sehr indefinite Religiosität auf der anderen Seite.

³⁸ Vgl. hierzu die Enzyklika Deus caritas est von Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Liebe (VdAS 171), 25. Dezember 2005, Bonn 2006, vor allem Nr.9-Nr.18.

³⁹ Gaudium et spes, Art. 36.

⁴⁰ Ebd., Art. 56.

⁴¹ Dieses Ziehen Gottes ist etwas anderes als bloß eine „regulative Idee“ christlicher Existenz; so aber Möllenbeck. Nicht vernunftgemäß handeln ist dem Wesen Gottes zuwider, in: ThGl (2007) 207.

Die Festschrift bietet nicht nur Diskussionsanregungen für die zahlreichen Knoten, die sich für die Kirchen bilden, sie ist auch in sich eine überzeugende Argumentation für die Bedeutung, die die kirchlichen Beratungsstellen für Weltanschauungsfragen im Bereich der Bischofskonferenzen besitzen. Aus deren Vertretern rekrutieren sich die Vf. der instruktiven und anregenden Essays, die Hans Gasper verdienster- und gelungenermaßen ehren.

Pentling

Wolfgang Beinert

Läpple, Alfred: Benedikt XVI. und seine Wurzeln. Was sein Leben und seinen Glauben prägte. – Augsburg: Sankt Ulrich 2006. 159 S., geb. € 16,90 ISBN: 3-936484-79-1

In einer Regensburger Buchhandlung habe ich jüngst 50 Titel, je in beachtlichen Stapeln, gesehen, auf denen mit oder ohne weitere Komposita *Benedikt XVI.* oder *Joseph Ratzinger* steht. Sie teilen sich in Abhandlungen von ihm, in Bilderbücher mit ihm und in Werke über ihn. Von der dritten Gruppe eines der seltsamsten dürfte das Buch des hochbetagten ehemaligen Salzburger Hochschullehrers sein.

Die indirekte Frage im Untertitel beantwortet es mit entwaffnender Schlichtheit: Neben ein paar anderen Geistern des frühen 20. Jh.s wie Guardini (6 Zeilen) oder Ferdinand Ebner (ohne Zitate knapp zwei Seiten) war es vor allem der Autor, Ratzingers Freisinger Präfekt und Dozent. Die Photo-Legende stellt klar (95): „Dr. Joseph Ratzinger, von 1952 an Nachfolger Alfred Läpples als Dozent in Freising“. Wenn es ihn nicht gäbe, hätte der Nachfolger vielleicht nie Lubac kennen gelernt: L. hat ihm eines seiner Bücher geschenkt. Und auch sonst wäre wohl manches anders gelaufen: „Ratzinger übersetzte, ich korrigierte“ (56). Nicht zuletzt: Sie haben auch ihre Diss. am gleichen Schreibtisch gefertigt (Bild 97)! Der Bd enthält (einschl. Schutzumschlag) sieben Bilder des Vf.s und vier Auszüge aus seinen Privatbriefen an Ratzinger, dazu viele andere Eigen-Texte (so wird auf 13 S. sein erstes literarisches Produkt für die Nachwelt gerettet). Auf acht S. schildert er die eigene Primiz. Joseph war dabei der Zereimoniar, immerhin.

Die Schrift will die Geschichte einer Freundschaft sein – und in wohliger Andacht sonnt der verdiente Vf. vieler kompilatorischer Bücher sich im Glanz des großen Freundes. Obwohl er doch beinahe selber Bischof geworden wäre (103). Was wir vom Freund ansonsten erfahren, hält sich in Grenzen. Die Professorentätigkeit Ratzingers wird mit ganzen acht Zeilen gewürdigt; selbst das schicksalhafte Tübingen bleibt in der Darstellung blass (143–145). Dafür kann man ausführlich Informationen bekommen über das Adventsingen im Freisinger Seminar, die bayerischen Gebirgsschützen und die Inkulturationsprobleme in Sri Lanka. Die Zeit als Präfekt der Glaubenskongregation bleibt ebenso unbeschrieben wie seine Lehrtätigkeit und seine Theologie. Seltsam verlegen wirkt die Erwähnung des Falles Balasuriya (1997), die einzige über die Präfektenzeit: Erst bescheinigt L. eine Amtsführung des Kardinals „aus einer inneren spirituellen Mitte“, dann stellt er leidenschafts- und kommentarlos fest, der Oblatenpater sei der erste Theologe nach dem Konzil gewesen, der „ohne fairen, offenen Prozess“ exkommuniziert worden sei. Nur nebenbei erfährt man, dass Ratzinger Papst geworden ist – was er seitdem getan hat: Schweigen.

Das Buch gehört zur Literaturgattung „Helden und Heilige“. Jeder Ansatz einer kritisch-distanzierten Betrachtungsweise ist ihm fremd. In einer oft holperigen Sprache (Der Freisinger Spiritual Graf Tattenbach „machte aus seinem ‚blauen Blut‘ als Adeliger kein Aufsehen“; 100), mit vielen salbungsvoll-frommen Betrachtungen wird nostalgische Rückschau auf frühe Jahre gehalten. Der Leser lernt manches durchaus Sympathische aus L.s Leben kennen. Der Wurzeln Benedikts wird er nur mühsam ansichtig, die der Relation zum Autor ausgenommen.

Pentling

Wolfgang Beinert

Passions in Economy, Politics, and the Media. In Discussion with Christian Theology, hg. v. Wolfgang Palaver / Petra Steinmair-Pösel. – Wien: LIT 2005, 524 S. (Beiträge zur mimetischen Theorie, 17), kt € 34,90 ISBN: 3-8258-7822-8

Das Werk basiert auf einem internationalen Kongress des „Colloquium on Violence & Religion“, welcher 2003 an der Univ. Innsbruck stattfand unter Beteiligung europäischer und anglo-amerikanischer WissenschaftlerInnen aus den Fächern der Ökonomie, Soziologie, Philosophie, Literatur- und Religionswissenschaften sowie der Theologie. Der Bd beschäftigt sich mit der brisanten und hoch aktuellen Frage nach der Bedeutung der Leidenschaften im menschlichen Leben, im sozialen Zusammenleben und zugleich im religiösen Leben. In den drei Teilen des Buches werden die drei für die gegenwärtige Gesellschaft zentralen Bereiche der Ökonomie, der Politik sowie der Medien thematisiert. Jeder Teil bietet zunächst eine verteilte Einführung: eine höchst erhellende empirische in die Rolle, welche Leidenschaften, Begierde, Neid und Streben nach Status in der Ökonomie spielen (S. Gächter / C. Thöni), eine brillante ideen-

geschichtliche Studie, die aus augustinischer Perspektive die Rolle des Begehrens in der Politik beleuchtet (J. Bethke Elshtain) sowie eine aufschlussreiche Behandlung jener Leidenschaften, die das Internet auf den Weg gebracht haben und sich seither in ihm niederschlagen (R. Capurro).

Auf die einleitende Absteckung des Terrains und der Thematik durch die Hg. folgen in Teil I diverse Einzelstudien zum jeweiligen Feld, welche zumeist auf der Basis von R. Girards mimetischer Theorie argumentieren und von daher etwa das Paradigma des angeblich (zweck)rational handelnden „homo oeconomicus“ kritisieren (P. Steinmair-Pösel), die Sündenbockmechanismen des modernen Marktes aufdecken oder essentialistische Auffassungen des Neides, wie sie H. Schoeck entwickelt hat, zurückweisen (P. Dumouchel). Daran schließen sich Ausführungen an, die A. Smiths mit Blick auf die Rolle der Emotionalität ambivalente ökonomische und ethische Auffassungen analysieren (W. Guggenberger), gefolgt von Texten, welche die religiöse und theologische Relevanz der Leidenschaften aus dem Blickwinkel der Katholischen Soziallehre oder der Ordensregel des Heiligen Benedikt behandeln. M. Beaudin und J.-M. Gauthier problematisieren die sakrifizielle Soteriologie, deren christlich-theologische Wurzeln und politische wie ökonomische Folgen bis hin zum neoliberalen Kapitalismus sie aufzeigen, um jener dann eine den Kreislauf der Gewalt durchbrechende sakramentale Soteriologie entgegenzustellen.

Der Teil II umfasst im Anschluss an die Skizze einer augustinish geprägten politischen Theorie bemerkenswerte Ausführungen über die politisch-ökonomische Rolle der Panik (J.-P. Dupuy), einen Vergleich von Nietzsches und Girards Begriff des Ressentiments (S. Tomelleri), eine Girardsche Lektüre von Rousseaus Bemühen, die „passion“ in „compassion“ zu transformieren (B. Ward), eine von Girard inspirierte Untersuchung von F. S. Fitzgeralds Roman „Der grosse Gatsby“ sowie eine von der mimetischen Theorie geleitete Analyse des israelisch-palästinensischen Konflikts, in welchem sich die Beteiligten jeweils zu Opfern der Aggression der anderen Seite stilisieren (R. Schwager). Diesen Teil beschließt eine ebenso eigenwillige wie faszinierende Studie von G. Ward über den Leib der Kirche und deren „erotische“, nämlich fundamental auf die „enmattered soul“ (308) sowie das Berührtwerden und Berühren bezogene Politik.

Der den Medien gewidmete Teil III untersucht neben dem Internet, das zu einer „cybergnosis“ (331) verleite, wiederum mit den Mitteln der mimetischen Theorie ein Theaterstück A. Millers, Filme von Hitchcock, Cacoyanni und Pasolini, Werbung und Werbekampagnen, sodann virtuelle Welten als verführerische „alternative Universen“, denen das christliche Universum liturgischer Wirklichkeit kontrastiert wird (M. Jindra). Zugleich wird auf bemerkenswerte Parallelen zwischen der Kommunikationstheorie V. Flussers und Girards Denken aufmerksam gemacht (F. Helm) und von dessen Unterscheidung zwischen „Mythos“ und „Offenbarung“ her die postmoderne Medienreligion als mythisch kritisiert (T. Böhm).

Der Bd beginnt mit einer Studie R. Girards zu Shakespeares „Romeo und Julia“, in der er an Hand zahlreicher „passionierter“ Oxymora die mimetische Struktur menschlicher Leidenschaften einschliesslich der angeblich „reinen“ Liebe der beiden Protagonisten aufzeigt. Das Buch endet mit einer scharfen, geradezu manichäischen theologischen Kritik der modernen Massenmedien durch J. Niewiadomski, der den „leeren“ und unwirklichen Versprechungen des Cyberspace die wirkliche menschliche Kommunikation und Begegnung in konkreten Gemeinschaften, wie sie die Kirche darstellt, konfrontiert.

Die 24 Beiträge bieten einen hervorragenden Einblick in den aktuellen Diskurs über die Rolle und Relevanz der Leidenschaften in zentralen Bereichen menschlichen Lebens und gesellschaftlichen Zusammenlebens. Sie belegen an instruktiven Beispielen die immense Bedeutung, die Emotionen wie Begehren, Neid, Statusstreben bzw. Statusangst, Rivalität etc. auf ökonomischer, gesellschaftlicher, politischer, kultureller, medialer und auch religiöser Ebene haben. In verschiedenen Aufsätzen kommt überzeugend zum Ausdruck, dass die Tragweite der Leidenschaften in der klassischen Theorie der Ökonomie (etwa bei A. Smith) abgewertet bzw. ausgeblendet wird, während sie in klassischen Positionen der Philosophie und Theologie (besonders bei Augustinus und Thomas) sehr wohl reflektiert wird. Zugleich legt der Bd auf nachvollziehbare Weise dar, dass und wie mit dem Instrumentarium der mimetischen Theorie Girards der Realität und Aktualität der Leidenschaften in den Bereichen Wirtschaft, Politik, Medien und Religion Rechnung getragen werden kann. Welche bisweilen bedrohliche Kraft den Leidenschaften innewohnt, zeigt sich gerade auch am Phänomen unversöhnlicher bzw. terroristisch werdender Politik und Religion. Darum bedürfen die Leidenschaften mit ihrem einerseits destruktiven, andererseits Leben fördernden Potenzial der differenzierten Analyse, Kritik und Reflexion. Das Werk verbindet in gelungener Form empirische Analyse, ideen- bzw. theoriegeschichtliche Rekonstruktion, anthropologische Untersuchung und philosophisch-theologische Reflexion. Es leistet, weil es sowohl thematisch als auch inhaltlich enorm breit angelegt ist, eine äußerst hilfreiche Erschließung eines ganzen Spektrums von Passionen und bietet geradezu ein Panorama aktueller Diskussionen über den Status, die Relevanz und Reichweite der Leidenschaften.

Das Buch ist im Aufbau überzeugend, in der Gliederung anschaulich und mit Blick auf seine Beiträge (von Ausnahmen abgesehen) beeindruckend. Es enthält eine Fülle von Einsichten in die verheerende wie förderliche Rolle und Kraft der Emotionen im menschlichen und gesellschaftlichen Leben. Es weist insbesondere auf die religiösen und theologischen Ressourcen und Perspektiven zu einem menschenwürdigen Umgang mit den Leidenschaften hin und stellt Möglichkeiten zu ihrer humanen Kultivierung mitsamt ihrer gottbezogenen Gestaltung und ekklesialen Verleiblichung heraus. Dem Bd haftet eine gewisse Einseitigkeit an, die sich daraus ergibt, dass Girards Ansatz sozusagen zum Universalschlüssel zur Aufdeckung der Grundstrukturen und Grundorientierungen menschlicher und gesellschaftlicher Existenz gemacht wird. Gleichzeitig verleiht der in drei Viertel der Beiträge zum Zuge kommende quasi-kanonische Bezug auf die mimetische Theorie dem Werk eine beträchtliche Kohärenz. Unbestreitbar wird deutlich, dass und inwiefern dieser Ansatz in verschiedenen Wissenschaften mit Erfolg zur Analyse anthropologischer Strukturen, gesellschaftlicher Orientierungen und kultureller Hervorbringungen verwendet wird, wobei immer auch deren religiöse Dimension im Blick ist und sich von daher weiterführende theologische Perspektiven ergeben.

Luzern

Edmund Arens

Wohlmuth, Josef: Jerusalemer Tagebuch 2003/2004. Theologisch – spirituell – politisch. – Münster: Aschendorff 2006. 231 S. (Jerusalemer theologisches Forum, 8), kt € 34,80 ISBN: 3-402-07508-3

„Jerusalem / Gott baute aus Seinem Rückgrat: Palästina / aus einem einzigen Knochen: Jerusalem“ So beginnt das Gedicht „Jerusalem“ der großen Else Lasker-Schüler. Wenn es hier zu Beginn einer Besprechung zitiert wird, dann nicht nur deswegen, weil die Dichterin selbst im vorliegenden Buch erinnert wird, sondern um anzudeuten, dass dieses Buch, dem man an anderem Ort bereitwillig das Wort „schön“ zugestünde, sich von Anlage, Inhalt und Sprache als so außergewöhnlich erweist, dass es quer steht zur Gattung „Besprechung“.

Es handelt sich um Aufzeichnungen, die der Vf. als Dekan des 30. Theologischen Studienjahres in Jerusalem vom 1. September 2003 bis zum 16. April 2004 verfasste. Doch entbirgt das Buch mehr, als diese Beschreibung erraten lässt. Deutlich wird das in der Einführung: „Wie immer: Jerusalem ist ein außergewöhnlicher Ort. Über ihn kann man nicht schweigen, wenn man dort nicht nur kurz absteigt, sondern über Monate lebt. Allerdings drängt sich zugleich das Problem auf, dass Jerusalem zum Schweigen zwingt, sobald wir davon sprechen oder schreiben. Beinahe wäre ich versucht, mit Jacques Derrida die Frage zu stellen: ‚Wie nicht sprechen?‘ Ich versuche jedenfalls, eine literarische Form zu finden, die sprechen lässt, ohne nichts zu sagen, aber auch nicht mehr zu sagen, als zu glauben oder zu wissen ist. Insofern ist mein Tagebuch kein Bericht. Wird es sich in approximativen Annäherungen erschöpfen, bei Negationen stehen bleiben?“ So wie der Vf. sich auf einen außergewöhnlichen Ort einlässt, so der Leser auf eine außergewöhnliche Lektüre, die ihn durch viele Stationen führt, aber immer wieder zur Grabeskirche, zum Ort des Innewerdens des Mysteriums, zurückführt. Weitere Konstanten sind die Lyrik, gegenwärtig durch Elazar Benyoëtz, die Musik der Harfe und die Katzen, die bisweilen durch das Buch huschen. Der Untertitel des Buches beschreibt genau die drei Dimensionen des Tagebuches. Zur Theologie findet sich viel Kluges – die Bemerkungen zur Kanonischen Exegese, zu Paulus und, wie bei diesem Autor nicht anders zu erwarten, zum Judentum als Volk der Erwählung sind wertvoll und anregend. Über die politischen Äußerungen wird man streiten können. Doch das spirituelle Element berührt durchgehend. Das Stundengebet, der Psalter, die Gebete der Religionen werden so unmittelbar zum Wort gebracht, so unmittelbar als Gerüst und Rüstzeug des Tages dargelegt, dass man sich ihnen nicht entziehen kann und will. Man kann dieses Buch sehr wohl als eine Studie über die Kraft des Gebetes lesen. Es ist im besten Sinne des Wortes ein frommes Buch, weil es bezeugt, dass „fromm“ nicht ‚einfältig‘ bedeutet, sondern eine Haltung, die in stetiger theologischer Reflexion ein Ja zu sagen vermag. Wenn dieses Tagebuch zur Reiseliteratur zu zählen sein sollte, so ist es doch nicht die Reise an einen bekannten Ort, sondern eher die Reise zu den Fragen, die loszulassen einem, der sie gestellt hat, nicht gegeben ist. Josef Wohlmuths Jerusalemer Tagebuch hat alles, um ein großes Werk der spirituellen Literatur zu sein. Man wünscht ihm viele Leser, die das entdecken, wenn sie Jerusalem suchen. Oder um es nochmals mit Else Lasker-Schüler zu sagen:

„Ich suche allerorten eine Stadt, / Die einen Engel vor der Pforte hat.“

Berlin

Rainer Kampling

Exegese / Bibelwissenschaft

Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament (HGANT), hg. v. Angelika Berlejung / Christian Frevel. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006. XII, 468 S., geb. € 119,00 ISBN: 3-534-15138-0

Alles fließt, sagte Heraklit. In der Tat: Die Welt verändert sich, und mit ihr wandelt sich die Wissenschaft, wandeln sich die Fragen der Theologie und – in konsequenter Fortführung – die Anforderungen, die heute an ein theologisches Handwörterbuch gestellt werden. Bibeltheologische Nachschlagewerke sind keine Rarität. Wer ihrer Serie ein weiteres Exemplar hinzuzufügen plant, tut gut daran, sich des Bedarfs zu vergewissern und einen besonderen Beitrag unter Beweis zu stellen.

Die Notwendigkeit des umfangreichen Werks begründen die beiden Hg. – Angelika Berlejung, Prof.in für Alttestamentliche Theologie an der Evang.-Theol. Fak. der Univ. Leipzig, und Christian Frevel, Prof. für Altes Testament an der Kath.-Theol. Fak. der Ruhr-Univ. Bochum – mit der veränderten Landschaft der Exegese und dem immer stärkeren Bezug der Bibelwissenschaft zu ihren Nachbar-disziplinen: „Auf dem aktuellen Stand der Forschung“ soll „das von Altertumswissenschaften, Sozialgeschichte, Philologie, Religionsgeschichte, Ikonographie und Exegese in den letzten Jahrzehnten Erarbeitete einbezogen und verständlich dargestellt“ (VII) werden. Alles fließt. Die Originalität des Werks wurzelt in seiner innovativen Konzeption: Anlage und Gestalt des Handbuchs versuchen, „hauptsächlich in der Seelsorge Tätigen, Religionslehrerinnen und -lehrern, Studierenden der Theologie sowie allen theologisch Interessierten und auch Fachkolleginnen wie -kollegen [...] den neuesten Stand der Exegese in ansprechender und verständlicher sprachlicher Form zu erschließen“ (VII). Um eine methodisch praktikable, pädagogisch sinnvolle und theologisch verantwortete Aufbereitung der einzelnen Inhalte zu erzielen, untergliedern die Vf. ihr Werk in zwei Teile: Anhand zentraler Begriffe und Themen bietet der erste Teil (1–72) in Form von zwölf „Dachartikeln“ „ein kurz gefasstes Lehrbuch der Biblischen Theologie“ (VIII). Den einzelnen Artikeln ist „ein geschlossenes Set [...] Begriffsartikel zugeordnet“ (VIII), die im ausführlichen zweiten Teil (73–438) lexikalisch strukturiert behandelt werden und in ihrer Summe „ein biblisches Fachwörterbuch“ (VIII) entstehen lassen. Eine Lemmaliste am Beginn (XI–XII) bietet zwar – als eine Art Inhaltsverzeichnis – einen ersten Ausblick auf die behandelten Themen und Stichworte, verzichtet allerdings aus unerfindlichem Grund auf die Angabe von Seitenzahlen und lässt selbige doch schmerzlich vermissen. Der praktischen Verwendung, der inhaltlichen Klärung und der gezielten wissenschaftlichen Recherche durchwegs dienlich sind dagegen das Glossar (439–444), das Autorenen- (445) und sinnvoll gegliederte Abkürzungsverzeichnis (446–451) sowie das Namens- (452–454) und Sachregister (455–468).

Bereits die thematische Auswahl der Dachartikel spiegelt das besondere Gepräge des Handbuchs wider. Inhalts- und verbindungsreich werden alle wesentlichen Themenfelder biblischer Theologie behandelt. Wer die Artikel in ihrer Länge und Zusammengehörigkeit durchmisst, sieht sich in der Tat in die aktuellen Fragestellungen der Bibelwissenschaft eingeführt und über den derzeitigen Forschungsstand informiert. Neben der Anthropologie (1–7), Eschatologie (7–12), Soteriologie (48–53) und Ethik (12–17) tragen die Artikel zu den Gottesvorstellungen (25–31), zum Kult (31–35), zur Kultur und Mentalität (35–42), zum Sozialstatus, zur Gesellschaft und Institution (53–60), zur Weisheit und zum Gesetz (60–65) sowie zum Weltbild und zur Kosmologie (65–72) besonders kultur- wie mentalitätsgeschichtlichen Einsichten Rechnung. Eine hermeneutische Reflexion strengen die Abhandlungen zur Geschichte und Geschichtsdarstellung (17–25) mit der Verdeutlichung einzelner Gattungen antiker Historiographie (23) und die synthetischen Ausführungen zur Schrift und zum Schriftverständnis (42–48) mit Blick auf die Einheit, Auslegung und „theologische Dignität der Schrift“ (42) an.

Die Begriffsartikel des zweiten Teils zielen neben der Untersuchung der einzelnen Lexeme und deren Verwendung v.a. auf die Darstellung der theologischen Entwicklungsstadien ab und berücksichtigen konsequent eine „gesamtbiblische übergreifende Konzeption“ (VIII). Altes und Neues Testament werden zwar im Falle der knapp 200 behandelten Vokabeln und Wortfelder meist gesondert voneinander behandelt, bleiben jedoch durch Vorbemerkungen und Querverweise stets aufeinander bezogen (vgl. besonders den verdeutlichten Bezug zwischen AT und NT im Kontext der Eschatologie: 10–12). Die Zusammenstellung der einzelnen Begriffe ist umfassend, grundlegend wie originell

gleichermaßen. Besonders hervorzuheben sind – allein schon von der Tatsache ihrer Aufnahme in den Katalog der behandelten Themen wie von der Erarbeitung ihrer gesamtbiblischen Bedeutung her – folgende Wörter und Themenkreise: Alter/Jugend (81–83), Gemeinschaft/Individuum (207–210), Gestirne (217–219), Gewalt (220), Hermeneutik (245–246), Intertextualität (256–258), Körper (280–284), Macht / Ohnmacht / Vollmacht (311–313), Meer / Flut / Urflut (314–315), Sexualität (367–370) und Staat (374–377).

Kritisch fällt am Werk zunächst ein formaler Gesichtspunkt auf: Obgleich der Drucksatz zweispaltig gestaltet ist, erfolgt die Zählung nach Seiten. Im Hinblick auf die Zitiermöglichkeit und die Auffindbarkeit der einzelnen Zitate wäre eine Spaltennummerierung angebracht. Sodann befremdet die schon andernorts bemerkte¹ Auswahl der zahlreichen Bilder und Graphiken, die zum einen beinahe ausschließlich den – freilich fundierten – Büchern Othmar Keels entnommen sind² und zum anderen hauptsächlich den alttestamentlichen und religionsgeschichtlichen Hintergrund ausleuchten. Hier bleiben eine dem innovativen Gepräge des Werks angepasste Einarbeitung nicht nur schon vorhandener Illustrationen sowie ein stärkerer Bezug auf den Kontext des Neuen Testaments wünschenswert. Es versteht sich von selbst, dass angesichts der Vielzahl der Beiträge wie auch angesichts der fünfzehn unterschiedlichen Autoren Stil und Qualität der einzelnen Artikel differieren. Grundsätzlich wurde von der Konzeption des Werks her – auch im Vergleich zu anderen Kompendien bibeltheologischer Grundbegriffe³ – auf eine kompakte Darstellung geachtet, die sich besonders im zweiten Teil deutlich zeigt. Dem anvisierten Leserkreis dürfte dies sicherlich entgegenkommen. Komprimiert und schnell verhelfen die einzelnen Artikel zu einem Überblick, der jedoch der Gefahr einer zu generellen und teils etwas fahrig wirkenden Darstellung unterliegt. So harrt etwa die Bemerkung, dass „die Wunder-Erzählungen des NT [...] von der Forschung fast durchweg als fiktiv eingestuft“ (429) werden, gerade angesichts der Komplexität des Forschungsfeldes einer weiteren Klärung und differenzierteren Fassung. Ebenso bleibt die Thematik Essen / Trinken (170–171) auf einer anthropologischen und phänomenologischen Ebene stehen. Neben dem Hinweis auf die „Mahlgemeinschaften Jesu mit Zöllnern und Sündern“ (171) und einer kurzen Bezugnahme auf Jesus als Brot des Lebens im Johannes-Evangelium fehlt der Verweis auf das Abschiedsmahl Jesu und damit ein entscheidend neutestamentlicher und theologischer Inhalt der Begriffe.

Kurzum: das Handbuch setzt Schwerpunkte und stattet den Leser mit einem komprimierten Einblick in die einzelnen Themen aus. Das Anliegen hat seine Berechtigung und macht doch gleichzeitig die Konsultation zusätzlicher Literatur unumgänglich – zumal in einem dezidiert wissenschaftlichen Kontext. In dieser Hinsicht erscheinen die Literaturangaben am Ende der jeweiligen Artikel durchwegs gewinnbringend, vielseitig, aktuell und zur weiteren Beschäftigung anregend. Anerkennung verdient das hermeneutische Interesse, das sich v.a. in den ausführlich gestalteten Dachartikeln zeigt (vgl. beispielhaft die Ausführungen zur Ethik: 17). Die Sprache und die Darstellung sind durchwegs verständlich und erfreulich eingängig. Den Anspruch des Handbuchs gewährleisten die Bandbreite der behandelten Themen und die enorme Fülle der gespeicherten Inhalte. Ein eigenes Profil ergibt sich gerade durch die dezidiert nachbarwissenschaftliche Ausrichtung und durch die aktualisierte Wiedergabe der Forschungsgeschichte. Alles fließt. Das respektable Werk bündelt die Fließrichtungen, bleibt wohlwollend konzentriert auf die Flussmündungen, benennt Nebenflüsse und Hauptadern der exegetischen Wissenschaft und trägt so dem Wandel der Zeiten Rechnung.

München

Hans-Georg Gradl

Fiedler, Peter: Studien zur biblischen Grundlegung des christlich-jüdischen Verhältnisses. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2005. 291 S. (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände NT, 35), kt € 48,00 ISBN: 3-460-06351-3

Drei Schwerpunkte haben sich für den Freiburger Neutestamentler Peter Fiedler in seinem langjährigen Bemühen, die Vorgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils zum Verhältnis der Kirche zum jüdischen Volk und Judentum in seiner bibeltheologischen Arbeit hermeneutisch im Blick zu behalten, eingestellt: Jesus, Paulus und Matthäus. Die im vorliegenden Bd gesammelten Aufsätze entstam-

men einem Zeitraum von mehr als zwanzig Jahren und sind von einer bemerkenswerten Konsistenz in den Argumenten und Thesen.

Auf Kontinuität und weniger auf Antithese lautet F.s exegetische Grundeinschätzung des vom Neuen Testament grundgelegten Verhältnisses der Kirche zum Judentum und der Kirche: Die Reichs-Gottes-Botschaft Jesu ist grundsätzlich auf dem Boden der Tora verankert. Paulus hat nach der Selbstkorrektur seiner äußerst polemischen Aussagen im Galaterbrief mit dem Römerbrief (besonders 9,4f. und 11,29) die ausschließlich negative Beurteilung der Tora widerrufen und die Antithese „Werke des Gesetzes“ versus „Christusglaube“ als theologisch unhaltbar anerkannt. Die Angriffe auf Pharisäer und Schriftgelehrte haben bei Matthäus ihren entscheidenden Bezug im Christusglauben bzw. in der Ablehnung Jesu als Messias durch Pharisäer und Schriftgelehrte, ohne dass dabei die jüdische Identität des Matthäus aufgegeben ist; für diese stehen besonders Mt 5,17–20 und Mt 23,23a.

Dem Themenfeld „Jesus“ sind besonders die Beiträge „Probleme der Abendmahlsforschung“ (1982; 22–69), „Sünde und Sündenvergebung in der Jesustradition“ (1996; 70–87), „Die Tora bei Jesus und in der Jesusüberlieferung“ (1986; 103–119) und „... gekreuzigt durch Pontius Pilatus' Erwägungen zum Problem der Verantwortung für den Tod Jesu“ (2000; 232–255) zuzuordnen. F. exegetisiert Paulus besonders in seinen Arbeiten „Israel und unsere Hoffnung“ (1986; 88–102), „Das Israel Gottes' im Neuen Testament – die Kirche oder das jüdische Volk?“ (1990; 120–144) und „Antijudaismus als Argumentationsfigur“ (1999; 145–176). Aussagen und Texte des Matthäus-Evangeliums werden vorrangig in den Studien „Der Gottesknecht: Israel (Jes 42,1–4) und Jesus (Mt 12,18–21)“ (1997; 193–208), „Das Matthäusevangelium und ‚die Pharisäer‘“ (1994; 209–231) und „Kultkritik im Neuen Testament?“ (2002; 256–291) behandelt. Die weiteren Beiträge „Zum theologischen Gebrauch von ‚Bund‘ (bʿrit) in der Hebräischen Bibel“ (1981; 1–21), „Geh ins Land Israel!“ (Mt 2,20)“ (1995; 177–192) und „Kultkritik im Neuen Testament?“ (2002; 256–291) beziehen die genannten Themenfelder ein und schreiten dabei den Radius auf andere biblische Themen und Texte aus.

Dem fundamentaltheologisch orientierten Ökumeniker scheint der Beitrag zum Israel Gottes im Neuen Testament (120–144) besonders aussagekräftig für die Exegese und Hermeneutik F.s. Die Frage, ob die Kirche oder das jüdische Volk „das Israel Gottes“ ist, stellt sich F. mit folgender Spannung: Einerseits betont die nachkonziliare Kirchenlehre in päpstlichen und bischöflichen Erklärungen besonders unter Heranziehung von Röm 9,4f und 11,1f.11ff die Gültigkeit des von Gott mit dem jüdischen Volk geschlossenen Bundes und verzichtet auf „Bestreitungen des jüdischen Selbstverständnisses“ (120f). Andererseits enthält die neutestamentliche Erzähltradition „eindeutig negative Aussagen über die Heilsaussichten des jüdischen Volkes“ (z.B. Lk 14,24; Apg 13,46; 28,25–28; Mt 21,33–46; Mk 12,1–12) (121ff). Lässt sich z.B. das im Witzergleichnis begegnende Verdikt über Israel (Mk 12,9) „von Röm 11,18b.29 (oder auch vom irdischen Jesus) aus infrage [...] stellen“ (123)? Mit dem einfachen Appell an Paulus ist dieses Vorgehen nicht zu rechtfertigen, denn: „Der selbe Paulus, der Röm 9,4f und 11,1ff geschrieben hat, äußert sich bekanntlich an mehreren Stellen so über sein nicht an Jesus Christus glaubendes jüdisches Volk, dass die Heidenkirche daraus immer wieder das Recht ableitete, sich als das neue, das wahre Israel zu sehen“ (124). F. zeichnet an Stellen wie 1 Thess 2,14–16; 2 Kor 3,6ff und Gal 4,21–31 den paulinischen Bruch mit dem jüdischen Selbstverständnis nach; dieser läuft sachlich darauf hinaus, dass „das Israel Gottes“ von Gal 6,16 „nicht für seine Stammesgenossen stehen [kann], die an Beschneidung und Tora festhalten“ – auch nicht für jene Judenchristen, welche die Heidenmission des Paulus als Verrat am Judentum betrachteten, sondern allein für die wenigen Judenchristen, die seine Position teilten, und die Heidenchristen (127). Solche Aussagen bilden „ein schweres Hindernis“ für eine heutige Ekklesiologie, welche das theologische Existenzrecht des Judentums des Zweiten Tempels und der Gegenwart nicht länger bestreiten möchte. Wenn nun „der kanonische Autor Paulus – offenbar, weil er widersprüchliche Antworten bietet – sowohl für als auch gegen die neue Haltung der Kirche[n] gegenüber Juden und Judentum beansprucht wird“, bedarf es zur Behebung des Dilemmas der ausdrücklichen hermeneutischen Besinnung. Hier trifft F. den Grundentscheid: „Grundanliegen der exegetischen Arbeit ist es, Paulus als Menschen einer bestimmten Zeit und kirchengeschichtlichen Situation ernst zu nehmen. Das schließt aus, dass wir uns so auf ihn berufen, als spräche er direkt zu uns heute. Vielmehr ist sorgfältig zu prüfen, was die apostolische Verkündigung des Paulus an seine Gemeinden damals für das Verhältnis Israel – Heidenchristen beinhaltet. Erst dann können Folgerungen gezogen oder ausgeschlossen werden, die das heutige Verhältnis des Heidenchristentums bzw. der Heidenkirche(n) zu den Juden und zum Judentum betreffen“ (128). Zwei Annahmen sind F. bei seiner Analyse der paulinischen Schriften wichtig: Paulus bietet keine Systematik (und auch keine Rechtfertigungslehre, wohl eine Rechtfertigungsbotschaft). Und: es gibt bei ihm eine Entwicklung bezüglich seines Verständnisses der Tora und des Heilsstatus „seiner nicht an Jesus als Messias glaubenden Stammesgenossen“ (129). Paulus war seit dem Antiochenischen Zwischenfall (Gal 2) wegen seiner Angriffe gegen das jüdische Selbstverständnis Anfeindungen sowohl durch Juden als auch durch Judenchristen ausgesetzt. Wenn Paulus mit seiner Kollekte für die Jerusalemer Gemeinde (Röm 15,25ff) die „Annahme durch die judenchristliche Muttergemeinde“ nicht gefährden wollte, dann musste er „eine deutliche Korrektur an seinen bisherigen Auffassungen vornehmen“ (131). Diese findet sich in Röm 9–11, spannungsreich, ja widersprüchlich genug. F. bleibt in seiner Exegese nicht bei einer bloßen „Nacherzählung der widersprüchlichen Gedankenführung des Paulus in Röm 9–11“ stehen. Vielmehr hält er die Frage für unabweisbar, ob man nicht, „wenn man mit Paulus die ‚heilmittlerische Funk-

¹ Vgl. die Rezension von B. Schwank, in: EuA 82 (2006) 470–471.

² Vgl. dazu etwa 20, 25, 26, 27, 56, 79, 83, 110, 115, 128, 138, 177, 180, 217, 218, 267, 282, 303, 319, 320, 331, 337, 347, 363, 379, 386, 388, 397, 400.

³ Vgl. etwa für das Neue Testament: Coenen, L. – Haacker, K. (Hrsg.), Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, Wuppertal 1996.

tion Israels für die Welt“ als bleibend gültig erachtet, an entgegenstehenden Aussagen desselben Paulus Sachkritik üben“ muss (142). F. bejaht die Frage. Aber er bejaht sie nicht dahingehend, dass er ein Paulus oder dem Neuen Testament gegenüber externes Kriterium zur Norm erhebt, sondern Sachkritik in einer NT-immanenten Lektüre treibt. Hier wird die alte hermeneutische Weisung, die Schrift durch die Schrift auszulegen, pointiert zur Kritik der Schrift durch die Schrift. Mit Franz Mussner, Michael Theobald, Peter von der Osten-Sacken u. a. sieht er besonders in Röm 9,4f; 11 und 15,6–13 die Erwählung Israels durch die Verweigerung des Glaubens an Jesus als Messias nicht aufgehoben. Diese Erwählung ist für F. von bleibender Qualität; das Nebeneinander von Israel und Kirche ist von theologischer Bedeutung. Die Themenfrage des Einzelbeitrags wird dahingehend beantwortet, dass „das (heiden-)kirchliche Selbstverständnis als ‚Volk Gottes‘ und ‚sacramentum mundi‘ mit Röm 9,4f und 11,28b.29 mit der vorgängigen Berufung des jüdischen Volkes in Verbindung zu bringen“ ist (144).

F. will die vom Zweiten Vatikanischen Konzil angestoßene Erneuerung des Verhältnisses zum Judentum von den neutestamentlichen Wurzeln aus stützen. Er weiß sehr wohl, dass er bei der einen oder anderen Frage eine eher singuläre Position in der exegetischen Diskussion vertritt. Er tut dies aber stets in argumentativer Auseinandersetzung mit der je anderen Meinung. Und darin erscheint er dem Nichtexegeten meist plausibel und überzeugend, in jedem Fall aber diskussionswürdig – etwa bei seiner Erwägung, bei Jesus statt von einem Verständnis seines Sterbens als heilsnotwendig von einer Todesbereitschaft auszugehen (42ff) oder seiner These, dass Jesu Soteriologie sich innerhalb des biblisch-jüdischen Rahmens bewegt (73ff) und es „keine sündenvergebende Tätigkeit Jesu“ gab (82ff), oder bei seiner Feststellung, dass der Glaube „der Heilsweg für Juden wie für alle Nichtjuden, die sich dem biblischen Gott zuwenden,“ ist; das jüdische Volk verwirkliche diesen Glauben „in der Ausrichtung des Lebens durch [die] und an der Tora“ und der Christ „in der Ausrichtung des Lebens eben am ‚Gesetz Christi‘ (Gal 6,2)“ (175). Manchmal verblüfft F., etwa mit seiner Gewissheit, dass Paulus die Jakobusklauseln missachtet habe (157ff), oder wenn er aus Röm 9,4f nicht wenige Bezüge zur Land-Thematik herausliest (179ff) oder wenn er meint, Jesus hatte beim Pessachfest in Jerusalem „wohl die Absicht, nach dem Fest nach Galiläa zurück zu gehen“, und rät, die herkömmliche Anschauung aufzugeben, „Jesus habe bei seiner Jerusalem-Reise die feste Absicht gehabt, in der Stadt den stellvertretenden Sühne-Tod zu sterben“ (253).

Der Sammelband hätte eine aufmerksame Korrekturlesung verdient, sind doch ärgerliche Halbzeilenverdoppelungen (so z. B. bei den Seiten 146f, 191f oder 209f) oder eine Unzahl von überflüssigen Trennungsstrichen im Zeilenlauf stehen geblieben. Bei manchen Positionen erhofft man sich vom Autor weiteren Aufschluss. Was besagt z. B. seine Position, „dass [...] unser Christusglaube (der gewiss nicht mehr der jüdische Glaube Jesu ist) die Geltung der Zusage des Landes an das jüdische Volk durch seinen Gott einschließt“, wenn damit ein Mehr als eine wohlwollende Kenntnisnahme der religiösen Beziehung der Juden zu ihrem Land gemeint ist (192)? Zum Weiterdenken regt auch seine Forderung einer Hinordnung des Gottesdienstes der Kirche auf den jüdischen Gottesdienst an, wenn dieser „Gottesdienst des Gottes Israels sein und bleiben will“ (291). Dahinter mag die Forderung einer klaren Theozentrik des gemeindlichen Gottesdienstes stehen, aber auch eines intensiveren Rückgriffs gottesdienstlicher Leseordnung auf die Bibel Israels. Und in der Tat ist eine stärkere Berücksichtigung der bleibenden Verbundenheit der Kirche zum jüdischen Volk und Judentum in Gebet und Fürbitte und erst recht im Liedgut ein Desiderat des Gottesdienstes der Kirche. Wird solchem Desiderat entsprochen, dann wäre nicht nur ein Weg aus einer „schuldhaften Verstrickung in fast zweitausendjährige Judenfeindschaft“ (V) beschritten, sondern eine exegetisch gestützte Lehre des Respekts, der F.s Studien erklärtermaßen dienen wollen, geistlich verankert.

Aachen

Hans Hermann Henrix

Schnabel, Eckhard J.: Der erste Brief des Paulus an die Korinther. – Wuppertal: R. Brockhaus 2006. 1134 S. (Historisch Theologische Auslegung – Neues Testament), geb. € 49,90 ISBN: 3-417-29724-9

Ausgehend von der Feststellung, dass kein anderer neutestamentlicher Text „die konkrete Wirklichkeit einer christlichen Ortsgemeinde so deutlich [zeigt] wie die Briefe des Paulus an die Christen in Korinth, und kaum ein anderer Text des Neuen Testaments die Verbindung zwischen apostolischer Lehre und den lokalen gesellschaftlichen Gegebenheiten so deutlich [demonstriert] wie der Erste Korintherbrief“, widmet sich Schnabel in der Einleitung (13–54) in mehreren Schritten einer Charakterisierung der Stadt Korinth, der Situation der christlichen Gemeinde und der Skizzierung der Reaktion des Paulus. Sch. unterstreicht den Charakter der Stadt als „römische Kolonie“ (seit 27 v. Chr. „Verwaltungszentrum der senatorischen Provinz Achaia“) und den durch den Handel bedingten wirtschaftlichen Wohlstand (vgl. 15–17). Somit sei für die Interpretation der Korin-

therkorrespondenz des Paulus stärker als bisher zu beachten, dass „römische Traditionen wichtiger [sind] als griechische“ (16; vgl. u. a. 600; „Die Stadt war römische Kolonie und ist deshalb als römische, nicht als griechische Stadt zu behandeln“). Korinth bilde für Paulus aufgrund der bevorzugten Lage (zwei Häfen), ihrer Bedeutung und ihres Charakters „ein strategisches Zentrum für die Evangelisierung Griechenlands“ (26).

Der durch zwei Informationsquellen – schriftliche Anfragen der Korinther und Berichte der Leute der Chloë – veranlasste Brief ist inhaltlich von den in den korinthischen (Haus-)Gemeinden aktuellen Themen bestimmt. Diese werden von Sch. doppelt abgeleitet: aus den Christen von ihrer nichtchristlichen Vergangenheit her prägenden Lebensformen und von Konflikten, die sich durch die Annahme des christlichen Glaubens ergeben haben. So unterscheidet der Vf. aus verschiedenen Einzelthemen zu „Clustern“ zusammengefügt, sechs „Konfliktsituationen“: „Spaltungen in der Gemeinde“ (1,10–4,21), „Prozessieren von Gemeindegliedern“ (6,1–11), „Missstände beim Herrenmahl“ (11,17–34), „Gaben des Geistes“ (12–14); und sieben „Kompromissituationen“, das sind Bereiche, „in denen die korinthischen Christen Kompromisse mit den Werten und Traditionen der römischen Gesellschaft und Kultur geschlossen hatten“: die „wilde Ehe eines Gemeindeglieds“ (5,1–13), „Ehe und Verlobung“ (7,1–40), „Götzenopferfleisch und Götzentempel“ (8,1–11,1), „Kopfbedeckungen im Gottesdienst“ (11,2–16), „der Alltag und die Auferstehung“ (15,1–58) (3f; vgl. 32f; 47). Paulus aber habe diese „konkrete[n] Schwierigkeiten“ aus gesellschaftlichen Bedingungen und religiösen und ethischen Traditionen nicht nur mit praktischen Ratschlägen abgetan, sondern unter den „Horizont des Evangeliums von Jesus Christus“, d. h. „unter den Horizont des Kreuzes“, gestellt. Das führt Sch. zur These, dass in 1 Kor wie im Röm „das Kreuz Jesu Christi und die Gnade Gottes und die Bedeutung beider für den Gläubigen“ zentrale Themen sind; „der Unterschied ist die Anwendung dieser Themen auf verschiedene konkrete Lebensbereiche der Gemeinde und des einzelnen Gläubigen“ (35).

In der umstrittenen Frage der literarischen Integrität von 1 Kor entscheidet sich Sch. nach Vorstellung der verschiedenen Teilungshypothesen gut begründet für die Einheitlichkeit. Eine Aufteilung in mehrere, ursprünglich selbständige Briefe sei „unnötig“ (39–42).

Dem Miteinander von geschichtlich-konkreten Weisungen und grundsätzlich-theologischer Normierung in 1 Kor trägt der Vf. in der Struktur der exegetischen Analyse Rechnung. Auf eine eigenständige Übersetzung (I) folgen (II) Bemerkungen zu Kontext, Aufbau, literarischer Form bzw. Gattung, zum theologischen und historischen Hintergrund, sowie textkritische Anmerkungen; nach der Einzelversexegese (III) schließt (IV) eine Zusammenfassung mit der Bestimmung des Ziels des jeweiligen Abschnitts, z. T. seiner Wirkungsgeschichte, sowie seiner Bedeutung für die Gegenwart, die Textanalyse ab.

Zwischen dem einleitenden Abschnitt zur Auslegung von „Gruß und Danksagung“ 1,1–9 (55–79) und dem „Briefschluss“ 16,1–24 (996–1036) folgt der Vf. der vorgestellten Charakterisierung der Abschnitte mit der wechselnden Bezeichnung „Konflikt“ bzw. „Kompromiss“. Der Kommentarteil (55–1036) wird ergänzt durch vier Abbildungen zu Korinth, Verzeichnissen zur Literatur (1041–1093), zu Autoren (1094–1114) und griechischen Wörtern (1115–1116) sowie einem Stichwortverzeichnis (1116–1134).

Die Überschriften zu den Einzelabschnitten machen bereits deutlich, wie Sch. den 1 Kor versteht. Es ist gleichsam eine auf Lösung zielende Situationsbeschreibung der christlichen Gemeinde. Damit ist der Grundcharakter der Kommentierung vorgezeichnet.

Paradigmatisch seien einige Abschnitte angesprochen, die nach Sch. für das Leben der Gemeinde und für das Evangelium des Paulus zentral sind: die mit der Kreuzesbotschaft verknüpfte Kritik an „Spaltungen in der Gemeinde“ in Kap. 1–4; die Diskussion um „Ehe und Verlobung“ in Kap. 7; die Fragen zu „Götzenopfer und Götzenopferfleisch“ in Kap. 8–10; die Anweisungen zum Verhalten von Männern und Frauen im Gottesdienst in 11,2–16; schließlich Kap. 15 als „Höhepunkt des Briefes“ mit der Beschreibung der Auferstehung als „Triumph Jesu Christi über alle feindlichen Mächte und als endgültige Umwandlung unserer vergänglichen menschlichen Natur in eine Natur, die Gottes Herrlichkeit in einer vollkommenen Weise widerspiegelt“ (47f).

Sch.s Grundverständnis der Lebensbedingungen der christlichen Gemeinde in Korinth prägt gleich die Bestimmung des den Kap. 1–4 zugrunde liegenden Konflikts (79–270). Für die von Paulus kritisierten Auseinandersetzungen sieht Sch. „nicht primär theologische, sondern in erster Linie sozioökonomische und philosophisch-rhetorische Ursachen“ (81). Das sind einerseits Auswirkungen der gesellschaftlichen Strukturen, die durch die römische Institution des *patronus* und der von ihm politisch und wirtschaftlich abhängigen *clientes* bedingt sind; andererseits stehen im Hintergrund „Statusfragen“, die in der Entscheidung v. a. gebildeter Christen für „rhetorische Eloquenz“ und dem davon abgeleiteten „herausragenden Status eines bestimmten Lehrers“ begründet waren (vgl. 90–92; 95; 106–108; auch [zu 3,1–17] 185f; 188f; 208; 216f; u. ö.). Den an „Statusfragen und Loyalitätsbegründungen gegenüber prominenten Lehrern“ orientierten Christen (122; vgl. 135f) stelle Paulus die Botschaft vom Kreuz als dem „Ort der sühnenden Gegenwart Gottes“ gegenüber (vgl. 114f), „eine Verkündigung, die weder durch rhetorische Eloquenz noch durch argumentative Stringenz einleuchtend und überzeugend gemacht werden kann“ (158). Mit guten Gründen wird die „Parole“ ἐγὼ δὲ Χριστοῦ in 1,12 nicht als Beleg für eine „Christus-Partei in der korinthischen Gemeinde“ ausgewertet, sondern (mit Verweis auf 3,21–23) als „Korrektiv“, um die Absurdität des Streites um Personen aufzuzeigen (vgl. 80; 95f). – In der Auslegung dieses für

das paulinische Evangelium zentralen Textes vermag der Vf. ein lebendiges, bisweilen vielleicht zu detailreich rekonstruiertes Bild von einer Gemeinde zu zeichnen, die unter den Bedingungen ihrer traditionellen Sozialstrukturen und Wertmaßstäbe das Evangelium zu leben versucht. Sie muss sich aber von Paulus belehren lassen, dass Gottes Offenbarung in Jesus, dem Gekreuzigten, „die in der römischen Gesellschaft gültigen Maßstäbe zur Beurteilung von Verkündigern außer Kraft [setzt]“ (270).

Die Orientierung vieler, v.a. wohlhabender Christen an den „Werte[n] der römischen Gesellschaft und Kultur“ sieht Sch. durch die in 6,1–11 geschilderten Prozesse von Gemeindegliedern vor heidnischen Gerichten, die sich in der Regel nur die „gesellschaftlich Höherstehenden“ leisten konnten, bestätigt (vgl. 301–326). Ähnliches gilt für die in 11,17–34 angesprochenen, die Mahlgemeinschaft belastenden Spannungen, die im „rücksichtslosen Verhalten von wohlhabenden Gemeindegliedern“ gegenüber „bedürftige[n] Mitchristen“ beim Herrenmahl ihren Grund hatten (vgl. 625–675). Für Paulus liege der Akzent in 11,17–34 nicht auf der Feier des Abendmahls im engeren Sinn und damit verknüpften Fragen, etwa zu den Einsetzungsworten, sondern auf der Forderung nach einer „Korrektur gemeinschaftsschädigender Missstände in der korinthischen Gemeinde, die auch bei der Feier des Herrenmahls soziale Ursachen haben“ (673f).

1Kor 7 („Ehe und Verlobung“), eine Antwort des Paulus auf schriftliche Anfragen, rechnet Sch., wie auch den Abschnitt 5,1–13 (270–301), zu den Texten, „in denen es um Kompromisse geht, die Christen mit Werten der römischen Gesellschaft eingehen [können]“ (350f; vgl. 348–426). V.7,1b sei „Zitat eines korinthischen Mottos“, welches Paulus in den folgenden Versen kommentiert. Zur Erklärung dieser Position korinthischer Christen hält Sch. aus der Fülle der in der Forschung vorgeschlagenen, kontroversen Auslegungen (der Vf. zählt 12 auf) Beeinflussung durch kynische und stoische Philosophie, aber auch durch jüdische Askese bzw. durch eine Hungersnot ausgelöste eschatologische Spekulationen für „plausibel“ (354–357; vgl. auch 363; 423). Paulus konzentrierte sich in Kap. 7 auf zwei Themen: sexuelle Enthaltsamkeit von Eheleuten und Vorteil der Ehelosigkeit. – Da die Position einiger Christen (V.1b) und die Kommentierung des Paulus durch aktuelle Verhältnisse bedingt sind, insbesondere eine „intensive Naherwartung“ oder die in V.26 angesprochene „gegenwärtige Notlage“, hält Sch. (mit H. Merkley) eine allgemein gültige Übertragung der Position des Paulus, nämlich die vom Apostel favorisierte Ehelosigkeit, für problematisch (423–426; vgl. 350; 354; keine „systematische und umfassende Lehre über die christliche Ehe“).

Im Hintergrund der Kap. 8–10 steht nach Sch. mit dem Thema „Götzenopferfleisch und Götzentempel“ ein weiterer Bereich, in welchem Christen „Kompromisse mit den säkularen Werten und Verhaltensweisen der Umwelt“ eingegangen sind (426; 426–587). Die kompromissbereite Haltung der „Starken“ bzw. „Progressiven“ könnte begründet sein im Anspruch der „Erkenntnis“ (8,1) (vgl. 439f) bzw. in der Devise „alles ist erlaubt“ (10,23) (vgl. 565); oder dahinter steht das von Paulus nachdrücklich anerkannte theologische Argument, dass es „keine Götzen in der Welt“ gibt (8,4–6; der Abschnitt zählt nach Sch. zu den „theologisch wichtigsten Texten in den Paulusbriefen“, behandelt er doch die zentralen Fragen „nach der Existenz der vielen heidnischen Götter“, der „Existenz des einen wahren Gottes“ und der „Beziehung zwischen dem einen wahren Gott und Jesus Christus, dem auferstandenen Herrn“ [434; vgl. 431; 584]). Paulus betont nach Sch. in diesen Kapiteln die Unvereinbarkeit des christlichen Glaubens mit dem Besuch von Götzentempeln und der Teilnahme an dort veranstalteten Festmählern; die seien als „Götzendienst“ (10,7,14) und „Sünde“ (vgl. 8,7–13) zu verurteilen (vgl. 431f; 580–583). – Während üblicherweise, m. E. vom Text her gestützt, das innergemeindliche Problem des Verhältnisses von „Starken“ und „Schwachen“ im Mittelpunkt gesehen wird, meint Sch., Paulus sehe die Gefährdung der korinthischen Christen in der Teilnahme an Götzenmahlzeiten und den bei diesen Gelegenheiten angebotenen „sexuellen Vergnügungen“ (vgl. 580f). Es ist aber doch auffallend, dass diese Thematik in den Kap. 8–10 nicht angesprochen wird. Auch die Warnung vor dem πορνεία in 10,8 ist wohl nicht von den Kap. 5 und 6 her zu interpretieren; die V.7 voranstehende Warnung vor Götzendienst (Zitat aus Ex 32,6) legt es vielmehr nahe, „Unzucht“ hier als „Metapher für Götzendienst“ (H. Merkley, 1 Kor II 249) zu deuten.

Die Anweisungen zum Verhalten von Männern und Frauen im Gottesdienst 11,2–16 (587–625) sind nach Sch. wiederum aus zeitgenössischen römischen Konventionen zu erklären. Die Kopfbedeckung, d. i. die über den Kopf gezogene Toga oder das *pallium*, galt bei Männern als Zeichen eines besonderen, elitären Anspruchs; beim Gebet und bei prophetischer Rede in der Gemeinde würde damit, so die Kritik des Paulus, an Stelle der Ehre Jesu Christi die herausgehobene gesellschaftliche Stellung des Verkünders betont. Umgekehrt galt die Kopfbedeckung der Frau, die über den Kopf gezogenen Stola oder *palla*, in der römischen Welt als „Symbol für Sittsamkeit und Keuschheit“; die christliche Frau, die ohne diese übliche Kopfbedeckung in der Gemeinde auftrat, gab mit diesem „Tabubruch“ das Signal, dass für sie „die traditionellen Werte der treuen Ehefrau“ keine Gültigkeit mehr besaßen (622f). Ausdrücklich verweist Sch. dabei auf einen ihm „wichtig“ erscheinenden Punkt, dass nämlich Paulus „ganz selbstverständlich“ davon spreche, „dass Frauen in der Gemeindeversammlung beten und prophetisch reden“ (625; vgl. 605).

Das als „längste Behandlung eines Einzelthemas“ einzustufende Kap. 15 ist nach Sch. veranlasst durch die in V.12 zitierte Meinung einiger Gemeindeglieder, es gebe „keine leibliche Auferstehung“ (912; vgl. 862–866; 869f; 909–912; 953); und diese Einstellung sei verknüpft gewesen mit einer „hedonistischen Lebensweise“, die der Vf. immer wieder als Einstellung v.a. wohlhabender Kreise voraussetzt (vgl. 864f; 870; 949f; 952; 954). – Die auf 15,32b

gestützte Behauptung, es habe „offensichtlich [!] ein Zusammenhang zwischen der Leugnung der Auferstehung der Toten und der permissiven Lebensweise [bestanden], die einige Korinther praktizierten“ (950), erscheint allerdings recht gewagt.

Abschließend ist festzuhalten:

Es handelt sich um eine im besten Sinn des Wortes historisch-kritische Auslegung, mit dem Ziel, einerseits auf der Basis einer soliden einzelexegetischen Analyse die Situation der Gemeinde von Korinth unter den weithin noch bestimmenden „säkularen Werten der römischen Gesellschaft“ (216; vgl. 268) zu beschreiben; andererseits unterstreicht der Vf. immer wieder die zentrale Bedeutung der Botschaft vom gekreuzigten und auferweckten Messias Jesus, in dessen Dienst Paulus sich gestellt sieht.

Mit dem Hinweis auf den von Paulus betonten, „für Christen einzig gültigen Maßstab“, nämlich „den Kreuzestod Jesu, der alles christliche Denken und Handeln bestimmt“, verknüpft Sch. die Frage nach der bleibenden Relevanz der paulinischen Botschaft. Da Paulus in Korinth bei der „Verkündigung des Gekreuzigten“ nicht nur den Inhalt, sondern auch „die Form der Verkündigung“ annahm, sei zu fragen, ob nicht mit dem Einsatz „zeitgenössischer Kommunikationsstrategien“ im Urteil des Paulus die Gefahr gegeben sei, dass, anstatt das „Wirken Gottes“ im Kreuzestod Jesu zur Sprache zu bringen, im Vordergrund der Versuch stehe, den Glauben auf „menschliche Weisheit“ bauen zu wollen (vgl. 158f).

Bisweilen gewinnt man allerdings auch den Eindruck einer gekünstelten Bestimmung der dem Text zugrunde liegenden Ereignisse:

- Die Rekonstruktion des Weges des Paulus von Philippi nach Korinth mit dem Hinweis, Lukas sei „offenkundig in Philippi geblieben“ (23), hat im Text selbst keinen Anhalt.
- In 1Kor 2,1–5 schaut Paulus zwar auf „den Beginn seiner missionarischen Arbeit in Korinth“ zurück (150); diese Verse müssen aber nicht als Hinweis auf die „Gründung der Gemeinde“ interpretiert werden (so aber 164 und 24 mit der problematischen Begründung, Aquila und Priscilla hätten „offensichtlich“ in Korinth nicht missioniert).
- Die Aussage, Jesus habe seine Schüler nicht umsonst „drei Jahre lang geschult“ (218), trägt nachösterliche Perspektiven in das Wirken und die Verkündigung Jesu ein.
- Der Vorschlag einer zeitlichen Reihung der in den Evangelien, in Apg und bei Paulus erwähnten Erscheinungen (vgl. 890–892) ist abzulehnen; denn in vielen Fällen ist mit sekundären nachösterlichen Bildungen zu rechnen, etwa bei der Erscheinung vor den Frauen nach Mt 28,9–10.
- Die Grundthese der literarischen Integrität von 1Kor spricht nicht gegen die gut begründete Annahme einer späteren Erweiterung in 1,2 in der Wendung „mit allen [...] an jedem Ort“, v.a. wenn man die Intention dieses deutlich erweiternden Zusatzes bezogen sieht auf „die Ausbreitung des Evangeliums in der Welt“ (63).
- Gegenüber der Position, die VV.14,34f seien als ursprünglicher Bestandteil von 1Kor, also als von Paulus geschrieben, anzusehen (vgl. 828f; 842–850), ist mit der Mehrheit der Exegeten von einer nachträglichen Glosse auszugehen.

Die Beurteilung eines Textes als Glosse ist zwar eine „ultima ratio“, sollte aber wie etwa in diesem Fall nicht als „ein Akt der Verzweiflung“ diskreditiert werden. Auch die Erklärung mit im Hintergrund stehenden „kulturelle[n] Fragen“, dass nämlich Frauen ihre Fragen zu „Prophezeiungen ihrer Ehemänner, Väter oder Vormünder“ zu Hause stellen sollten, um den „Anstand“ für Haus und Gemeinde zu wahren, ist auf die vom Kontext her keineswegs nahe liegende Einschränkung angewiesen, in VV.34–35 gehe es um „Beratungen und Lehrgespräche der Männer“ (vgl. 843–845).

Solche Anfragen können den Wert des Kommentars in der noch jungen Reihe „Historisch Theologische Auslegung“ nicht mindern. Man darf ihn mit anderen bedeutenden Auslegungen des 1 Kor aus jüngerer Zeit auf eine Stufe stellen.

Ausdrücklich positiv anzumerken ist die Ergänzung der sehr gut lesbaren, vom Text her bestens abgesicherten und den neuesten Stand der Forschung berücksichtigenden Exegese durch kurze Exkurse sowohl zu theologischen Begriffen (etwa *σταυρός* [114f], *πίστις* [157], *μυσθός* [197–199], zum Herrenmahl [626–629], *χάρισμα* [692–695; 742f], *ἀγάπη* [758–760], die Taufe für die Toten [941–944]), als auch zu anderen Themen (u.a. zur römischen Gesellschaft [90–93], zum Prozesswesen [305f; 312f], zu Prostituierten und Hetä-

ren [339f], Götzenopferfleisch [437f], zum römischen Atriumhaus [641f]).

Freiburg i. Br.

Lorenz Oberlinner

Dogmatik

Busch, Eberhard: Gotteserkenntnis und Menschlichkeit. Einsichten in die Theologie Johannes Calvins. – Zürich: TVZ 2005. 179 S., pb € 18,80 ISBN: 3-290-17366-6

„Ubi cognoscitur Deus, etiam colitur humanitas: Wo Gott erkannt wird, da wird auch Menschlichkeit gepflegt“ (Komm. zu Jer 22,16: CO 38,388). Dieses Zitat von Johannes Calvin stellt Eberhard Busch seinem Buch voran, welches zur besseren Kenntnis der Theologie des Reformators (auch unter Theologen und Theologinnen) beitragen möchte. Dazu werden in sieben je für sich verständlichen Abschnitten Themen aufgenommen, die charakteristisch für das Denken Calvins sind, zugleich aber aktuelle Fragestellungen (z. B. ökumenische Verständigung in der Rechtfertigungstheologie, Kirchenbild, Demokratie) betreffen.

Dass es nicht darum geht, Calvin zu idealisieren, wird gleich auf den ersten Seiten offenkundig. Sie befassen sich mit Calvins Rolle im Prozess gegen Michael Servet. Hier habe er eher mit der Parole gehandelt: „Ehre sei Gott, und sei es auf Kosten der Menschlichkeit!“ (16). Gewürdigt im Streit um das Bekenntnis zum dreieinen Gott wird jedoch Calvins Bestreben, Dogma und Heilserkenntnis zusammenzuhalten. In puncto Rechtfertigungslehre wird die Vermutung, es habe reformierterseits nie gravierende Unterschiede zur katholischen Position gegeben (W. Kasper), mit einem Fragezeichen versehen. Calvin habe sich scharf gegen das tridentinische Rechtfertigungsdekret gewendet, insofern ihm dieses die Exklusivität der Rechtfertigung allein aus Gnade zu verorten schien. Aufschlussreich ist B.s Versuch, die Prädestinationslehre Calvins im Kontext der Auseinandersetzung mit dem Renaissance-Humanismus verstehbar zu machen. Vermisst habe ich hier allerdings einen Hinweis auf den existentiellen Sitz im Leben der Erwählungslehre, wie ihn Heiko A. Oberman erschlossen hat. Aus katholischer Perspektive lohnenswert sind B.s Darlegungen zu Calvins Verständnis des von ihm hochgeschätzten Abendmahls. Beachtung verdienen schließlich Reflexionen zur „Wegbereitung“ demokratischen Denkens durch die Theologie Calvins. Dieser könne zwar nicht anachronistisch ein „Verfechter moderner Demokratie“ genannt werden, habe aber durch die Relativierung irdischer Autoritäten angesichts der Souveränität Gottes und durch seine Optionen für die Gestaltung der Kirche (Teilhabe aller Christgläubigen am dreifachen Amt Christi, Aufteilung der kirchenleitenden Ämter als eine Art „Gewaltenteilung“, synodales Prinzip) in eine demokratische Zukunft vorausgewiesen.

Eine Art roter Faden durch die verschiedenen Beiträge ist mit dem Titel vorgezeichnet. Calvins Ansatz wird als Ellipse mit zwei Brennpunkten dargestellt. Der eine Brennpunkt entspricht dem gängigen Calvin-Bild: „Calvins theologische Zentralerkenntnis lässt sich mit der Formel der ‚Souveränität Gottes‘ bezeichnen“ (145). Zu Recht hebt B. aber hervor, dass die Souveränität Gottes sich im Verständnis Calvins nicht in Konkurrenz zum Menschen durchsetzt (vgl. 144,168). „Calvins Theologie hat [...] nicht einen, sondern zwei Brennpunkte: ‚Ehre Gottes‘ (seine gerechte Souveränität) und ‚Heil des Menschen‘ (seine Erlösung durch Gottes Barmherzigkeit)“ (145). Als Illustration dient B. ein Zitat aus dem Genfer Katechismus von 1545: „Gott hat nach seiner unendlichen Güte alles so eingerichtet, dass nichts zu seiner Verherrlichung dient, was nicht auch zugleich uns heilsam ist“.

Mögen solche Einsichten zur Theologie Calvins sich bis zum 500. Jahrestag seiner Geburt im Jahre 2009 weiter durchsetzen – auch mit Hilfe des hier vorgestellten Bdes, der wegen seiner Fachkenntnis und insbesondere seiner kundigen Nähe zu den Quellentexten überzeugt.

Chur

Eva-Maria Faber

Lochbrunner, Manfred: Hans Urs von Balthasar und seine Philosophenfreunde. Fünf Porträts. – Würzburg: Echter 2005. XII, 236 S., kt € 19,80 ISBN: 3-429-02740-3

Immer wieder ist M. Lochbrunner durch einschlägige Monographien und einzelne Beiträge zum Werk und v. a. zur Biographie des Schweizer Germanisten und Theologen Hans Urs von Balthasar hervorgetreten. Im Blick auf die bereits geleistete Forschungsarbeit ist es nicht zu hoch gegriffen, wenn man den Vf. als *den* Kenner der Biographie Balthasars im deutschsprachigen Raum bezeichnet. In der Tat dienen die einzelnen Forschungsarbeiten dem großen Vorhaben, eine umfassende Biographie Balthasars zu schaffen. Auch das vorliegende Buch steht in diesem Zusammenhang, was der Vf. eigens hervorhebt (XI, 6f). Klassische Archivarbeit, Studium von Manuskripten und vielfältige Gespräche haben es der Vf. ermöglicht, fünf Philosophenfreunde zu porträtiert, die auf Balthasar sowohl einen per-

sönlichen als auch einen werkgeschichtlichen Einfluss hatten, wenn gleich in unterschiedlicher Intensität: Josef Pieper (1904–1997), Romano Guardini (1885–1968), Joseph Bernhart (1881–1969), Alois Dempf (1891–1982) und Gustav Siewerth (1903–1963). Jedes Kap. schließt mit der Auflistung der Briefe und anderer Quellen. Nach den fünf vergleichenden biographischen Studien bilanziert der Vf. in systematischer Absicht.

In der Einleitung (1–7) gibt der Vf. Rechenschaft über die getroffene Auswahl. Neben freundschaftlicher Verbundenheit mit Balthasar empfahl insbesondere die Quellenlage die fünf biographischen Studien, nämlich im Nachlass aufzufindende und auszuwertende Korrespondenzen. Das Fehlen bzw. Nichtauffinden entsprechender Primärquellen und noch verschlossene Archive haben zu der Entscheidung geführt, zwei Philosophenfreunde nicht vorzustellen, obgleich sie lebens- wie werkgeschichtlich einen kaum zu unterschätzenden Einfluss hatten: Rudolf Allers (1883–1963) und v. a. Erich Przywara (1889–1972). Noch lebende Philosophen, wie z. B. Ferdinand Ulrich oder Peter Henrici, lässt der Vf. gemäß dem Standard historischer Arbeit aus. Im Mittelpunkt dieses Buches steht die Auswertung der Korrespondenzen; deren Zeiträume bestimmen im Wesentlichen die Gliederung (mit einer Ausnahme).

Geschickt plazierte der Vf. die Auswertung der Korrespondenz zwischen Balthasar und Josef Pieper an den Anfang (9–53), denn die erste Begegnung mit Pieper steht im Zusammenhang mit jenen entscheidenden Exerzitien des Germanistikstudenten Balthasar in Wyhlen, Herbst 1927, bei denen er nach eigener Auskunft unmittelbar vom Ruf Gottes getroffen wurde und die somit den Grund legen halfen für alles weitere, das sich aus diesem Anfang der Berufung entwickelte. Aus der ab Oktober 1934 dokumentierten, langjährigen Korrespondenz sind folgende Punkte bemerkenswert: Der Münsteraner Philosoph unterbreitet Balthasar den Vorschlag, eine ontologische Studie über das Denken des Thomas von Aquin anzufertigen. Der Angefragte stimmte dem Vorschlag zu, dessen Verwirklichung jedoch an den Verantwortlichen des Jesuitenordens scheiterte, in den Balthasar mittlerweile eingetreten war. Seine Oberen verpflichteten ihn zum gewissenhaften Studium der Theologie und untersagten deshalb weitere Ausflüge in die Philosophie. Interessant ist der Hinweis aus einem Brief Balthasars über negative Theologie, mit dem er Piepers Aufsatz über das negative Element in der Philosophie des Thomas von Aquin kommentiert. Danach muss alles Nichtwissen und „Negative“, das man in Philosophie und Theologie über die endliche Realität und Gott aussagt, das Positive unerschöpflicher Fülle zum Ausdruck bringen. Auch Glaube und Hoffnung würden als „negative“ Momente der liebenden eschatologischen Gottesschau erhalten bleiben, weil Gott als unendliches Geheimnis geschaut wird. Das negative Element darf demnach nicht bloß als ein erkenntnistheoretisches Scheitern des Menschen am Übermaß Gottes und an der abbildlichen, geheimnisvollen Schöpfung verstanden werden, sondern als Signum einer unerschöpflichen Beziehung. Aus dem Briefwechsel erfährt man auch einiges über Dritte: z. B. über Balthasars Sympathien für Gustav Siewerth. Das gescheiterte Projekt „Klarstellungen“ zur Situation von Theologie und Kirche nach dem Konzil kommt genauso postalisch zur Sprache wie die Gründung der „Internationalen katholischen Zeitschrift. Communio“. Im auswertenden Rückblick auf die langjährige Freundschaft setzt der Vf. Pieper und Balthasar in eine gleichsam typologische Entsprechung von Philosophie und Theologie.

Als „Spiegel“ der literarisch orientierten, ästhetisch ansetzenden Theologie Balthasars deutet der Vf. das Werk des Philosophenfreundes Romano Guardini (55–89), dessen Nachfolger an der Münchener Universität Balthasar hätte unter Umständen werden können. Der Vf. entdeckte und dokumentiert (71–73) eine in der Balthasar-Bibliographie bislang nicht angeführte, unveröffentlichte Rezension der Enciclopedia Filosofica (1957–58), bei deren Übersetzung auch Guardini mitarbeiten sollte. Guardini machte die Besprechung Balthasars dem italienischen Verlag zwecks Werbung zugänglich.

Joseph Bernhart lernt den 27-jährigen Balthasar 1932 kennen und erfasst sofort dessen Beschlagenheit (91–115). Diese Einschätzung bezeugt der Taschenkalender, auf den Vf. zurückgreifen konnte. Man erfährt außerdem, dass Balthasar kompetenten Rat suchte wegen der Veröffentlichung seiner Diss., die er zu einem monumentalen Werk über Letztbaltungen in Philosophie und Literatur erweiterte, was bei ihrer Abgabe bereits geplant war. Die Briefe dokumentieren die Begeisterung Bernharts für den Johannes-Kommentar Adrienne von Speyrs oder auch den Einfluss von Bernharts tragischer Weltansicht auf verschiedene Werke Balthasars. Nach Einschätzung des Vf.s hat die schriftstellerische Existenz beide geeint, die sich aufgrund ihrer – wenngleich in der Konsequenz sehr unterschiedlichen – Lebensentscheidungen ergaben: Bernhart, der aus dem Priesterberuf ausschied, Balthasar, der den Jesuitenorden verließ zugunsten der Johannesgemeinschaft.

Wie schon im Fall von Bernhart ist auch Alois Dempf von universellem europäischem Geist und darum fast von selbst ein potentieller Gesprächspartner Balthasars (117–141). Bei der wissenschaftlichen Auswertung der Schriftstücke weist der Vf. einmal mehr auf Datierungsprobleme hin aufgrund der von Balthasar oft unterlassenen Datierung seiner Briefe und Karten. In mühsamer Kleinarbeit wird die Chronologie der Schriftstücke rekonstruiert. Sie dokumentieren einen Zeitraum von knapp zwanzig Jahren. Briefe von Dempf an Balthasar konnten noch nicht berücksichtigt werden. Folglich fokussiert der Vf. die Relevanz der Korrespondenz hinsichtlich ihres Absenders. Persönliches wird zur Kenntnis gebracht: dass die Freundschaft mit Dempf auch durch rauhe Töne nicht gefährdet wurde. Enttäuscht über die unverhoffte Abwesenheit Dempfs bei einem Schelling-Kongress 1954, nennt Balthasar den Vermis-

ten auf einer Ansichtskarte ein „Scheusal“ und die Tagungsteilnehmer „eine muntere und selten-vollständige Gespenstergesellschaft“ (127). Man erfährt von Balthasars intensivem und erfolgreichem Werben um Dempf's Mitarbeit bei Tagungen der Studentischen Schulungsgemeinschaft und Akademischen Arbeitsgemeinschaft, über Veröffentlichungen Dempf's im Johannesverlag („Die Weltidee“, „Weltordnung und Heilsgeschichte“). Der Vf. zitiert ebenso die ansonsten schwer zugängliche und in die Balthasar-Bibliographie noch aufzunehmende Rezension des Werkes von Dempf, „Die unsichtbare Bilderwelt“ (1959) (129–130). Der Vf. belegt anhand der Korrespondenz Balthasars Einsatz für Siewerth als Nachfolger von Dempf in München. Interessant ist Balthasars Antwort auf Dempf's Kritik an Balthasars Barth-Buch; die Briefe geben Hinweise auf Balthasars Arbeit an der Ästhetik.

Das Kap. über Gustav Siewerth (143–188) bietet u. a. zur Genese von dessen Werk „Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger“, das 1959 im Johannes Verlag erschien, aufschlussreiche Briefdokumente. Ihnen ist der ursprüngliche Plan zu entnehmen (1957), nach dem nur ein wenig umfangreiches Buch zur Thematik „Heidegger und die Gottesfrage“ in Angriff genommen werden sollte. Aus dem Projekt erwuchs jedoch allmählich das umfangreiche Gesamtwerk. Von einem „Paukenschlag“ (150), der das ganze Projekt hätte zum Scheitern führen können, weiß der Vf. zu berichten: In einem längeren Brief vom 28.11.1958 erklärt Balthasar seine inhaltliche Distanz zu den Invektiven, in denen sich Siewerth gegen Jesuitenphilosophen wegen ihrer „Seinsvergessenheit“ und „Verbegrifflichung“ des Seins ergeht. Fast ultimativ wird Siewerth vor die Alternative gestellt: entweder Korrektur oder Suche nach einem anderen Verlag. Siewerth scheint zumindest in dem Maß auf Balthasars Kritik eingegangen zu sein, dass sein Werk im Johannes Verlag gedruckt werden konnte. Der Sache nach hat Siewerth aber keineswegs etwas von seinen massiven Anfragen an die Barockscholastik zurückgenommen. Im übrigen hat Balthasar Siewerth's Deutung des nachthomasischen Seinsverständnisses in seinem Werk „Herrlichkeit. Im Raum der Metaphysik“ übernommen, worüber er auch „Rechenschaft“ gibt und worauf der Vf. ebenfalls hinweist. Für den Vf. ist der Umgang Balthasars mit Siewerth's „Schicksalsbuch“ ein Beleg für Balthasars aktive Rolle als Verleger.

Im systematischen Schlussteil seiner Studie (189–226) erörtert der Vf. das strittige Konzept einer christlichen Philosophie, für das die Philosophenfreunde Balthasars eintraten. Konsequenterweise diskutiert der Vf. die Möglichkeit einer Philosophie aus der Mitte des Christentums heraus, die dennoch nicht zum hölzernen Eisen (Heidegger) verkommt, sondern mit eigener, in der Vernunft allein gründender Methode die menschliche Offenheit für das Göttliche und Religiöse thematisiert – eine Offenheit, die bereits die griechische Philosophie kennzeichnete, weshalb sie zum Anknüpfungspunkt der Theologie wurde. Gegenüber dem Trend zum „pensiero debole“ nehme christliche Philosophie das Ganze der Wirklichkeit in den Blick durch den Grundakt des Staunens, der nicht nur anfänglich, vielmehr durchgängig für das Philosophieren bestimmend sei. Liebe zur Weisheit, nicht zum bloßen Wissen (so eher Hegel), die sich an der Weisheit Gottes orientiert, sei das Proprium christlicher Philosophie. Der Vf. profiliert Balthasars eigenen philosophischen Ansatz anhand des Epilogs der Theodramatik. Der Grundriss einer Kathedrale dient der Orientierung. Die christliche Philosophie positioniert sich auf der Schwelle zwischen fundamentaltheologischer Vorhalle und theologischem Dom, der die unableitbaren Mysterien des Glaubens birgt. Der Philosophie weist Balthasar die Aufgabe zu, die Transzendentalien des Seins auszulegen, die, da Offenbarung nicht „seinsseitig“ zu verorten ist, ebenso deren Ereignisraum präformieren und daher die Theologie entsprechend strukturieren: als Ästhetik der sich in Schönheit und Herrlichkeit zeigenden Offenbarungsgestalt („Herrlichkeit“); als Dramatik des göttlichen Handelns im Horizont des Guten („Theodramatik“) und gemäß der Logik des Wahren der Wirklichkeit („Theologik“). Der Vf. erläutert Balthasars Annahme einer Realdistinktion zwischen dem nicht subsistierenden Seinsakt und dem Seienden. Diese Unterscheidung, die er u. a. aus G. Siewerth's Ontologie aufgreift, ist einerseits Thema der Philosophie, andererseits – in letzter Auflichtung – allein trinitätstheologisch zu deuten: als Abbild der Differenz-Einheit von göttlichem Wesen und divinen Personen. Dem Vf. zufolge zeigt sich an dieser Stelle besonders die reziproke Verschränkung von philosophischer und theologischer Seinsauslegung. Aber auch der Verweis auf die innergöttliche Andersheit des Sohnes als Urbild gottexterner kreatürlicher Andersheit erhellt Balthasars These von einem allein theologisch auslotbaren, philosophisch gänzlich unzugänglichen Abgrund zwischen ewigem und endlichem Sein. Als philosophische Seinsdeutung unter der regulativen Idee der Trinität stellt der Vf. die „Theologik II“ vor, in der die kreatürlichen Bestimmungen analysiert werden, in denen sich die trinitarische Selbstmitteilung ereignen kann. Kurz: „In der vom trinitarischen Mysterium her durchlichteten ‚Analogia entis‘ vollzieht sich ihre Transposition zu einer ‚Analogia Caritatis‘.“ (200). Der Vf. rekurriert mit dieser Interpretation auf seine 1981 erschienene Diss., mit der er anhand des Terminus „Analogia Caritatis“ eine maßgebliche Darstellung und Deutung der Theologie von Balthasars vorlegt.

Überzeugend kann der Vf. erläutern, dass Balthasar das Verhältnis von Philosophie und Theologie nach dem Muster des Verhältnisses von Natur und Gnade entfaltet, und zwar gemäß dem thomasischen Paradox der strebenden Bezogenheit des Menschen auf die – auch um des Menschen willen – unerzwingbare Gnade. Die Erfüllung des Erstrebens versteht Balthasar jedoch nicht als bloße Befriedigung menschlicher Bedürfnisse, sondern als Ruf in den Dienst an der Verherrlichung Gottes. In dieser Befähigung zur Gottesliebe liegt die definitive Erfüllung, auf die hin Gott den Menschen geschaffen hat. Die Philosophie partizipiert an dieser Dynamik, an der Christozentrik der Schöp-

fung. Und die heilende Wirkung der Gnade ermöglicht eine Erkräftigung des von der Sünde bedrohten philosophischen Denkens. Der Vf. stellt zu Recht heraus, dass die porträtierten Philosophen ebenso Balthasars literaturtheologische Initiative teilen, wenngleich in differierendem Zuschnitt, indem sie das philosophische Denken in eine Begegnung mit der Literatur führen. Hierin erkennt der Vf. eine in die Zukunft weisende Form von Interdisziplinarität.

Zweifellos beweist der Vf. einmal mehr seinen meisterlichen Umgang mit den für die Balthasar-Forschung wichtigen Quellen sowie seine Fähigkeit, die vielen Einzelheiten gekonnt unter inhaltlichen Schwerpunkten zusammenzufassen, sie ein- und zuzuordnen sowie biographische und werkgeschichtliche Linien auszuzeichnen.

Bonn

Michael Schulz

Kirchengeschichte / Patrologie

Kannengiesser, Charles: Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity, 2 Bde. – Boston: Brill 2004. xxxiv, 1495 S., geb. \$ 339.00 ISBN 90-04-09815-1

Charles Kannengiesser, Nachfolger von Jean Daniélou am Institut Catholique, Paris, dann von 1982–1992 Catherine Huisking Professor of Historical Theology an der Notre Dame University, Indiana, seit 1992 Professor an der Concordia University, Montreal, hat mit diesem Werk ein Handbuch geschaffen, das der Exegese, der Patristik und eigentlich allen theologischen Disziplinen, die sich mit der Präsenz christlicher Theologie beschäftigen, hilfreich bleiben wird, obwohl, wie noch näher auszuführen ist, das Werk nicht den Anspruch erheben kann, sehr benutzerfreundlich zu sein und sein Preis insbesondere Studierende abschrecken wird (Der Verlag hat 2006 eine einbändige ungekürzte Ausgabe für \$ 199.00 auf den Markt gebracht – immerhin).

Charles Kannengiesser begründet die Notwendigkeit und den Anlass für seine monumentale Arbeit mit den Entwicklungen in der Theologie und speziell der Patristik in den letzten fünfzig Jahren des vergangenen Jh.s. Freilich schwingt wohl auch die Sorge mit, dass die Aufnahme sozialgeschichtlicher Fragestellungen zu einem Vergessen des Eigentlichen der Theologie der Spätantike, der Schriftauslegung, führen könnte.

Allerdings treibt ihn auch eine andere Sorge um, die er jedoch mit unnötiger Polemik vermengt: „The recent situation, seen through the eyes of the common believer, is that of a sophisticated field of scientific research called biblical exegesis, which has very little connection with actual church communities. The exegesis of the biblical text was detached from its founding religious culture by the very fact of its secular study in requests of the Enlightenment and therefore was often deeply alienated from the believing church assemblies. In a word, the need for the academic study of Scripture in its traditional status (as exemplified in ancient Christianity) cannot be detached from the need to give the Bible back to the churches. The fundamental issue is to conceive the task of exegesis as a spiritual exercise *within* a necessary submission to academic constraint and sophistication.“ (7) Mit Verlaub gesagt: Wäre der Autor dieser Vorstellung gefolgt, hätte er nicht ein Buch über die Kirchenschriftsteller, zu dem man die Meinung des „common believer“ wohl besser nicht hören will, verfasst, sondern bestenfalls Übersetzungen von deren Texten. Aber angesichts der Fülle von Material, Diskussionen und Ergebnissen wird man die schale Polemik rasch vergessen.

Das Werk ist in zwei Teile geteilt: Der erste *General Considerations*, umfasst an die 370 S. der zweite *Historical Survey* macht den Rest des Buches aus.

Während der zweite Block wegen seiner historisch-geographischen Ausrichtung in der Darstellung und Thematik übersichtlich ist, kann man gleiches für den ersten kaum sagen: Zunächst gibt es einen 92 S. umfassenden Teil, der mit *Patristic Exegesis: Fifty Years of International Research* überschrieben ist. Es handelt sich um eine bibliographisch-forschungsgeschichtliche Einführung, die Quellentexte, neue Editionen und Übersetzungen, Instrumenta Studiorum, wissenschaftliche Zeitschriften und Periodika vorstellt und mit einem Forschungsüberblick seit 1945 endet. Auch wenn damit zu rechnen ist, dass heute fast jede Bibliographie dank des Internets veraltet ist, wenn man sie erstellt, so hat doch die vorliegende Wert über den Tag hinaus; für Studierende vermittelt sie grundlegende Informationen, dem Kundigen schnelle Orientierung in Detailfragen. Diese S. allein machen das Werk zu einem unverzichtbaren Bestandteil jeder Seminarbibliothek.

Der zweite Teil trägt die ganze Last der kulturellen Kontextualisierung der antiken christlichen Exegese. Dabei ist der Beitrag zur rabbinischen Literatur von Michael A. Signer und Susan L. Graham trotz der gebotenen Kürze hervorragend, während die vier Seiten mit dem Titel *The History of Graeco-Roman Rhetorics: A Short Outline* schlicht und einfach zu kurz sind, um den Anspruch erheben zu können, informativ zu sein. Im Umfeld dieses Abschnitts

hätte man sich auch etwas zur antiken Buchkultur, der Buchproduktion und dem Bibliothekswesen gewünscht. Aber man sucht vergebens. Bei diesem Abriss fehlen wichtigste Werke; die englischsprachige Leserschaft erfährt nicht einmal, dass es seit 1998 eine Übersetzung von H. Lausbergs Standardwerk zur literarischen Rhetorik gibt. Immerhin wird auf das Original im Beitrag von Christoph Schäublin über *The Contribution of Rhetorics to Christian Hermeneutics* (16 S.) hingewiesen. Wie freilich bei der Thematik nicht anders zu erwarten, fehlen Beobachtungen zur Bedeutung der philologischen Schulung. M. a. W.: Trotz der Tatsache, dass die meisten kirchlichen Autoren an einer kulturellen Tradition partizipierten, liest man darüber so gut wie nichts. Die gleichsam profanen Fragen nach den vorgegebenen Elementen der Umwelt werden leider nur gestreift. Ihr Fehlen macht sich daher anderenorts bemerkbar. Selbst in dem umfangreichen Kap. *Patristic Hermeneutics* ist das zu spüren. So findet sich folgende Definition des Literalsinns: „First of all, the 'literal sense' represented for Patristic interpreters the 'ordinary meaning', or the 'immediate' content of biblical utterances, that is, what everyone understood at first sight.“ (189) Hier müsste jedoch nachgefragt werden, wie dieser „everyone“ in der Wahrnehmung der kirchlichen Autoren ausgesehen hat und wie sie „verstehen“ definierten. Letzteres geschieht dann auch exemplarisch knapp im Folgenden, aber damit wird implizit klar, dass „everyone“ für diese Autoren jemand war, der ihren Bildungsansprüchen genügte. Man mag durchaus skeptisch gegenüber sozialgeschichtlichen und kulturgeschichtlichen Ansätzen sein, aber sie ganz auszublenden ist gewiss kein gangbarer Weg.

Aber gleichwohl: Das Kap. *Patristic Hermeneutics* ist überaus lesenswert, elegant geschrieben und informativ. Charles Kannengiesser hält sich sowohl beim Literalsinn wie beim höheren Schriftsinn an die in der Patristik entwickelte Begrifflichkeit. Daher begegnet die Typologie unter *Spiritual Exegesis*, obwohl sie der Historie bedarf. In diesem Kap. findet sich auch ein Abschnitt über Philo, so dass der eigentliche Vater patristischer Exegese auch zu seinem Recht kommt. Thomas Böhm betont in seinem Beitrag *Allegory and History* (213–226) den philosophischen Impuls in der spirituellen Exegese und knüpft damit an neuere Diskussionen an. Man kann seinen Beitrag durchaus als Beleg dafür lesen, dass die Diskussion lebhafter und widersprüchlicher ist, als es ein Handbuch vermag darzustellen.

Den Abschluss des ersten Teils bildet eine Gesamtdarstellung der patristischen Exegese nach der kanonischen Ordnung. Niemand könnte hier eine komplette Literaturliste erwarten; das würde den Rahmen sprengen. Aber es ist beeindruckend, wie hier die großen Leitlinien präzise benannt werden. Im besten Sinne wird damit zur Weiterarbeit aufgefordert. Eine Basis ist mit diesen 106 S. allemal gelegt.

Der zweite Teil des monumentalen Werks ist bescheiden *Historical Survey* betitelt. Dahinter entbirgt sich eine Patrologie mit exegesegehistorischem Akzent. Hier finden nicht nur die Autoren der griechischen und lateinischen Kirche Berücksichtigung, sondern auch die der syrischen – dazu ein Beitrag von Sidney H. Griffith, *Ephraem the Exegete – Biblical Commentary in the Works of Ephraem the Syrian* –, armenischen, georgischen, koptischen und äthiopischen Kirche. Die Darstellungen der Autoren sind zumeist nach ihrer Bedeutung gewichtet, wobei es auch gewisse Ungereimtheiten gibt, etwa wenn die Darstellung des Arius dreimal so lang ist wie die des Athanasius. Einen eigenen Wert stellen die bibliographischen Angaben dar, für die man insbesondere bei den nicht so bekannten Autoren Dank weiß. Die Anordnung der Autoren ermöglicht eine historische Überblick. Freilich wäre das Handbuch brauchbarer, wenn es einen umfassenden Index gäbe, der einem dazu verhilfe, bestimmte Zusammenhänge und Motive, Traditionen und Schulen nachzuvollziehen. Dass ein solcher fehlt, ist zu bedauern.

Aber zweifelsohne liegt eine ungemein kompetente, informative und nützliche Darstellung zur Exegesegegeschichte vor, die aus einer tiefen Kenntnis der Quellen und Sekundärliteratur erwachsen ist. Dieses große Werk hat alles, was ein Standardwerk braucht, um der Forschung weitere Impulse zu geben. Dass man auch darin etwas vermissen kann, mindert dieses Urteil nicht. Denn den wohl einzig gelungenen Fall von Buch und Rezeption benennt Charles Kannengiesser selbst: „Scripture never failed to satisfy the needs and to respond to the expectation of early Christians“ (13).

Berlin

Rainer Kampling

Odenhal, Andreas / Goebel, Bernd / Disse, Jörg / Hartmann, Richard: **Verspielen wir das Erbe des hl. Bonifatius?** Theologische Betrachtungen aus Anlass seines 1250. Todestages. – Frankfurt a.M.: Josef Knecht 2005. 163 S. (Fuldaer Hochschulschriften, 47), pb € 13,00 ISBN: 3-7820-0886-3

Anlässlich des 1250. Todestages versuchen vier ursprünglich als Vorträge konzipierte Beiträge das missionarische Erbe des Bonifatius auf die Gegenwart hin zu analysieren.

Andreas Odenhal untersucht die von Bonifatius betriebene Verdrängung der altgallischen Liturgie durch die römische Ordnung bei den Initiationsakramenten; durch die kulturellen Differenzen (Land statt Stadtkultur) ist dadurch die altrömische Einheit der drei Initiationsakramente freilich gerade aufgehoben worden, da die „Firmung“ nun dem entfernten Bischof reserviert wurde. Romanisierende Tendenzen kann er auch in der frühmittelalterlichen Fuldaer Klosterliturgie der folgenden Jahrhunderte nachweisen, die aber stets

ebenso Elemente einer Inkulturation aufwies. Die Ritualisierung der frühmittelalterlichen Sakramentenpraxis gebe freilich eher Anlass, das Christentum heute neu zu buchstabieren. Bernd Goebel benennt dialogisch-emanzipatorische Elemente im Wirken des Bonifatius: Verwendung der Volkssprache und seine Bildungsarbeit, eine differenzierte Verkündigung bei den Heiden (vgl. Bischof Daniel von Winchester an Bonifatius, ep. 23), die *vita apostolica* und die Distanz zu staatlichem Zwang. Jörg Disse entwickelt gegen den religionstheologischen Pluralismus ein zeitgemäßes Verständnis von Mission: Zwar wirke der Hl. Geist auch in anderen Religionen, doch sei allein die Kirche das Sakrament der umfassenden Fülle des Reiches Gottes, so dass Evangelisierung identisch mit dem kirchlichen Wesensvollzug als solchem sei. Gegen die heute vorherrschende praktische Beschränkung auf reine Immanenz sieht er die Hauptaufgabe darin, für die innere Unruhe des *desiderium naturale in Deum* zu sensibilisieren. Richard Hartmann definiert Deutschland als Missionsland, Mission verstanden als Weitergabe eines geistlichen Lebensreichtums und einer persönlichen Gottesbeziehung, wozu die Kirche ermöglichende soziale Räume schaffen solle.

Münster

Klaus Unterburger

Eusebius von Caesarea: **Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen.** Edition der syrischen Fassung mit griechischem Text, englischer und deutscher Übersetzung, hg. v. Stefan Timm. – Berlin / New York: De Gruyter 2005. VIII, 253 S. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 152), Ln € 98,00 ISBN: 3-11-018191-6

Das Onomastikon des Eusebius von Caesarea ist mit seinen Lokalisierungen biblischer Ortsnamen samt knappen Notizen über die Geschichte der jeweiligen Orte eine bis heute unentbehrliche Quelle für Fragen der historischen Topographie des Heiligen Landes. Laut seinem eigenen Vorwort hat Eusebius mehrere geographische Schriften über Palästina verfasst: eine Übersetzung der in der Bibel vorkommenden hebräischen Völkernamen in das Griechische (Ἑβραϊκαὶ ἐρμηνεύει), eine nach den Stämmen des Alten Israel geordnete Καταγραφή des alten Palästina und eine Εἰκὼν Jerusalems und des Tempels. Diese nicht erhaltenen Werke waren alles Vorarbeiten für Περὶ τῶν τοπικῶν ὀνομάτων, das direkt nur in einer lücken- und fehlerhaften Handschrift des 12. Jh.s (cod. Vat. graec. 1456 membr. saec. XII, fol. 2^r–53^r) überliefert ist, von der alle weiteren Handschriften abhängen. Über die lateinische Übersetzung und Bearbeitung, die Hieronymus in den Jahren 389/91 anfertigte (*Liber de situ et nominibus locorum hebraicorum*), wurde dieses Werk für das Abendland zu einer Hauptquelle der Palästinakunde. Im Jahre 1904 legte Erich Klostermann in der von der Kirchenväterkommission der königlichen preussischen Akademie der Wissenschaften verantworteten Herausgabe der griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte eine mustergültige kritische Edition des eusebianischen Onomastikon vor (GCS Eusebius 3/1), in der er den schlecht überlieferten griechischen Text des Vatikanischen Codex mit Hilfe der besseren Überlieferung der hieronymianischen Übersetzung emendierte. Von Übersetzungen in weitere alte Sprachen, etwa in das Syrische oder Armenische, war Klostermann – er wies ausdrücklich darauf hin (GCS Eus. 3/1, XXIX) – nichts bekannt.

Knapp zwei Jahrzehnte später erschien die Edition einer syrischen Übersetzung von Eusebs Onomastikon: I. Éphrem II Rahmani / E. Tisserant / E. Power / R. Devreesse, *L'Onomasticon d'Eusèbe dans une ancienne traduction syriaque*, in: *Revue de l'Orient Chrétien* 23 (3. Reihe, 3) (1922/23) 225–270. Schon vor dieser Veröffentlichung hätte die Existenz einer solchen Übersetzung bekannt sein können. Das Werk des Epiphanius von Salamis über Maße und Gewichte (*De mensuris et ponderibus*) ist nämlich in das Syrische übersetzt worden, und in dieser syrischen Version wird aus dem Onomastikon des Eusebius eine Stelle zitiert, die in der heute bekannten griechischen Fassung nicht enthalten ist. Der erste Hg. der syrischen Fassung des Epiphanius-Textes, Paul de Lagarde, hat das auch erkannt (*Veteris Testamenti ab Origene recensiti Fragmenta apud Syros servata quinque. Praemittitur Epiphani de mensuris et ponderibus liber nunc primum integer et ipse syriacus*, Göttingen 1880, 68; vgl. Timm 27*f.), doch war seine Ausgabe so schwer erreichbar und benutzbar, dass Klostermanns Unkenntnis nachvollziehbar ist. So blieb es der Ausgabe von 1922/23 vorbehalten, die syrische Übersetzung des Onomastikon bekannt zu machen.

Die Umstände dieser Ausgabe waren freilich obskur. Laut Hinweis der Hg. habe ihnen der syrisch-katholische Patriarch von Antiochia, Ignace Éphrem II. Rahmani, den syrischen Text samt einer französi-

schen Übersetzung ausgehändigt (S. 225; vgl. Timm 2*). Die Editoren ließen jedoch keine fotomechanische Reproduktion anfertigen, und es ist nicht einmal sicher, ob sie alle das syrische Manuskript jemals in Händen hatten (Timm 2* Anm. 5*). Trotz der Bemühungen von Stefan Timm sind Herkunft, Fundort und Aufbewahrungsort dieses Manuskripts (vier Blätter, geschrieben im 14. Jh.) bis heute unbekannt.

Notgedrungen stützt sich Timm in seiner Neuedition der syrischen Fassung des Onomastikon daher auf die Erstedition von 1922/23. Das ist einerseits misslich, weil die Arbeit an der Handschrift selbst, die für eine wissenschaftliche Edition eigentlich unerlässlich ist, angesichts dieser Umstände nicht geleistet werden konnte. Andererseits ist die Publikation dieses kaum bekannten Textes aber auch unter den gegebenen Bedingungen sehr zu begrüßen. Timm selbst nennt als Ziel seiner Edition, als Zwischenschritt zu einer kommentierten Ausgabe des Onomastikon die transkribierte syrische Fassung parallel zum griechischen Text darzubieten (3*). Der größte Gewinn dieses Textes besteht darin, dass mit der syrischen Fassung nunmehr ein Korrektiv gegenüber der lateinischen Übersetzung des Hieronymus vorliegt, das zu einem besseren Verständnis des griechischen Textes beiträgt (1*). Auch wenn nämlich die syrische Fassung in der jetzt bekannten Form sehr fragmentarisch ist – Anfang und Schluss fehlen, von den 986 Lemmata im griechischen Text der Ausgabe von Klostermann sind in der syrischen Übersetzung lediglich 109 enthalten (wenn Timm 8*f. davon spricht, dass nach Editionsseiten gezählt etwas mehr als ein Drittel des griechischen Textes auf Syrisch vorliegt, dann ist das etwas zu großzügig gerechnet) –, sind aus den erhaltenen Partien doch Rückschlüsse auf die griechische Fassung möglich (23*–26*. 37*–39*). Mit seinen Basisinformationen zu diesem Text (1*–45*), mit der sehr übersichtlichen Interlinear-Präsentation des Textes (griechischer und manchmal lateinischer Text – syrische Fassung – englische und deutsche Übersetzung) zusammen mit ausführlichen Anmerkungen (1–116) und mit den nach griechischen und syrischen Lemmata geordneten umfangreichen Indices (119–180 bzw. 180–249; dazu ein Bibelstellenregister: 251–253) hat Timm der Fachwelt ein überaus nützliches Hilfsmittel zur Verfügung gestellt, das die weitere wissenschaftliche Arbeit am Onomastikon des Eusebius und damit an der Topographie des antiken Israel gewiss befruchten wird.

Münster

Alfons Fürst

Liturgiewissenschaft

Die diakonale Dimension der Liturgie, hg. v. Benedikt Kranemann / Thomas Sternberg / Walter Zahner. – Freiburg i. Br.: Herder 2006. 306 S. (Quaestiones Disputatae, 218), kt € 28,00 ISBN: 3-45102218-4

Der 65. Geburtstag und die Emeritierung des Münsteraner Liturgiewissenschaftlers Klemens Richter waren für Benedikt Kranemann, Thomas Sternberg und Walter Zahner Anlass, eines der zentralen Anliegen Richters, das wechselseitige Verhältnis von Diakonie und Liturgie, in einem Sammelband aufzugreifen. In 19 Beiträgen bieten Vertreter unterschiedlicher theologischer Fächer und Konfessionen ein facettenreiches Bild zur „Frage nach einem Leben aus dem in der Liturgie Gefeierten“ (11) – um so verdienstvoller, als diese Thematik zum einen von Seiten der Liturgiewissenschaft bisher noch nicht umfänglich aufgearbeitet ist (vgl. hierzu die Literaturhinweise bes. in Anm. 1 auf S. 194f.), sie zum anderen in der liturgischen Feierpraxis allgemein wohl zu wenig im Bewusstsein ist. Nach „Grundlagen“ (I.), u. a. mit exegetischen Beiträgen, richtet sich zunächst der Blick auf die Liturgiegeschichte (II. „Historie“), um vor diesem Hintergrund auf Probleme, Aufgaben und Chancen der „Gegenwart“ (III.) aufmerksam zu machen.

Im ersten Beitrag weist Erich Zenger, „Ich finde Wohlgefallen an Liebe, nicht an Opfer“ (Hos 6,6)“, auf „Ersttestamentliche Stellungnahmen zum Verhältnis von Kult und Ethos“ (16–30) hin: Hos 6,1–6, Am 5,21–25, Ps 15 und Ps 24. Während gemäß Hosea und Amos die gelebte Gottesbeziehung aber auch die gelebte Nächstenliebe Voraussetzung und „Prüfstein aller Liturgie“ (27) ist, andernfalls der dargebrachte Kult nicht mehr JHWH-Kult, vielmehr Sünde ist, wird in der Konzeption von Ps 15 (VV 1–5) und Ps 24 (VV 3–6) Kult durch das gelebte Ethos ersetzt: Durch ethisches Verhalten ereignet sich in gewisser Weise Teilnahme an der Tempelliturgie und damit Gottesbegegnung, ohne selbst im Tempel physisch anwesend zu sein.

Aus dem lukanischen Doppelwerk, bes. Apg 6,1–7, leitet Martin Ebner, „Diakonie und Liturgie. Neutestamentliche Rückfragen“ (31–40), Impulse für

die Gegenwart heute ab: Sichtbar werde Diakonie, wenn in Gemeinden „gesellschaftlich etablierte (Absetzungs-)Strukturen durchbrochen werden“, ferner, wenn in der Ämterstruktur der Kirche „Hierarchie- und Prestigeabbau“ erfolge (40).

Die exegetischen Aufsätze werden von Christian Grethlein, „Gottesdienst und Diakonie. Evangelische Annäherungen an ein schwieriges Thema“ (41–57), abgeschlossen und weitergeführt: Nach alt- und neutestamentlichen Perspektiven zum Zusammenhang von Gottesdienst und Diakonie (1.) richtet sich in einem zweiten Schritt der Blick auf Ursachen für dessen Verlust im Laufe der Liturgiegeschichte (2.). In einem dritten Schritt werden aus Versuchen evangelischer Kirchengemeinden Impulse für die Bereiche Abendmahl, Heilung und Organisation diakonischen Handelns gewonnen (3.).

Dorothea Sattler, „Lösung aus schuldverstricktem Leben. Ökumenische Bessinnung auf die diakonische Dimension von Feiern der Versöhnung“ (58–70), benennt vor dem Hintergrund von Erkenntnissen der Biographieforschung, ferner von auch heute feststellbaren „Verstellungen“ (63) der diakonalen Dimension des persönlichen Schuldbekenntnisses Kriterien, damit die Feier der Versöhnung von einem Beichtenden als diakonales Geschehen erfahren werden könne: eine Gesprächssituation, die freimütiges Erzählen ermögliche, Rückfragen, die gerade „dem besseren Verstehen der nur im Beziehungszusammenhang zu sehenden Lebensweise der Beichtenden dienen“, schließlich die „konsequente Ausrichtung auf die Ertüchtigung zu einem neuen Leben in versöhnter Gemeinschaft“ (69).

Martin Klöckner, „Die Liebe zum Nächsten als Prüfstein der Gottesliebe“, geht der Frage nach, wie das Thema „Liturgie und Diakonie in Verlautbarungen des Zweiten Vatikanischen Konzils und des Apostolischen Stuhls (1963–1993)“ zur Sprache kommt (71–93): Wenngleich angesichts der Fülle konziliarer und nachkonziliarer Dokumente das Thema als solches eher selten behandelt wird, stimmen jene doch darin überein, dass Liturgie und Diakonie entsprechend der Botschaft Jesu eine das Christsein geradezu charakterisierende, wesensmäßig untrennbare Einheit bilden (92f.).

Die Reihe der geschichtlichen Aufsätze eröffnet Arnold Angenendt: „Nur von Spenden leben Kirchenkritik und mittelalterliche Opferpraxis“ (96–115). Angenendt beschreibt, wie seit dem frühen Mittelalter das System von weltlicher Gabe und geistlicher Gegengabe trotz verschiedentlich geäußelter Kritik letztlich bis in das 20. Jh. hinein in Geltung blieb.

Die in gottesdienstlicher Praxis allgemein wohl wenig beachtete Geldkollekte nimmt Thomas Sternberg in den Blick: „Wie willst du deine Gabe Christus darbieten? Anmerkungen zur Praxis der frühchristlichen Gabenabgabe“ (116–127). Ausgehend vom hohen Stellenwert der Gabenabgabe in der frühen Kirche plädiert Sternberg dafür, jene wieder deutlicher als bisher gerade als solidarische Gabe an die Bedürftigen zu akzentuieren, „die Einheit mit anderen [...] schafft, bewusst macht und so erst zur Communio hinführt“ (127).

Hubertus Lutterbach, „Leben in der Culthöhle ...“. Nur Bilder halten Liturgie und Diakonie zusammen“ (128–144), zeigt auf, welch große Bedeutung Bildern über die Jh.e hinweg zukam, um den Zusammenhang von Liturgie und Diakonie sowohl in der je persönlichen wie auch in der gemeindlich-kirchlichen Spiritualität wach zu halten. Auch heute würden Bilder – genannt werden Fotos von Mutter Teresa und Papst Johannes Paul II. – eine immens lebensprägende Wirkkraft für das liturgische wie für das diakonische Leben entfalten, sofern auf den Abbildungen aber auch in der Realität der betreffenden Person die Präsenz des Heiligen, konkret der in ihrem Leben realisierte innere Zusammenhang von Liturgie und Diakonie, aufscheine.

Andreas Poschmann macht für den Zusammenhang von „Liturgie und Diakonie“ auf „Das Beispiel des Leipziger Oratoriums“ in der ersten Hälfte des 20. Jhs. aufmerksam (145–160): In der gemeindlichen Umsetzung des pastoral-liturgischen Konzepts, Liturgie und soziales Tun seien gleichwertig, aufeinander bezogene Brennpunkte einer Ellipse, zeigt sich, dass gerade aufgrund der engen Verbindung von Liturgie und Diakonie die Liturgie zur einer prägenden Kraft für den Aufbau der Gemeinde werden kann.

Die Situation der katholischen Kirche in der ehemaligen DDR und ihre Möglichkeiten, diakonisch zu wirken, thematisiert Josef Pilvousek: „Die Caritas hat sakramentalen Charakter“. Die katholische Kirche in der DDR und ihre diakonale Dimension“ (161–177). Angesichts der zweifachen Gefahr, entweder dem eigenen Weltauftrag nicht gerecht zu werden, oder vom Staat vereinnahmt zu werden und so Einheit und Geschlossenheit zu verlieren, erwies sich in der ehemaligen DDR zum einen vollständige politische Abstinenz zum anderen das Wirken der Caritas unter der Leitung der kirchlichen Hierarchie als höchst erfolgreich, Kirche in der Gesellschaft der DDR und als Dienst an der Gesellschaft präsent zu machen.

Der dritte Teil des Bdes gilt der „Gegenwart“: Martin Stuflesser, „Ich will den Weg des Glaubens gehen und folgen Gottes Lehren ...“. Die liturgische Feier des Gedächtnisses der einen Taufe als Brennpunkt von *lex orandi* und *lex agendi*“ (180–193), nimmt die Äußerung Martin Luthers, christliche Existenz bestehe darin, „ein Leben lang unter die Taufe (zu) kriechen“, zum Anlass, vor dem Hintergrund der Tauftheologie Luthers auf eine von der Taufe geprägte Lebenspraxis, ferner auf die Bedeutung der liturgischen Feier des Taufgedächtnisses als Ort steter Vergewisserung und Vertiefung des Taufbewusstseins in nachchristlicher Gesellschaft hinzuweisen.

Benedikt Kranemann, „Liturgie als Anstiftung zum Handeln. Die diakonale Dimension des christlichen Wortgottesdienstes“ (194–206), verifiziert seine eigene These, „dass im Gottesdienst – durch das, was er feiert, und durch die Form, wie er dies tut – die sozial-ethische Dimension christlicher Liturgie als Anstiftung zum Handeln wirksam wird, ohne dass dies immer explizit werden

muss“ (194). Wie Kranemann mit zahlreichen Beispielen aus unterschiedlichen liturgischen Feiern zeigt, kommt dem Wortgottesdienst in seiner verbalen, aber auch in seiner non-verbalen Dimension besondere Bedeutung zu: Nicht nur wird in ihm durch die Verkündigung aus der Heiligen Schrift als Wort Gottes „das von Gott Verheißene [...] im Sinne von Anamnese als in der Liturgie präsentisch gefeiert“, vielmehr wird der Hörer bei entsprechender personaler Rezeption „in das ihm Verkündigte hineingenommen“ (203), dadurch in seinem Vertrauen auf Gott gestärkt und so motiviert zu einem gottgefälligen Leben und Engagement im Alltag.

Manfred Probst weist darauf hin, wie sich „Liturgie und Diakonie am Beispiel der Sterbebegleitung und der Begräbnisliturgie“ (207–219) zum einen – bei der Sterbebegleitung – gegenseitig ergänzen, zum anderen aber von einer gut gestalteten Feier der Totenliturgie eine diakonische Wirkung für die Hinterbliebenen ausgeht.

Amt und Aufgabe der Diakone behandeln Reiner Kaczynski und Herbert Vorgrimler: Reiner Kaczynski geht unter der der Tradition Apostolica überkommenen Formulierung (vgl. auch LG 29) „... non ad sacerdotium, sed ad ministerium“. [Überlegungen zum Diakonat]“ (220–235), anhand neuerer kirchlicher Verlautbarungen, aber auch anhand von Beispielen aus der Liturgiegeschichte der Unterscheidung von Diakonenamt und sacerdotium, entfaltet in Bischofsamt und Priesteramt, nach.

Herbert Vorgrimler, „Liturgie, Diakonie und Diakone“ (236–245), knüpft an Paul Michael Zulehners Abhandlung „Dienende Männer. Diakone im deutschsprachigen Raum“ (in: Diak 34 [2003] 361–368) an. Vorgrimler weist zunächst aus eigenem Erleben darauf hin, die zugrundeliegende Intention für die Wiedereinführung ständiger Diakone durch das II. Vatikanische Konzil sei es gewesen, gerade das Dienen der kirchlichen Hierarchie bei den Notleidenden zu „realisieren und zeugnishaft greifbar darzustellen“ (240), nicht aber etwa Diakone mit Leitungsaufgaben in Verbindung zu bringen oder einen Ersatz für (fehlende) Priester zu schaffen. Dem steht zum einen das Ergebnis einer an ständige Diakone gerichteten Befragung gegenüber: Diese betrachteten als ihre Aufgabe eher die Verkündigung und „diakoniearme Tätigkeiten“ (dabei gottesdienstlichen Feiern) als „diakonal sehr aufgeladene“ Tätigkeiten (z. B. Kinder- und Jugendarbeit; 243). Zum anderen zeigt sich in der seit den 90er Jahren geführten Diskussion um das Profil des Diakons, dass der Blick weniger auf dessen diakonische Funktion gerichtet werde, vielmehr auf dessen Christus-Repräsentanz als geweihter Amtsträger und der daraus resultierenden Frage nach dessen Anteilhabe am kirchlichen Leitungsamt und seinen Befugnissen.

Zwei Beiträge thematisieren den Bezug von Diakonie und Kirchengebäude: Während Albert Gerhards, „Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer“ (Mt 9,13). Zur diakonischen Dimension des Kirchengebäudes“ (246–260), sowohl auf die implizite als auch die explizite diakonische Dimension des Kirchenraums insgesamt, seiner einzelnen (Funktions-)Orte und der dortigen liturgischen Vollzüge aufmerksam macht, rückt Walter Zahner speziell den Ambo in den Blick: „Ästhetik und Diakonie – der Ort des Wortes als Initiationsort diakonischen Handelns“ (261–270): Nachdem die Funktion des Ambo – gerade auch als Pendant zum Altar – beschrieben und Gestaltung und Verortung des Ambo im Kirchenraum mit Beispielen diskutiert wurden, kommt Zahner zu dem Ergebnis, wenn der Ambo durch entsprechende Gestaltung als Ort der Verkündigung des Wortes Gottes in besonderer Weise wahrgenommen werde, gehe von der dort vorgetragenen Lesung ein um so deutlicherer Aufruf an die Gläubigen zu diakonischem Handeln aus.

Dem Thema ‚Ritendiakonie‘ sind die beiden letzten Aufsätze gewidmet: Gemäß Paul Michael Zulehner, „Ritendiakonie“ (271–283), hat Kirche in der Nachfolge Christi nicht nur in der ausdrücklichen gemeindlichen Caritas, sondern in jedem ihrer Vollzüge „Heil-Land“ (278) zu sein, d. h. diakonisch wirkend ihre eigene heilende, therapeutische Kraft zu entfalten. Gerade angesichts der weit verbreiteten Sehnsucht nach Heilung und der damit verbundenen „Respiritualisierung“ und „Reritualisierung“ (282) säkularer Großstadtkulturen sei die therapeutisch-diakonale Dimension als direkter Dienst an den Menschen nicht nur bei Ritualen zu den Lebenswenden, sondern gerade auch bei den sakramentalen Feiern stärker zu akzentuieren.

Karl-Heinrich Bieritz, „Einladung zum Mitspielen. Riten-Diakonie und Ritualtheorie: Anregungen und Einwüfe“ (284–304), wendet Erkenntnisse der neueren Ritualtheorie auf gottesdienstliche Feiern, besonders jene mit Fern- und Außenstehenden, an. Werden bei solchen Feiern – „rituell initiiert und inszeniert“ (303) – neue Sinnhorizonte eröffnet, konkret, die Feiernden eingeladen, sich auf das Gefeierte, letztlich auf das Pascha-Mysterium Christi einzulassen, ereignet sich an den Betreffenden eine Transformation zu ‚neuem Leben‘. Weil jedoch ein solcher Prozess vor einer ‚Heilung‘ zunächst auch Verstärkung oder Kränkung des Betreffenden mit sich bringen kann, bedarf es einer behutsamen und einfühlsamen – diakonischen – Begleitung.

Der Bd schließt mit einem Verzeichnis der Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen (305f.).

München

Wolfgang Steck

Coena Domini II. Die Abendmahlsliturgie der Reformationskirchen vom 18. bis zum frühen 20. Jahrhundert, hg. v. Irmgard Pahl. – Fribourg: Academic Press Fribourg 2005. XX, 775 S. (Spicilegium Friburgense, 43), brosch. € 78,00 ISBN 3-7278-1375-X

Der vorliegende Bd stellt die Fortsetzung zu dem 1983 erschienenen Buch „Coena Domini I“ dar, der die Ordnungen des evange-

lischen Abendmahls aus dem 16. und 17. Jh. enthält; angekündigt ist schließlich noch ein dritter Bd unter dem Titel „Sacrum Convivium“, der das ökumenischen Zeitalter von „Reform und Konvergenz“ des 20. Jh.s umfassen soll. In Coena Domini II nun sind die Ordnungen aus Aufklärung, Pietismus und Erweckung (im Klappentext: „Restaurationszeit“) sowie aus der Zeit der beginnenden liturgischen Neuaufbrüche gesammelt. Das Bild ist entsprechend diesen Entwicklungen noch einmal um einiges vielfältiger (internationaler und vielsprachiger) als in Coena Domini I und der Bd selbst ist auch noch einmal um ein gutes Viertel umfangreicher. Die evangelische agendarische Entwicklung verläuft ja erst im 20. Jh. – aufgrund der zunehmenden Mobilität – hin zu stärkerer Einheit (bei gleichzeitiger Pluralität *innerhalb* der Agenda selbst, der Endpunkt ist das „Ev. Gottesdienstbuch“ von 1999 mit seinen beiden „Grundformen“).

Was den anzuzeigenden Bd angeht, sei vorweg gesagt: Die 24 Autoren und vor allem die Hg.in Irmgard Pahl haben mit diesem Werk eine Quellensammlung vorgelegt, die übersichtlich, zuverlässig und hervorragend lektoriert ist. Dass eine katholische Wissenschaftlerin sich überhaupt der Mühe unterzieht, die evangelische agendarische Pluralität zu dokumentieren und zugänglich zu machen, kann schon als solches dankbar vermerkt werden.

Die Hg.in dankt ihrerseits im Vorwort (VI) dem kurz nach Erscheinen des Bdes verstorbenen Nestor der evangelischen Liturgiewissenschaft, Frieder Schulz (1917–2005), für die Beratung und Begleitung bei dem gesamten Projekt.

Gut die Hälfte des Umfanges von Coena Domini II (7–420) nehmen die lutherischen und unierten Abendmahlordnungen ein, es folgen die reformierten (422–590), anglikanischen (591–634) und freikirchlichen (635–748) Agenden, gefolgt von einem Anhang zur altkatholischen Liturgie (749–766) und von einem knappen Quellen- und Autorenverzeichnis (767–775). Die Fülle der im 19. Jh. entstehenden protestantischen „Privatagenden“ darzubieten, deren bloßes Vorkommen für Katholiken merkwürdig genug sein mag, war ein schwieriges Unterfangen. (Hier hätte ich mir lediglich noch die Dokumentation der „Kapitolinischen Liturgie“ aus der Deutschen Botschaftsgemeinde in Rom gewünscht, weil diese von gewissem Einfluss auf die Revisionen der Preußischen Agenda von 1856 und 1895 gewesen ist, vor allem, was die Beteiligung der singenden Gemeinde an der Liturgie angeht.)

Die dokumentierte Vielfalt der Quellen führt auch in diesem Bd wieder über liturgiewissenschaftliche Pauschalurteile hinaus wie etwa über dasjenige, die Aufklärungszeit habe lediglich die „Auflösung“ der klassischen Formen erbracht. Auch wenn erst das 19. Jh. auf breiter Front zur Wiederentdeckung von Präfationsdialog, Präfation und Sanctus führt, schätzte gerade das 18. Jh. das Abendmahl als besonders ehrwürdige „Religionshandlung“. Dies führte allerdings auch dazu, dass die einleitende Abendmahlsvermahnung zu einer zweiten Predigt wurde (mit der Länge, die nach heutigen Hörgewohnheiten einer Predigt entspricht: Kurpfalz 1783: 49f.; Oldenburg 1795: 53ff.; Wien 1788: 71ff.; franz.-luth. 1741: 329ff). In den Vermahnungen gibt es durchaus ansprechende theologische Aussagen wie die Ermunterung, jetzt den Anderen „als eueren Miterlöseten, als den Miterben der Seligkeit werth zu schätzen“, 77). Dennoch ist die massive Gesetzlichkeit erschütternd, mit der, ausgehend von einer falschen Exegese von 1. Kor. 11,27–29, das gesamte 18. und 19. Jh. hindurch immer wieder Reue und Besserungsabsicht zur Voraussetzung von Absolution und Kommunion gemacht werden (vgl. nur: Hamburg 1788: 78; besonders problematisch ist für mich Sachsen 1880: „[...] weil ihr [...] eure Sünden [...] bekannt und darauf die heilige Absolution [...] erhalten habt“; 183). Die gesetzliche Tendenz findet sich auch noch in der wirkungsgeschichtlich so bedeutsamen Preußischen Agenda von 1895. Dort ist die Vermahnung („[...] auf dass ihr [...] nicht zum Gericht, sondern zur Seligkeit eurer Seelen empfangen möget“) in den Präfationsdialog eingeschoben und unterbricht diesen (105).

Vieler weiter war das schon die Ordnung im Badischen Kirchenbuch von 1858 gewesen, die Ulrich Wüstenberg wegen „ihrer ökumenischen Weite und ihrer Öffnung für die eucharistische Dimension“ lobt (137). Eindringlich kommt auch das Ökumenische und Neue der Ordnungen Wilhelm Löhes heraus (201–217), während sich gleichzeitig eine gewisse rituelle Enge zeigt, die dann auch die liturgischen Bewegungen im 20. Jh. prägen wird. Agendengeschichtlich bemerkenswert ist die dänische Tradition, nach der es rechtlich immer möglich ist, eine einmal eingeführte Liturgie weiter zu benutzen (so ist in einigen dänischen Gemeinden noch heute die Abendmahlsliturgie von 1685 in Gebrauch; 304; dort findet sich übrigens in der Ordnung von 1934 auch die Sitte, dass der Pfarrer erst vor dem Mahl Albe und Kasel anzieht; 313). Besondere Überlegungen im Umgang mit den Elementen schließlich stellte die Schlussrubrik im „Buffalo Communion Service“ (Lutheraner, USA) von 1888 an: Wenn der übrig gebliebene Wein nicht von Pastor, Küster, Kirchenvorsteher genossen werden könne, dann solle er „auf glühende Kohlen gegossen werden“ (413). Das Fremdeste in dem gesamten Bd sind aus heutiger Sicht gewiss die Herrnhuter Ordnungen mit ihren gefühlvoll gereimten Strophenliedern als liturgischen Stücken (719–725).

Das evangelische Abendmahl des 18. und 19. Jh.s ist vielfältig und hatte manches Problematische (unter den Texten finden sich so mehr-

fach mit den Vermahnungen verbundene Exkommunikationen: 492ff.), aber die Quellen bieten auch manche nicht nur historisch nachdenkenswerte Anregungen (wie z.B. die „Self-Examination“ der schottischen Presbyterianer von 1867/1913: 574f. oder die Exhortation der englischen Methodisten um 1900: „We consecrate our whole being to Him as a living sacrifice“, 666).

Irmgard Pahl und die Autoren haben sich jedenfalls große wissenschaftliche und kirchliche Verdienste erworben, die Ordnungen des Sakramentes zu dokumentieren, das leider immer noch die Kirchen trennt, obwohl doch der Herr des Mahles verbindet und versöhnt. Am schönsten hat den Glaubensgehalt vielleicht die Rätische Bergeller Liturgie von 1749 (Val Bergaglia) zum Ausdruck gebracht. In dieser Ordnung, die Bruno Bürki als „Neuschöpfung mit pietistischem Einschlag und katholischen Reminiszenzen“ beschreibt (429), heißt es in der Vermahnung: „Zu welchem Zweck kommt er zu uns? Er kommt nicht, uns zu schelten oder zu strafen, weil wir ihn auf so viele und so schwere Weise beleidigt und verhöhnt haben; sondern er kommt nur als Arzt zu uns Kranken“ (461). Evangelischer und angemessener kann man es nicht sagen.

Bonn

Michael Meyer-Blanck

Steger, Stephan: Der Ständige Diakon und die Liturgie. Anspruch und Lebenswirklichkeit eines wiedererrichteten Dienstes. – Regensburg 2006. 491 S. (Studien zur Pastoralliturgie, 19), kt € 52,00 ISBN: 978-3-7917-2031-9

Angesichts der nicht enden wollenden Diskussion über Sinn und Aufgaben des Ständigen Diakonats und dem durch Befragungen der Diakone sich ergebendem Bild, dass ihre liturgischen Aufgaben ein deutliches Übergewicht gegenüber den diakonalen Tätigkeiten habe, ist diese Würzburger Diss. eine längst überfällige Monographie. Zweifellos hat der Diakon als Handlungsträger in der Liturgie Anteil an der gemeinsamen Subjekthaftigkeit von Kirche in der Liturgie, die ihm entsprechend seinem Amt und Dienst zukommt (vg. SC 28). Das Handeln des Diakons in der Liturgie ist daher nicht nur Ausfluss oder Folge seines diakonalen Dienstes, sondern integraler Bestandteil seines diakonalen Amtes selbst. Allerdings ist noch weithin ungeklärt, in welchem Verhältnis Liturgie und Diakonie dabei stehen sollten, wobei durchaus zu beachten ist, dass die Liturgie selbst auch diakonische Aspekte hat (vgl. Die diakonale Dimension der Liturgie, hg. von Benedikt Kranemann u. a., Freiburg 2006, QD 218). Dabei ist auch zu bedenken, dass nahezu alle liturgischen Aufgaben, die ihm durch sein Amt zukommen, durch entsprechende Beauftragung auch von Laien wahrgenommen werden können.

In einer historischen Vergewisserung werden zunächst die weltweiten Impulse zum Ständigen Diakonatsamt sowie die Beschlüsse des II. Vatikanums und auch deren nachkonziliare römische wie deutsche Rezeptionsgeschichte beschrieben (65–165). In einer systematischen Annäherung werden die amtstheologischen Fragestellungen, das Amt in der Liturgie sowie das Profil des Amtes in der Diskussion seit dem Konzil dargelegt (166–275). Der Hauptteil der Arbeit besteht in einer empirischen Datenerhebung und deren Analyse v. a. hinsichtlich der liturgischen Handlungsfelder (276–437). Hier werden unter Kenntnisnahme früherer Erhebungen 20 Diakone aus der Diözese Würzburg als Gesprächspartner an Hand eines Interviewleitfadens (Anhang, 489 ff.) befragt. Man wird das nicht als repräsentativ ansehen können, doch bemüht sich der Vf. dies immer wieder in größere Zusammenhänge einzubinden, so dass doch ein weitgehend der Wirklichkeit entsprechendes Bild entstanden sein dürfte. Der Ertrag und daraus folgende Überlegungen (438–480) sind nicht leicht zu formulieren. Deutlich scheint, dass seitens der Diakone gegenüber den ersten Jahrzehnten zunehmend die liturgischen Dienste favorisiert werden, die dem diakonalen Dienst besonders nahe stehen wie etwa die Liturgie mit Kranken. Unverständlich ist daher, dass ihnen die Möglichkeit zur Krankensalbung vorenthalten bleibt: Müsste nicht die mit dem diakonalen Dienst eng verbundene liturgische Kompetenz dazu mit übertragen werden, ist die entscheidende Frage, die zumindest seitens der Liturgiewissenschaft bejaht wird. Abschließend eröffnet der Vf. Perspektiven für den Zusammenhang von Liturgie und diakonalem Dienst sowie für die pastoralen Anforderungen an das diakonale Amt. Dabei ist hierzulande wohl zumeist unbekannt, dass das starke Interesse von Diakonen am liturgischen Dienst in anderen Ländern so nicht gegeben zu sein scheint, denn in Frankreich etwa liegt der Schwerpunkt von Anfang an bei den diakonalen Aufgaben.

Bei der vorliegenden Untersuchung handelt es sich um eine gründliche Studie, die alle relevante Literatur – und das ist nicht wenig – berücksichtigt. Damit ist ein Werk entstanden, das zwar keine Probleme löst, diese aber ungeschminkt und kritisch auflistet sowie das Material zum Weiterdenken umfassend zur Verfügung stellt: für das gewählte Thema sicher die bislang grundlegendste Arbeit.

Münster

Klemens Richter

Philosophie

Kant und der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte, hg. v. Norbert Fischer. – Freiburg: Herder 2005. XVI, 638 S. (Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte, 8), geb. € 85,00 ISBN: 3-451-28507-X

Der Sammelband geht auf ein Symposium zurück, das vom 23. – 26. Juni 2004 in Eichstätt veranstaltet wurde, bei dem die meisten seiner Beiträge vorgetragen worden sind. Er führt die Linie fort, die mit dem Sammelband *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie* desselben Hg.s (Kant Forschungen 15, Hamburg: Meiner 2004) verfolgt worden war. Die Eichstätt Tagung wurde anschließend in der katholischen *Tagespost* von Nicht-Teilnehmern mit allerlei polemischen Stellungnahmen bedacht, von denen nach Erscheinen des Bdes allerdings nicht mehr die Rede war. Darin spiegelt sich exemplarisch die bis heute nicht zur Ruhe gekommene Diskussion um eine sachgerechte Rezeption der Kantschen Philosophie in Theologie und Kirche wider. In diesem Sinne war das Symposium und ist der Sammelband ein notwendiger und wichtiger Beitrag zur Versachlichung der Einschätzung des Kantschen Denkens in seiner Bedeutung und seinem Gewicht für Theologie und Glauben, da er nicht nur seine wechselhafte Rezeptionsgeschichte, sondern auch seine systematische Einordnung und Bedeutung behandelt. Dafür wurden Quellen benutzt, die schwer zugänglich sind und bisher kaum bekannt waren. – Zunächst war die Kantsche Philosophie in katholischen Universitäten durchaus positiv aufgenommen worden. Eine diesbezügliche Auflistung von unbekannter Hand hat Kant am 2. Oktober 1793 an Ludwig Ernst Borowski, einen seiner späteren Biographen, für seine „Kollektaneen“ geschickt. Es wurde vermutet, dass er solche Zustimmung eigentlich nicht erwartet hatte, obwohl ihm andererseits der „Catholicism“ durchaus „consequenter als der protestantism“ zu sein schien (AA XXIII,446; cf. auch AA VII,67). Sehr bald aber schlug die anfängliche katholische Begeisterung in Ablehnung um, wozu die für viele schwer verständliche Ausdrucksweise der Kantschen Schriften beigetragen haben dürfte. Die Indizierung der *Kritik der reinen Vernunft* im Jahre 1827 ging auf ein eher oberflächliches Gutachten zurück, das der des Deutschen nicht mächtige Kamaldulenserpater Arturo Bellenghi verfasst hatte aufgrund einer 1820–1822 veröffentlichten italienischen Übersetzung des Militärchirurgen Vincenzo Mantovani, aus dessen Vorwort bereits hervorgeht, dass er Kant in mancher Hinsicht nicht wirklich verstanden hat. Die *Biblioteca Apostolica Vaticana* verzeichnet jedenfalls in ihrem Katalog unter seinem Namen nur fünf medizinische Veröffentlichungen. Die Belege für die Hintergründe der Indizierung und ihre weitere Entwicklung werden, soweit greifbar, von Christian Göbel in seinem Beitrag sorgfältig aufgelistet und vorgestellt. Wenn also die Lektüre der *Kritik der reinen Vernunft* sogar unter Fachleuten so bald und zu so schwerwiegenden Missverständnissen Anlass bot, die bis heute zu beobachten sind, scheint ein Verbot der Schrift nicht nur zur damaligen Zeit jedenfalls plausibel zu sein (318). Der Rez. musste sich noch 1963 eine Indexerlaubnis für die Beschäftigung mit Kants Philosophie geben lassen. – In seinem Vorwort beschreibt der Herausgeber die Zielsetzung des Symposiums und des daraus erwachsenen Sammelbandes (XIII–XVI), den er dann in seiner Einleitung ausführlich vorstellt unter der Überschrift: „Müssen Katholiken weiterhin Furcht vor Kant haben?“ (1–16). Einen ersten Überblick über die einzelnen Themen des Bdes bieten die von den jeweiligen Autoren verfassten Zusammenfassungen ihrer Beiträge im Anhang auf den S. 555–569. – Die Fülle des Stoffes wird thematisch geordnet in fünf Kap.n dargeboten.

Im 1. Kap. geht es um „Kants Stellungnahme zu philosophischen Grundlagen von Theologie und Kirche“. Es wird „Kants Rechtfertigung von Metaphysik und Religion“ und „genuin religiöse[n] Dimension im Ergebnis von Kants kritischer Metaphysik“ erörtert (Norbert Fischer) und ihr trotz aller Bestreitung im Grunde christlicher Charakter beschrieben (Aloysius Winter); dabei wird die grundsätzliche Ausrichtung der Kantschen Philosophie auf die christliche Offenbarung und ihre theologische Reflexion in unterschiedlichen konfessionellen Ausprägungen vorgestellt, zu deren problematischer Vielfalt Kants philosophische Theologie Klärungen anbietet, die noch lange nicht wirklich rezipiert sind und hilfreich sein könnten, manche Grenzen zu überwinden. Der kritische Vernunftgebrauch würde fideistische Einseitigkeiten als solche mindestens erkennen lassen. Kant weitet „die Moral zur Religion“ und „öffnet den reinen Vernunftglauben auf den geoffenbarten Kirchenglauben hin“, wobei er eine „überraschende[n] Interpretation“ der zwei Naturen in Christus anbietet (Karlheinz Ruhdorfer).

Das 2. Kap. enthält „Grundlegende Beiträge zur Geschichte des Verhältnisses des Katholizismus zu Kant“. Als erstes wird die „Vorgeschichte des römischen Antikantismus“ anhand der Belege aus den Beständen der Glaubenskon-

gregation und des Vatikanischen Geheimarchivs dokumentiert, wobei auch die damals beteiligten Personen beleuchtet werden – ein sorgfältiger, aufschlussreicher und überflüssiger Beitrag (*Christian Göbel*). Ob Kant zu Recht noch als „Philosoph des Protestantismus“ bezeichnet werden kann, und in welchem Sinne und von wem diese eher polemische Etikettierung verwendet wurde und wird, erörtert *Albert Raffelt*. Dass Kants Kritik dem katholischen Glauben in etlichen Punkten nicht gerecht wird, dass aber andererseits seine Transzendentalphilosophie für den Glauben von unerlässlichem ‚negativem Nutzen‘ ist, indem sie „ihm unangemessene und ihn zerstörende Denkformen zur Seite“ räume, legt *Franz Bader* dar, womit er „die neoscholastischen, objektivistischen Grobheiten im Umgang mit der Transzendentalphilosophie“ anzielt, „die auch heute immer wieder einmal in der Kirche, auch in popularisierter Form, an die Oberfläche brechen“ (185).

Im 3. Kap. werden (ohne Anspruch auf Vollständigkeit) „exemplarische Beiträge zu katholischen Frühkantianern“ geboten, eingeleitet durch *Norbert Hinske* unter der Überschrift: „Kant im Auf und Ab der katholischen Kantrezeption. Zu den Anfängen des katholischen Frühkantianismus und seinen philosophischen Impulsen“. Er war ein ‚Breitenphänomen‘ an katholischen Universitäten und in Klöstern. Man sah in der Kantschen Philosophie zunächst „eine überzeugende Waffe gegen Determinismus (bzw. Fatalismus), Materialismus und Atheismus“ (559) und schätzte sie wegen der kritischen ‚Grenzbestimmung‘ der Vernunft und der Wissenschaften, bis ihre Gegner sich auch durch autoritäre Maßnahmen schließlich durchsetzten. Nach dieser sehr informativen Darstellung werden einzelne Vertreter des katholischen Frühkantianismus vorgestellt: Sebastian Mutschelle (1749–1800) mit seiner an Kant orientierten Auffassung des Guten: „Wer das Gute wollen will, wende sich dem Christenthume zu, wer es nur sollen will, dem mag Kant hinreichen“ (211f.) durch *Josef Rauscher*; Maternus Reuß (1751–1798), der Kant 1792 zusammen mit seinem Begleiter Conrad Stang besucht hat und als ‚Protokantianer‘ zu einer bisher so nicht wahrgenommenen „höchst einflussreichen Schlüsselfigur innerhalb des katholischen Frühkantianismus“ (560) wurde, durch *Clemens Schwaiger*; und die Benediktiner Ildephons Schwarz (1752–1794) und Ulrich Peutingen (1751–1817) durch *Ulrich L. Lehner*. Mit der scharfen Polemik Benedikt Statlers (v.a. in seinem dreibändigen *Anti-Kant*) und dessen Schülern Josef Weber und Bischof Johann Michael Sailer, die beide gegenüber Kant im Gegensatz zu ihrem Lehrer eher, wenn auch verhalten, aufgeschlossen waren, beschäftigt sich *Jakub Sirovátka*. Die Unhaltbarkeit des Vorwurfs, Kant reduziere die Religion auf Moral, erläutert *Norbert Fischer* am Beispiel des Prämonstratensers Gregor Leonhard Reiner (1756–1807). Den heute weitgehend vergessenen Andreas Metz (1767–1839), der als Priester und ordentlicher Professor etwa vierzig Jahre lang in Würzburg Kants Philosophie vertreten hat, in der er keine „Anfechtung, sondern eine Stütze seines Glaubens“ (562) erblickte, stellt *Norbert Hinske* vor in seinem Beitrag: „Zur Kontinuität des katholischen Frühkantianismus“.

Das 4. Kap. beschreibt die katholische Kant-Deutung „nach der Indizierung der Kritik der reinen Vernunft“ mit einer Einführung von *Aloysius Winter*. Gegenüber den vorbereitenden Voten von Johannes B. Franzelin und Joseph Pecci, die direkt oder indirekt die Kantsche Philosophie verurteilten, hat das 1. Vatikanische Konzil in der Apostolischen Konstitution *Dei Filius* eher weise Zurückhaltung geübt und allgemeine Feststellungen getroffen, denen man auch heute noch zustimmen kann. Dennoch ist die Ablehnung Kants auf katholischer Seite bis heute greifbar. *Christoph Böttigheimer* beschäftigt sich mit der Kantrezeption bei deutschsprachigen Theologen des 19. Jh.s, mit Georg Hermes (1775–1831), mit Anton Günther (1783–1863), Johann Sebastian von Drey (1777–1853) und Hermann Schell (1850–1906) vor dem Hintergrund der sog. Neuscholastik, die er besonders durch Joseph Kleutgen SJ (1811–1883) repräsentiert sieht. Die Indizierung der Schriften von Hermes (1835) und Günther (1857) fand in der Verurteilung des sog. Semirationalismus im 1. Vatikanischen Konzil ihren Niederschlag. Allerdings unterstellt der Vf., dass Kant einen Agnostizismus vertrete („ohne deshalb jedoch beim Agnostizismus Kants stehen zu bleiben“ 348), wobei er für Kants „Gottesgedanken“ lediglich eine Stelle aus der „Kritik der reinen Vernunft“ heranzieht (323, Anm. 3) und ohne Blick auf die „Kritik der praktischen Vernunft“ meint, Kant verbinde mit dem Fürwahrhalten nicht die Wirklichkeit (330 Anm. 30; „Wo Kant quasi auf halbem Wege stehen blieb, [...] da möchte Hermes die Erkenntnistheorie bis zur Wirklichkeit hinter dem Gedanken fortführen“, für die er dann in der „Subjektivität den sicheren Haltepunkt“ findet – 328 f.). Demgegenüber hält Kant eine Bestreitung der Wirklichkeit Gottes, die er im praktischen Vernunftgebrauch für gegeben hält, für ein *absurdum practicum* oder *morale*! Aber es trifft natürlich zu, dass durch die pauschale Ablehnung Kants die von ihm aufgeworfenen „Fragen weniger gelöst als vielmehr aufgeschoben“ wurden. *Erich Naab* berichtet sodann über „Vorlesungen an der Gregoriana um 1830“. Richtiger müsste es heißen: im *Collegio Romano*, das erst 1873 in Erinnerung an seinen Förderer Gregor XIII. durch Papst Pius IX. den Titel: *Pontificia Universitas Gregoriana* erhielt. Der Vf. stellt eine studentische Mitschrift vor, die der spätere Kapitular und Dompropst Joseph Ernst (1804–1860) in den Vorlesungen des Professors Antonio Luigi Ferrarini SJ 1830 nach den damals üblichen Diktaten angefertigt und am Rand auf einem Drittel der jeweiligen Seite abweichend von Ferrarini, der den verbotenen Kantext den Hörern „in großer Ausführlichkeit“ vorgestellt hatte, mit einem eigenen Kommentar versehen hat, der Kant in milde-m Licht erscheinen lässt. Sie findet sich in seinem Nachlass in der Eichstätt Seminarbibliothek. Interessant ist in diesem Zusammenhang der Hinweis auf die *Ratio Studiorum* der Gesellschaft Jesu und ihre Überarbeitung 1832 (in vier Bden hg. von G. M. Pachtler Berlin 1887–1894), die in ihrer Fassung von 1858 schließlich den „ganzen Kant“ unter Verdikt gestellt hat (356 Anm. 24), was

innerhalb des Ordens von größerer Bedeutung gewesen sei als die Indizierung von 1827. *Klaus Walter Littger*, der Leiter der Handschriftenabteilung und stellvertretende Direktor der Eichstätt Universitätsbibliothek, berichtet über den Einfluss von „Kants Enzyklopädie der Wissenschaften“ und seiner „Architektonik der reinen Vernunft“, die dem Wissenschaftssystem Wilhelm Traugott Krugs zugrunde lagen, an dem sich dann verschiedene Bibliotheksleiter für die Buchaufstellung in der Eichstätt Bibliothek bis etwa 1900 orientiert haben. *Robert Theis* zeichnet die Phasen der Einschätzung der Philosophie Kants nach, wie sie sich bei Peter Wust nachweisen lassen. Zunächst liest Wust „die Kritik der reinen Vernunft“ perspektivisch verzerrt vom alleinigen Standpunkt ihrer Rezeption und wissenschaftstheoretischen Deutung bei den Vertretern des Marburger Neukantianismus“ (383). Ab 1924 versteht er Kant stärker differenzierend, möglicherweise veranlasst durch ein Kantbuch seines Lehrers Friedrich Paulsen (385). Die Lektüre der „sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik [...]“ von Heinz Heimsoeth führt zu einem dritten Schritt einer etwas gerechteren Beurteilung Kants, wobei er aber dessen praktische Philosophie zu wenig berücksichtigt und so doch „auf halbem Wege“ stehen bleibt und sich von der „plakativen Kritik“ katholischer Autoren nicht wirklich absetzen kann (395 f.). Unter der Überschrift „Vernunftkritik als praeambulum fidei“ reflektiert *Axel Schmidt* die beiden im 20. Jh. vorherrschenden Vernunftideale einer analogischen (Viktor Kolb, Andreas Inauen, Josef de Vries) und einer transzendentalen (Karl Rahner, Hansjürgen Verweyen, Thomas Pröpper) Rationalität und deren Schwächen gegenüber Kants kritischem Vernunftideal, das aufgestellt wurde, um den Gottesbezug nicht „zu verunmöglichen“, sondern ihn „angesichts der Gefahr rein naturalistischer Weltbetrachtung zu retten“ (410). Demgegenüber ist der gegen Kant weithin herrschende „Agnostizismus-Vorwurf als Mißverständnis“ zu begreifen (407). Den eben genannten Autoren fügt *Klaus Müller* eine eigene Vorstellung über eine transzendente „Theologie in Kantischer Disziplin“ (437) hinzu, deren Ansatz er im Anschluss an eine von Dieter Henrich vorgelegte Subjekttheorie beschreibt. Die „Komplexheit seiner Verfassung“ läßt „das Selbstbewußtsein nicht aus sich selbst begreifbar sein“ und läßt „eben dadurch auf nicht mehr abzurückende Weise die Frage nach einem Grund der wissenden Selbstbeziehung aufkommen“, der dem „gegenständlichen Erkennen entzogen“ ist und einen Bezug zu einer anderen Wirklichkeit anzeigt, „zu der sich das seiner selbst bewußte Leben allein aufgrund dessen in ein Verhältnis setzen kann, daß es sich als nicht seiner selbst schlechthin mächtig versteht“ (436 f., zuletzt nach Henrich); es geht also um „aufgeklärte Subjektivität“ als zu erschließende „theologische Ressource“ (430). *Philip Rossi SJ* berichtet über die Bedeutung der Philosophie Kants im 19. und Teilen des 20. Jh.s sowie in der gegenwärtigen Theologie in den USA. Im Rahmen der Wiederbelebung des Thomismus galt Kant katholischen Philosophen (mit wenigen Ausnahmen wie z.B. Orestes Brownson 442) weithin als „Widerpart“; erst der transzendente Thomismus weckte neues Interesse bei katholischen Autoren, Kant nicht mehr nur als „Vertreter eines epistemischen Subjektivismus“ zu verstehen. Der Vf. verspricht sich von der Auseinandersetzung mit Kant in Zukunft z.B. eine Vertiefung der Theologie der Gnade.

Das 5. Kap. ist schließlich „Kants Wirkung in katholischen Ländern Europas“ gewidmet, mit Schwerpunkt in Frankreich. *Jean Leclercq* stellt Maurice Blondel (im Umfeld der damaligen Philosophie in Frankreich) als Leser Kants vor, wobei er „mehrere noch nicht erschienene Texte zu Worte“ kommen lässt. *Pierre Colin* schildert in „Der französische Anti-Kantismus in der Modernismuskrise“ die allgemeine Meinung, Kant zerstöre die Metaphysik, seine Auffassung von der moralischen Autonomie stehe „in direktem Widerspruch zum Autoritätsprinzip der katholischen Morallehre“ und er weise dem Philosophen die „Letztverantwortung für die Interpretation der Bibel zu“. Es wurde 1908 sogar eine Zeitschrift gegründet mit dem Titel: „La foi catholique, revue critique, anti-kantiste des questions qui touchent à la notion de foi“. (491). Der Kantismus-Vorwurf wurde in der *Revue thomiste* auch gegen den „jungen ‚neo-kantischen Apologeten‘“ Blondel erhoben (495). *Jean-Marie Paul* schildert den Einfluss Kants auf den Personalismus des Emmanuel Mounier und die Rolle, die Lucien Laberthonnière dabei gespielt hat. *François Marty SJ* widmet sich dem Thema: „Joseph Maréchal SJ (1878–1944) Kritische Philosophie und Neuscholastik. Eine transzendente Theologie“ und schildert die Kant-Rezeption bei Maréchal und Karl Rahner SJ. *Stefano Semplici* schließlich berichtet über die immer noch aktuellen Schwierigkeiten einer fruchtbaren Kant-Rezeption in Italien, ausgehend von der Indizierung des Buches „Philosophie de Kant ...“ von Charles Villers schon 1817 bis hin zu einem scharfen Editorial der „Civiltà Cattolica“ gegen Kant noch im Jahre 1995. Sein Fazit (Zitat Ferretti): „eine ‚Rückkehr zu Kant‘ gehört vielleicht auch für uns zu den besten Weisen, uns auf ein zukunfts-gewandtes Denken vorzubereiten“, vielleicht sogar, „um mit Kant über Kant hinauszugehen“ (552).

Aufs Ganze gesehen ist der Sammelband eine Fundgrube für die weitere theologische Beschäftigung mit Kant. Es ist dem Hg. zu danken, historische und systematische Aspekte gleichermaßen zur Sprache kommen zu lassen. Zu erwähnen ist noch, dass im Anschluss an das Symposium eine Ausstellung wichtiger Dokumente, Belege und Bilder zum Thema stattgefunden hat, die zum Teil schwer zugänglich sind. Der Katalog dieser Ausstellung würde eine eigene Rezension verdienen: „Kant und der Katholizismus. Ausstellungskatalog, hg. von Klaus Walter Littger (=Schriften der Universitätsbibliothek Eichstätt 62), Wiesbaden: Harrassowitz 2005, 166 S.

Der christliche Glaube vor dem Anspruch des Wissens, hg. v. Tobias Kampmann / Thomas Schärfl. – Münster: Aschendorff 2006. VI, 170 S., pb € 12,80 ISBN: 3-402-00410-0

Nicht erst seit der Ratzinger-Habermas-Debatte nehmen die Diskussionen um das Verhältnis von Glaube und Vernunft Fahrt auf. In den vergangenen Jahren haben verschiedene Theorievorschläge die religionsphilosophischen und fundamentaltheologischen Diskurse angeregt. Zugleich forcieren neue religionskritische Invektiven das Gespräch. Vor diesem Hintergrund verdient der mehrfarbige Skizzenband besonderes Interesse, den Tobias Kampmann und Thomas Schärfl als Hg. verantworten. Auf der Agenda steht der prekäre Konnex von Glaube und Wissen, der in exemplarischen historischen Modellen entwickelt wird.

Mit dem ersten Beitrag führt Michael Fiedrowicz in den Raum jener antiken Wissenskulturen, die das Christentum vor die Herausforderung stellten, eine eigene Glaubensrationalität herauszubilden („Wir dienen dem Logos“. Die Vernünftigkeit des Glaubens in der Argumentation frühchristlicher Theologen“, 1–24). Fiedrowicz entwickelt ein spannungsreiches Panorama der Wechselbeziehungen von Glaube und Vernunft bereits in den antiken Philosophien selbst. Sie geben die Folie für eine der „der wichtigsten Grundentscheidungen der frühen Kirche, dass sie an der Vernünftigkeit des Glaubens festgehalten und ihre Glaubensbotschaft mit dem philosophischen Wissen ihrer Zeit konfrontiert hat. Sie ist nicht den Weg der Mysterienreligionen oder des zunehmend irrationale Elemente absorbierenden Neoplatonismus gegangen, sondern den der Theologie“ (24). Diesen Weg zeichnet Fiedrowicz in einem sehr konzentrierten Überblick nach. Die verschiedenen apologetischen Argumente werden mit ihren Autoren wie in einem Zeitraffer präsentiert (5–9), und die religiösen Wissensformen erhalten deutliche Konturen. Dennoch beunruhigt etwas in dieser so instruktiven wie detailgenauen Einführung: Warum sich das Christentum auf den Weg seiner Theologisierung begibt, wo die entsprechenden Entscheidungen fallen und wie sie begründet werden, tritt in den Hintergrund. Dabei läge gerade eine genealogische Perspektive durchaus auf der Linie des theoretischen Interesses, das diesen Beitrag steuert.

Den anstehenden historischen Schritt in mittelalterliche Problemstellungen unternimmt Volker Leppin am Beispiel der konfliktreichen Aristoteles-Rezeption, die ganz entscheidend um das Verhältnis von Glaube und Vernunft kreiste und in der Verurteilung des radikalen Aristotelismus 1277 kulminierte („Der korrigierte Aristoteles. Theologie und Philosophie bei Wilhelm von Ockham“, 25–41). Leppin zeigt mit Wilhelm von Ockham das Problem auf, einerseits den Ansprüchen der philosophischen Vernunft, repräsentiert durch Aristoteles als entscheidende Referenzgröße, und andererseits den dogmatischen Erfordernissen des christlichen Glaubens entsprechen zu müssen. An verschiedenen Sollbruchstellen markiert Leppin den eigenen Vernunftanspruch des Glaubens nach Ockham. In der Taufe begründet der Glaube eine eigene Gewissheit, die den Zugang zur Wahrheit garantiert. Diesen Glauben begreift Ockham als Tugend. Damit erweitert er das klassische aristotelische Tugendschema und trifft eine erkenntnistheoretisch gehaltvolle Bestimmung: „Er bietet ein philosophisches Verstehensmuster dafür, dass es etwas gibt – die Glaubenssätze –, das seinerseits nicht allgemeinverbindlich und das bedeutet: nicht philosophisch erklärbar ist.“ (33) Der Glaube nutzt eine philosophische Grammatik, lässt sich aber nicht vollständig in ihr deklinieren. Es gibt Wahrheiten, die sich letztlich nur über eine göttliche Offenbarung erschließen – vor allem das Geheimnis der göttlichen Trinität. Das wiederum wird gerade darüber deutlich, dass Ockham für die Theologie wie für jede Wissenschaft die Geltung einer universalen Logik voraussetzt. Gott bindet sich an diese Logik: „Gott kann alles, was keinen Widerspruch einschließt, doch er will es nicht.“ (34) Die Logik erscheint damit als eine Größe, die auch Gott vorgeordnet ist – allerdings nicht schöpfungsgeschichtlich, sondern gleichsam als Bedingungsraum alles dessen, was Gott schaffen kann. Er bleibt seiner Schöpfung gegenüber souverän, denn er entscheidet darüber, was entsteht. Aber, mit einem Beispiel Ockhams gesprochen: „Von Ewigkeit her ist der Satz wahr, dass der Mensch ein Lebewesen ist.“ (35) An dieser Stelle wäre die Herleitung der Geltung dieser logischen Vernunftfeinsicht zu diskutieren. Sie führt nicht zuletzt in schöpfungstheologische Probleme – und erneut auf die Trinitätstheologie zurück. Denn in Gott zeigt sich in seiner trinitarischen Wirklichkeit „eine vorlogische Struktur“. (36) Auf dieser Basis schnürt Leppin das verwickelte Verhältnis von Glaube und Vernunft bei Ockham enger. Der strenge Logiker Ockham kann die Gültigkeit der Logik für Gott wiederum nur bedingt halten – und muss ihren universalen Geltungsanspruch damit letztlich streichen. Das wiederum geschieht letztlich aus offenbarungstheologischen Gründen, die der Rede vom dreieinen Gott einen Sinn auch dann noch unterstellen, wenn er sich mit den Mitteln der Logik nicht mehr adäquat rekonstruieren lässt, sondern nach ihrer Kritik und Umstellung verlangt: „Ockham weiß, und er weiß dies als frommer Franziskaner, dass es eine Realität gibt, die höher ist als die menschliche Vernunft.“ (39) Die Konsequenz ist erheblich und bestimmt die folgenden Auseinandersetzungen um das Verhältnis von Glaube und Vernunft entscheidend mit. Religionskritisch soll ihr Spannungsbogen brechen, während folgende religionsphilosophische Programme nach neuen Integrationsmodellen suchen.

Den ambitioniertesten Versuch unternahm sicherlich der deutsche Idealismus in seinen unterschiedlichen Spielarten. Der Beitrag von Klaus Müller schließt sich von daher folgerichtig an („Athen versus Jerusalem, via Jena. Neuzeitliche Weichenstellungen im Vernunft-Glaube-Problem“, 43–68). In einer gegrafften genealogischen Skizze führt Müller durch die frühidealistischen Pro-

blemanordnungen, die er über den Pantheismustreiß vor allem auf die intellektuelle Herausforderung des Monismus konzentriert. Über die theoretischen Stationen Lessing, Reinhold und Heine spitzt Müller dabei seine Grundthese zu, deren argumentative Ausarbeitung im Rahmen dieses Beitrages freilich kaum mehr als angedeutet wird: Nur über eine monistische Denkform lasse sich der Bezug von Glaube und Vernunft so klären, dass sie eben nicht – wie latent schon bei Ockham – auseinander fallen. Der entsprechende Preis wäre hoch: Irrationalismus, Fundamentalismus und Relativismus warten zumal als religionspolitische Bedrohungen im Hintergrund.

Damit eröffnet sich der Problemhorizont einer religionskritischen Moderne, die ihre eigenen Ambivalenzen und rationalen Problemüberhänge im Gegenzug immer wieder auch religionsproduktiv austrug. Die Frage nach der rationalen Rechtfertigung religiösen Glaubens im engeren Konnex von zwar theoretisch rekonstruierbaren, aber praktisch grundierten Überzeugungen kocht hier neu hoch. Von daher hat es systematische Gründe, dass sich im historischen Durchgang die beiden Beiträge zum 20. Jh. eng an Wittgenstein anschließen. Entlang dem Titel seines Beitrags führt Andreas Koritsensky ein Leitmotiv der religionsphilosophischen Skizzen Wittgensteins durch: „Das Leben kann zum Glauben an Gott erziehen“ (69–86). Die sprachpragmatische Einbettung unserer tragenden Überzeugungen führt zu einer eingeschränkten Begründungspflicht des Glaubens. Dabei verschiebt sich der Akzent von Begründungsstrategien hin zur Motivierung des Glaubens, insofern jede mögliche Begründung kontextrelativ zu den Sprachspielen einer Diskurs- als Lebensgemeinschaft generiert wird und von daher das Interesse an jenen Gründen des Glaubens evoziert, die letztlich basal sind. „Die Vernunft kann daher den Glauben nicht von außen begründen, weder in der Weise einer rationalen Religion noch als nachträgliche Rechtfertigung. Glaube und Vernunft entwickeln sich Hand in Hand.“ (85) Religion lässt sich vor diesem Hintergrund als eine basale Lebensform mit eigenem Wissensprofil im Modus kritisierbarer, aber rational nicht mehr vollständig auflösbarer Gewissheiten beschreiben. Sie entsteht aus den Sinnfragen des Lebens, aber eben nicht als bloß theoretische Antwort, sondern als praktische Wissensform unserer Existenz. Das führt Koritsensky zu der weitreichenden Konsequenz seiner Spitzenthese: Religion ist die „natürliche (und folglich) legitime Antwort auf die Sinnfrage.“ (79)

Im Zuge dieser These, die den Verdacht eines religionsphilosophischen naturalistischen Fehlschlusses auf sich ziehen könnte, stellt sich die Frage nach den rationalen Fundierungsstrategien des Glaubens noch einmal neu. Thomas Schärfl greift sie seinerseits mit Wittgenstein auf, indem er ihn auf der Basis der Theorievorschläge der *Reformed Epistemology* kritisch einsetzt („Der religiöse Glaube im Windschatten des Wissensbegriffs? Anfragen an den Entwurf Alvin Plantingas“, 87–146). Auf 60 S. bietet dieser komplex argumentierende Essay nicht nur eine eingehende Analyse der RE (die sich zugleich als eine höchst instruktive Einleitung lesen lässt), sondern entwickelt in drei Schritten einen eigenen erkenntnistheoretischen Ansatz. Zunächst skizziert Schärfl die erkenntnistheoretische Begründungsproblematik ausgehend von den unterschiedlichen Erwartungen, die an die Leistungsfähigkeit der Vernunft geknüpft werden. Die fundamentaltheologischen Konzepte, die derzeit im deutschsprachigen Raum im Umlauf sind, werden in einer knappen Skizze zugeordnet und an die angelsächsische Diskussion rückgebunden, der sich Schärfl im Folgenden auch anschließt. In diesem Zusammenhang problematisiert er einen zu starken Wissensbegriff und kann so den religiösen Glauben aus dem „Windschatten des Wissensbegriffs“ lösen. Er nutzt dafür den Ansatz Alvin Plantingas, der einen religionsphilosophischen Paradigmenwechsel vollzieht, indem er die religionskritischen Beweislasten umkehrt: Was sich in der theoretisch gehaltvollen eigenen Lebenswelt an Überzeugungen als *properly basic* erweist, kann solange den religiösen Glauben stützen, wie ihm nicht die eigene Unhaltbarkeit andemonstriert wird. Zugleich weist Plantinga einen zu starken Begründungsanspruch von (religiösen) Überzeugungen zurück, weil er sich selbst in seinem Anspruch nicht bereits ohne gehaltvolle Basisannahmen herleiten kann. Dennoch sind Kriterien gefragt, anhand derer sich Glaube plausibilisieren lässt, um ihn nicht fideistisch, fundamentalistisch und also letztlich relativistisch abzudunkeln. Dazu rekurriert Plantinga auf das Funktionieren eines Erkenntnisapparats, der sich praktisch bewährt, sprich: kontextdefinit angemessen arbeitet. Für den Bereich religiöser Überzeugungen greift Plantinga nun auf einen *Sensus Divinitatis* zurück, der es erlaubt, bestimmte Sätze als basal und damit nicht mehr begründungsbedürftig einzuordnen. Der Kantsche Blick in den gestirnten Himmel wird mit einem bestimmten Erkenntnisfilter verarbeitet. Mit dem *Sensus Divinitatis* ist es möglich, die basale Aussage zu treffen, dass Gott der Schöpfer des Kosmos sei. Freilich zeichnet sich hier ein hermeneutischer Zirkel ab, der von *theologischen* Architekturvoraussetzungen zu philosophischen Resultaten führt. Sie korrelieren mit der bereits unterstellten Existenzbehauptung eines entsprechenden Erkenntnisapparats. Dennoch führt der Blick auf basale Gewissheiten weiter – Schärfl fokussiert sie mit den Konzepten „Überzeugung“ und „Weltbild“ und greift damit noch einmal Wittgenstein auf. „Das Überzeugtsein ist ein fundamentaler Glaube, ein Sich-Anhalten und Haltgewinnen, ein Standpunkt, eine Weltsicht: ‚Ich bin auf dem Boden meiner Überzeugungen angelangt. Und von dieser Grundmauer könnte man beinahe sagen, sie werde vom ganzen Haus getragen.‘ In diesem Bild bricht Wittgenstein auch mit dem erkenntnistheoretischen Paradigma des Foundationalismus. Denn nicht nur das Fundament gibt den darauf errichteten Stockwerken aus Positionen Halt; es wird umgekehrt auch durch das, was auf ihm und wie es auf ihm errichtet wurde, stabilisiert. Anders gesagt: In unserer rationalen Praxis bringt sich zum Ausdruck, was wir als Fundament errichten. Und gleichzeitig wird in der Praxis die Fundamentalität des Fundamentes im Handeln (im weitesten Sinne) begründet und bekräftigt.“ (137) Die entspre-

chenden Überzeugungen stammen in ihrer Gewissheit aus den Zusammenhängen, in denen wir im Rahmen unseres Weltbilds stehen. Das schließt nun durchaus kritische Konfrontationen und Stellproben ein. Der vermeintliche Wittgensteinsche Fideismus löst sich in der Bereitschaft auf, sich in Frage stellen zu lassen und Antwort zu geben. Solche Antworten stehen freilich nicht länger unter dem Druck einer rationalen Letztbegründung, sondern können, ja müssen vorbehaltlich und approximativ operieren. Allerdings stellt sich das Kriterienproblem damit noch einmal verschärft, vor allem wenn es um die inhaltliche Auffüllung der Kriterien und die Abgrenzung von einem erkenntnistheoretisch elaborierten Kontextualismus geht, der seinerseits keineswegs relativistisch eingeordnet werden muss. Schärfl argumentiert in diesem Zusammenhang in anderen Publikationen mit einem Verweis auf die Anerkennung von Freiheit als formalem wie materiellem Kriterium, fügt aber an dieser Stelle einen so interessanten wie problematischen weiterführenden Hinweis ein, der freilich noch theoretisch auszuarbeiten wäre. In einiger Nähe zu Koritensky und im Anschluss an C. S. Peirce setzt Schärfl nämlich am Ende auf einen „epistemischen Instinkt“ (146): „Dieser Instinkt ist uns eingepflanzt: unserer Kultur, unserer kultivierten Natur. Ihm verdanken wir sehr viel, denn er ist der unthematische Leitstrahl in unserem epistemischen Leben. Der Instinkt führt zur Formierung von Überzeugungen, in denen sich unser Weltbild ausdrückt [...] Der Instinkt selbst ist *Grund* im nicht-inferentiellen Sinn.“ Dieser Schlussakzent auf der kognitiven Dignität unserer weltbildgenerierenden und -bestimmten Lebenspraxis lässt zumal nach der Konkurrenz von religiösen Überzeugungen mit inhaltlichem Absolutheitsanspruch und dem erkenntnistheoretischen Maßstab ihres Abgleichs fragen. Über alle Fragen hinaus stellt die Wittgensteinsche Inversion der Fundamentaltheologie eine Vermittlung an den Schnittpunkten jenes theoretischen Koordinatensystems in Aussicht, das Schärfl einleitend markiert hatte und mit seinem Bezug auf Karl Rahners transzendentalphilosophische Grundierung der Theologie noch einmal in Erinnerung ruft.

Eine theologische Erkenntnistheorie, die sich stärker für die Bedeutung tragender Lebenswirklichkeiten sensibilisiert, kann dabei auf die erkenntnistheologische Relevanz von mystischen und sapientialen Traditionen zurückgreifen. Von daher schließt der Beitrag des Mitherausgebers Tobias Kampmann den vorliegenden Bd durchaus sachgerecht ab, auch wenn er die historische Sequenz durchbricht („Die sapientiale Vermittlung von Glauben und Wissen bei Ignatius von Loyola“, 147–170). Kampmanns Bezugspunkt ist Ignatius von Loyola, und er entwickelt seine *Geistlichen Übungen* mit ihrem erkenntnistheologischen Kernstück der *Unterscheidung der Geister* in religionsphilosophischem Interesse. Dabei konzentriert er sich auf die Kriterien, die sich aus ihr ableiten lassen. Ihre religionsphilosophische Voraussetzung ist die Annahme des Ignatius, dass Gott in jedem Menschen und in *allen Dingen* begegnet und dass jeder einzelne, mit dem „Prinzip und Fundament“ der Exerzitien, auf Gott hin geschaffen ist. Auf dieser religionsphilosophischen Basis bieten die Exerzitien im Rahmen ihrer Wahlzeiten eine Kriteriologie an, mit der die religiöse Entscheidung als existenzieller Vollzug methodisch strukturiert und rational nachvollziehbar wird. Von daher lässt sich überzeugend für den Anspruch des religiösen Glaubens als eigener Wissensform argumentieren, „kein Unsinn zu sein, sondern eine vernünftige Weise, die Welt und die Position des Einzelnen zu interpretieren und zu verstehen.“ (168)

Die kriteriologische Frage, die der letzte Beitrag profiliert im Innenraum religiöser Überzeugungen verankert, führt von daher noch einmal auf den heißen Kern dieses Bdes zurück. Dass die Debatten um die Rationalität des Glaubens in dem Maße zunehmen, in dem neue Religionskritiken auftreten, belegt dabei die erregende Kraft des christlichen Glaubens, sich in den Zeichen der Zeit intellektuell aussagefähig zu verorten. Seinem Anspruch auf rationale Kommunizierbarkeit gibt dieser Bd besonderes Gewicht.

Salzburg

Gregor Maria Hoff

Müller, Klaus: **Glauben – Fragen – Denken**. Band I. Basisthemen in der Begegnung von Philosophie und Theologie. – Münster: Aschendorff 2006. VII, 350 S., kt € 16,80 ISBN: 978-3-402-00420-3

Der vorliegende Bd bietet eine philosophische Propädeutik, die sich an Theologen des ersten Abschnittes richtet, der im Rahmen des Bologna-Prozesses, an dem ja die katholische Theologie bekanntlich nur eingeschränkt teilnehmen darf, dem Bachelorstudiengang entspräche. Vorweg kann hier hinzugefügt werden, dass dieses Buch auch vorzüglich die Aufgabe erfüllt, „ein Curriculum von Fragestellungen zu entwickeln, die der Theologie notwendig aufgegeben sind“ (XV) und daher allen theologisch Interessierten – wobei hier die Hoffnung zum Ausdruck gebracht werden darf, dass auch die Philosophie wieder begreift, dass sie ohne theologisches Interesse Selbstvernichtung betreibt – als philosophische Einführung empfohlen werden kann. Der Grundaufriß dieser Einführung ist dabei kein streng systematischer, sondern in der Form eines Lehrbuches als eine philosophiegeschichtlich orientierte Exposition (nicht nur) für die Theologie zentraler philosophischer Fragestellungen konzipiert.

Näherhin sind es zehn durchaus glücklich gewählte und gut aufeinander bezogene Fragestellungen, die den Gliederungsrahmen darstellen. Das erste Kap. (1–23) bietet eine „allererste Annäherung“ (VII) an die Verhältnisbestim-

mung von Vernunft und Glaube. In ihm zeigt sich bereits der für das Buch typische Stil, der sich dadurch auszeichnet, dass philosophische Probleme an Alltagserfahrungen und sehr lebensnahe Geschichten und Problemstellungen rückgekoppelt werden (wie z. B. Vornehmung, Zweifel und Vertrauen etc.) und, wo dies möglich ist, auch mittels eines an der Umgangssprache gehaltenen Duktus Berührungspunkte zur Philosophie abgebaut werden sollen. Sachlich wird kein Zweifel daran gelassen, dass jedes Wissen – theologisches selbstverständlich eingeschlossen – „in einem Grundakt des Vertrauens“ (22) und in „gelebter Praxis“ wurzelt. Das zweite Kap. (25–60) führt paradigmatische Modelle des Verhältnisses von Philosophie und Theologie an, wobei hier einer dialektischen Bestimmung von Philosophie und Theologie, die im Nachdenken des göttlich ergangenen Logos aufeinander angewiesen sind, das Wort geredet wird. Gegen antiphiosophische Tendenzen in der Theologie wird auf alle Fälle daran festgehalten, dass erst die Integration philosophischer Fragen der Theologie einen konstitutiven Vernunftsinne verleiht (59). Das dritte Kap. „Sein und Schein“ (61–94) widmet sich verschiedenen Wahrheitstheorien, wobei hier dankenswerter auch der Bezug zur immer aktueller werdenden Diskussion um eine zunehmende Virtualisierung unserer Lebenswelten und deren Konsequenzen für unser Wahrheitsverständnis nicht gescheut wird. Das vierte Kap. (95–134) führt die im dritten aufgerissenen Fragestellungen organisch weiter und widmet sich der „Weite“ und den „Grenzen der Sprache“, wobei neben einem historischen Überblick verständlich in Probleme und Perspektiven, die sich aus dem „linguistic turn“ ergeben, eingeführt wird. Der „Kunst des Verstehens“ widmet sich das fünfte Kap. (135–158), in dem darauf verwiesen wird, dass sich die Hermeneutik nicht zuletzt christlicher Theologie und ihrer Schriftauslegung verdankt. Sachlich werden in diesem Kap. Themen wie der „hermeneutische Zirkel“ (146) oder (implizit) Lessings „garstiger Graben“ (147) abgehandelt, auch eine Auseinandersetzung mit durch die Postmoderne erfolgende hermeneutische Umbrüche fehlt nicht, wobei vielleicht doch angefragt werden darf, ob ein Denker wie Derrida auf eine Position reduziert werden kann, nach der sich Wahrheit im undurchdringlichen Gestrüpp eines Verweisungszusammenhangs verliert (155), oder ob nicht vielmehr gerade bei diesem Denker paradigmatisch für viele sogenannte postmoderne französische Philosophen der performative Gestus einer Wissenskritik berücksichtigt werden müsste, die ihrerseits ein ethisches Anliegen transportieren will. Sehr schön wird dies auf alle Fälle am Beispiel von Vattimo aufgezeigt (157f.), der in wenigen Strichen manchem Klischee entrissen wird. Folgerichtig schließt sich an die Darstellung Vattimos die Frage nach der Ethik („Was sollen wir tun?“) an, die im sechsten Kap. abgehandelt wird (159–180), in den v. a. Aristoteles und Kant zu Wort kommen. Das siebente Kap. (181–237) „Rätselwesen Mensch“ gibt nicht nur eine Darstellung der verschiedenen paradigmatischen Zugänge zur Leib-Seele-Problematik, sondern stellt sich auch der aktuellen Mind-Brain-Diskussion. Konsequenter werden in diesem Zusammenhang physikalistische und biologistische Reduktionismen zurückgewiesen. Besonders wichtig ist dem Autor die Akzentuierung einer explizit an Dieter Henrich (und implizit wohl nicht zuletzt an Robert Reininger) angelehnten Subjekttheorie, nicht zuletzt um einer „Rehabilitierung des Subjekt- und Selbstbewusstseinsgedankens“ (222) als Bedingung der Möglichkeit „der Führung eines bewussten Lebens“ (226) willen, den der Autor durch Darwin, Nietzsche und Freud als paradigmatisch in Frage gestellt aufweist. Nicht zufällig führt die Frage nach dem Menschen in die Hoffnungsfrage, der das achte Kap. „Hoffnung, die Gründe kennt“ (239–256) nachspürt. Ausführlich kommt hier Spinoza zu Wort, an dessen Texten sehr differenziert und beispielhaft über das Verhältnis von Theismus und Atheismus (und Pantheismus) gesprochen wird, weshalb diesem Kap. wohl besonderes Gewicht zukommt. Das neunte Kap. (257–289) widmet sich der Religionskritik, wobei wohl zurecht konstatiert wird, dass die „Herausforderung des Atheismus heute [...] weit dramatischer als atmosphärisch-pragmatische im Raum“ steht (257). Vielleicht hätte man neben der sehr eingängigen Darstellung klassischer religionskritischer Positionen hier auch – nicht zuletzt als Weiterführung des achten Kap.s – der Frage nachgehen können, ob es nicht heute vielfach einen gewissermaßen gläubigen Atheismus gibt, der als Art Weiterführung des biblischen Bilderverbots interpretiert werden könnte. Auf alle Fälle geht der Autor an mehreren Stellen auf zeitgenössische Philosophen wie Žižek und Vattimo ein, die (durchaus auf den Spuren der Frankfurter Schule und von Positionen wie jener von Gramsci wenigstens atmosphärisch bestimmt) vielleicht als Kronzeugen für eine solche Entwicklung dienen könnten. Das zehnte Kap. (291–338) führt schließlich zur philosophischen Gottesfrage. Neben „Klassikern“ wie Anselm, Thomas oder auch Kant, in deren Behandlung der Gottesthematik auf erhellende Weise eingeführt wird, werden auch moderne Autoren wie Swinburne, der doch überraschend viel Raum bekommt, herangezogen. Beendet wird das Kap. und damit das Buch mit Spaemann und dessen Analyse des Futur Exakt und so soll auch hier die Überzeugung festgehalten werden, dass es eine Bereicherung für alle an der Theologie Interessierten gewesen sein wird, wenn auch die geplanten beiden Folgebände erschienen sind.

Der erste Bd erfüllt auf alle Fälle vorzüglich die Aufgabe eines philosophischen Lehrbuchs für Theologen, die Literaturangaben sind informativ, eine breite Textauswahl regt zum Weiterlesen an, die einzelnen Kap. fügen sich zu einem organischen Ganzen, und viele aktuelle Bezüge verdeutlichen die Notwendigkeit der Philosophie nicht nur für Theologen, was ja gerade in deutschsprachigen Ländern, in denen die Philosophie zumindest im Schulsystem weitgehend gestrichen ist, gar nicht genug betont werden kann.

Wien

Kurt Appel

Kirchenrecht

Neuere Arbeiten zum kirchlichen Dienst- und Arbeitsrecht

Im vergangenen Jahr feierte Deutschland 30 Jahre Mitbestimmung auf betrieblicher Ebene. Dabei ging es aktuell v. a. um die Frage, ob die paritätische Besetzung der Aufsichtsräte von Aktiengesellschaften mit Vertretern der Arbeitgeber und Arbeitnehmer dem globalisierten Wirtschaftsleben noch angemessen ist. Wohl eher zufälligerweise sind zwei Diss. erschienen, die sich mit der Mitbestimmung im Kirchendienst beschäftigen, und eine über die rechtliche Stellung von z. B. Pastoralreferenten im kirchlichen Dienst.

Maier, Clemens: Kollektives Arbeitsrecht in der katholischen Kirche. Der Dritte Weg im Spannungsfeld von Dienstgemeinschaft und Leitungsgewalt. – Berlin: Lit 2006. 203 S. (Tübinger Kirchenrechtliche Studien, 3), pb € 24,90 ISBN: 3-8258-9163-1

Leo Slezak, Tenor und Schriftsteller, hat einmal geschrieben, nach seinem Tode würden die Sänger sagen, er sei ein fabelhafter Schriftsteller gewesen, und die Schriftsteller würden ihn als Tenor loben. Clemens Maier ist ausweislich der Information des Hg.s Theologe und Jurist. Was er geschrieben hat, ist aber weder Theologie noch Recht noch gar Kirchenrecht. Am besten gebe ich erst einmal den Inhalt dieser Tübinger theologischen Diss. wieder, bevor ich auf das Verhältnis von Titel und Inhalt eingehe:

In sieben Teilen beschäftigt sich der Vf. mit verschiedenen Aspekten des Mitbestimmungsrechtes im kirchlichen Dienst. Im ersten geht es um Kirchenrecht und staatliches Recht: Da werden Individual- und Kollektivarbeitsrecht unterschieden und Informationen über die Mitbestimmung im Kirchendienst („Dritter Weg“) gegeben. Im zweiten Teil geht es um „Grundzüge kirchlichen Selbstverständnisses“, nämlich *societas-Ekklesiologie* versus *communio-Ekklesiologie*. Im dritten Teil wird über „die arbeitsrechtliche Bedeutung des *communio*-Prinzips“ geschrieben, im vierten über „Leitungsgewalt“. Dieser Teil wird differenziert abgehandelt, indem die *sacra potestas*, ihre Übertragung und ihr Inhalt besprochen werden, über Laien und Leitungsgewalt gehandelt wird, über Amt und Delegation, über „übertragbare Tätigkeitsbereiche“ (gemeint ist: an Laien übertragbare Bereiche der Leitungsgewalt), über „Gläubige als Objekte der Leitungsgewalt“. Der nächste, fünfte Teil behandelt unter der Überschrift „Leitungsgewalt und Arbeitsrecht“ die bischöfliche Leitungsgewalt, fragt nach dem Rechtscharakter der Arbeitsrechtsregelungen und erörtert, ob im Bereich der Mitbestimmung Leitungsgewalt ausgeübt wird. Der sechste Teil stellt den Dritten Weg „auf den Prüfstand“, während der siebente „Alternativen zum Dritten Weg“ erörtert.

Man sollte erwarten, dass der Vf. dieses Buch geschrieben hat, weil er Grund zur Infragestellung des Dritten Weges sah und / oder Alternativen vorschlagen wollte. Stattdessen kommt er zu dem Ergebnis, dass der Dritte Weg in seiner heutigen Ausgestaltung aus ekklesiologischen Gründen nicht veränderbar ist. Er erwartet nur, dass die Kirche nicht so tut, als sei die überbetriebliche Mitbestimmung der Mitarbeiter (KODA) paritätisch und dem tarifvertraglichen System des staatlichen Arbeitsrechtes vergleichbar. Sie solle vielmehr deutlich machen, dass die Arbeit der KODAs nur eine Entscheidung des Bischofs vorbereite, mehr nicht.

Das Anliegen dieser Arbeit ist nachvollziehbar: Es hat durchaus Sinn, die Rede der kirchlichen Gesetze von der Dienstgemeinschaft auf einen theologischen Grund hin zu befragen. Es hat auch Sinn, nach der Bedeutung der Inkraftsetzung von KODA-Beschlüssen durch einen Gesetzgebungsakt des Bischofs zu fragen. Und es ist auch von Interesse – aber das ist ein ganz anderes Thema und hat mit dem Arbeitsrecht eigentlich nichts zu tun –, die Frage zu stellen, ob Leitungsgewalt in der Kirche nur als *sacra potestas* existiert.

Die Frage, ob die Dienstgemeinschaft in der *communio-Ekklesiologie* verankerbar ist, möchte ich nicht näher erörtern, das ist wohl theologische Geschmacksache. Aber den rechtlichen Zugriff zum System des kirchlichen Dienstrechtes muss ich auf das richtige Gleis setzen: Die Frage nach der Leitungsgewalt als einer *ecclesiastica potestas* ist im Dienstrecht nicht am rechten Platze: Das kirchliche Dienstrecht ist ein Vertragsrecht, Arbeitsverhältnisse beruhen auf Verträgen zwischen einem kirchlichen Dienstgeber und einem Dienstnehmer, und diese Verträge sind solche des staatlichen Arbeitsrechtes. Die Geltung kirchlicher Normen – etwa über die Art und Weise der Mitbestimmung – kann den Dienstnehmern nicht als bischöfliches Gesetz auferlegt werden, den sie sind nicht „Objekte der Leitungsgewalt“, sondern Vertragspartner. Durch die Inkraftsetzung von KODA-Beschlüssen verpflichtet der Bischof nur solche Dienstnehmer, deren Dienstverträge die Vorab-Bindung an solche künftigen Beschlüsse umfassen. Die Frage nach der Bedeutung der KODA-Beschlüsse hätte lauten müssen, welche Rolle denn die bischöfliche Inkraftsetzung spielen kann und spielt. Die Qualifizierung als vorbereitende Entwürfe für eine davon unabhängige gesetzgeberi-

sche Entscheidung des Bischofs ist jedenfalls falsch. Ausweislich der KODA-Ordnungen haben sich die Bischöfe an die Beschlüsse gebunden – dass diese mit 3/4-Mehrheit gefasst werden müssen, wird nur einmal am Rande erwähnt – und haben nur für den Dringlichkeitsfall, in dem die KODA zu keinem Beschluss kommt, ein Initiativrecht. Und eine Überprüfung der Leitungsverantwortung des Bischofs im Arbeitsrecht hätte zu dem Ergebnis führen müssen, dass es hier nicht um *sacra potestas* geht, sondern um die Arbeitgeberfunktion. Arbeitgeber sind keine Gesetzgeber, Arbeitsrechtsregelungen sind kein Bestandteil einer hierarchischen Letztverantwortung des Bischofs.

Es ist erfreulich, dass der Vf. eine Art von Leitungsgewalt konzipiert, die nicht *sacra potestas* ist. Er nennt sie „profane Ausübung von Gewalt in der Kirche“ und meint damit eine im Namen der Kirche auszuübende Vollmacht, die aus der sozietären Komponente der komplexen Kirchenwirklichkeit abgeleitet werden kann.¹ Leider erweist er dieser Idee keinen guten Dienst, weil er in der Begründung dieses Konzeptes permanent die Bedeutung der verwendeten Begriffe wechselt. Als Beispiel seiner untauglichen Begriffsbildung sei zitiert: „*Munus* wird im vorliegenden Kontext meist übersetzt als Amt. Die ursprüngliche Bedeutung ist ‚die Leistung als in irgend einem Wirkungskreise zu lösende Aufgabe‘ [Georges] und daraus folgend ‚der Dienst, der Posten, das Amt, die Aufgabe‘. *Munus* meint also von seiner ursprünglichen Wortbedeutung her nicht das Amt als solches, das jemand innehat, sondern lediglich die jemandem sekundär aus einem Amt erwachsenden Aufgaben, Vollmachten und Zuständigkeiten. Beim Begriff Amt soll entsprechend im folgenden, soweit er als Übersetzung für *munus* steht, immer die Bedeutung der aus einem Amt entspringenden Aufgabe mitgedacht werden“ (93–94). Spätestens die Erörterung der *tria munera* in den Texten des 2. Vatikanums und im can. 375 § 1 CIC zeigt, dass mit solchen „Klärungen“ nicht zu arbeiten ist: Mal sieht der Vf. das *munus* als eine der Kirche als ganzer anvertraute Aufgabe, an deren Erfüllung ein Kirchenamt Anteil gibt, mal als Aufgabe, die aus dem Amt entspringt. Ähnlich verfährt er mit der *sacra potestas*, die er darin charakterisiert sieht, dass sie einem Geweihten zukommt, der Leitungsgewalt durch ein Amt oder eine *missio* bekommen hat. Diese *sacra potestas* sei aber nicht die Quelle aller Leitungsgewalt, auch nicht beim Geweihten. Dem kann ich zustimmen, nicht aber dem Beispiel, dass die Direktionsbefugnis des kirchlichen Dienstgebers Leitungsgewalt in vergleichbarem Sinne sei. Ich kann auch zustimmen, dass die „bedeutungsamste Scheidelinie besteht zwischen Ämtern, die der Repräsentation Christi als des Hauptes der Kirche dienen, und jenen, die daran keinen Anteil haben“. Dafür beruft er sich auf einen nicht näher erläuterten Satz von Georg May im HdbKathKR. Säge der Vf. das wirklich als entscheidendes Kriterium an, sollte er damit arbeiten, statt es bei diesem einen Satz zu belassen. Er geht aber ganz andere Wege. So heißt es, bezogen auf die Gesetzgeberfunktion des Bischofs gegenüber KODA-Beschlüssen: „Die Sorge für die Erfüllung der kirchlichen Sendung ist untrennbar verbunden mit der Sorge für den Bestand der kirchlichen Einrichtungen in ihrer Gesamtheit. Aus diesem Grund ist auch die Leitungsgewalt, die dem Bischof in der jetzigen Regelungsform hinsichtlich der Ausgestaltung des überbetrieblichen Arbeitsrechts zukommt, in ihrem Fundament der *sacra potestas* zuzuordnen, die mit der Amtsübertragung auf den Bischof überging und ihm allein obliegt“ (171). Dass man die *sacra potestas* nicht nach dem Kriterium wichtig – unwichtig definieren kann, dürfte offenkundig sein.

Das Buch ist nicht nur enttäuschend, weil es die wirklichen Fragen an das kirchliche Mitbestimmungsrecht nicht erkennt und beantwortet, es stellt auch ein Risiko dar: Aufgrund seines Titels wird mancher (staatliche) Arbeitsrichter geneigt sein, es zu Rate zu ziehen, wenn es um Streitigkeiten aus dem Bereich des Kirchendienstes geht. Man hat schon erlebt, dass sogar korrekte Ausführungen in kanonistischen Veröffentlichungen falsch gelesen und angewandt wurden. Das Risiko wäre gemindert worden, wenn der Titel nicht weit über den Inhalt hinausginge. Und wenn nicht so falsche Auskünfte gegeben würden wie diese: „Nicht Teil dieser Dienstgemeinschaft sind grundsätzlich Nicht-Kirchenmitglieder, und daher rührt auch die kirchenrechtlich verbindliche Norm des Art. 3 Abs. 4 der Grundordnung des

¹ Ohne sich dessen bewusst zu sein, greift er damit eine Idee auf, die das katholische Ostkirchenrecht P. Pius' XII. schon einmal formuliert hatte: Can. 153 des *Motu Proprio „Cleri sanctitati“* vom 2. Juni 1957 erklärte die Vorschriften über die Jurisdiktionsgewalt für anwendbar „de omni ecclesiastica potestate publica“, womit nicht die Weihewalt gemeint sein konnte, weil sie ihrer Natur nach nicht den Regeln über die Jurisdiktion folgen kann.

kirchlichen Dienstes, dass für keinen Dienst in der Kirche geeignet ist, wer aus der Kirche ausgetreten ist“ (70–71). Oder: „In staatsrechtlicher Hinsicht handelt es sich bei der MAV um einen nicht-rechtsfähigen Verein iSd. § 54 BGB. [...] Zur Beurteilung der Rechtsstellung und Handlungsfähigkeit eines nicht-rechtsfähigen Vereins kann Vereinsrecht gem. § 21 ff. BGB angewandt werden. Dies gilt damit auch für die MAV“ (153). Dass auch nicht-rechtsfähige Vereine gegründet werden müssen und einer Vereins-Satzung bedürfen, scheint dem Vf. entgangen zu sein. „Die rechtliche Situation der MAV ist damit dergestalt, dass sie zwar kirchenrechtlich keine eigene Rechtspersönlichkeit hat, dass sie aber als nicht-rechtsfähiger Verein und damit als zivilrechtliche Gemeinschaft zur gesamten Hand durch kirchliches Recht zur Ausübung profaner Leitungsgewalt in und gegenüber der Kirche berechtigt wurde, und diese daher unbedenklich gegenüber den einzelnen Dienstgebern wahrnehmen kann“ (156). Der Respekt vor dem Bemühen des Vf.s verbietet einen angemessenen Kommentar.

Oswald, Robert: Streikrecht im kirchlichen Dienst und in anderen karitativen Einrichtungen. – Frankfurt a. M.: Peter Lang 2005. VIII, 265 S. (Adnotationes in ius canonicum, 35), pb € 51,50 ISBN: 3–631–54009–4

Auch dieser Arbeit mangelt es nicht an Aktualität. Soeben fordert der Marburger Bund, die Interessenvertretung der Ärzte, einen Tarifvertrag mit den kirchlichen Krankenhäusern und droht mit Streik. Eine juristische Diss. an der Univ. Potsdam, die in die Reihe der Adnotationes in ius canonicum aufgenommen worden sein dürfte, weil sie sich mit dem Problemfeld Mitbestimmung befasst, das auf der Grenze zwischen staatlichem und kirchlichem Recht liegt, passt genau in die Situation: Frage der Untersuchung ist, ob die Sonderstellung der Kirchen im Arbeitsrecht aufgrund von Art. 137 III der Weimarer Reichsverfassung ein Streikverbot im Kirchendienst begründen kann.

Im 1. Kap. stellt der Vf. das Streikrecht als Bestandteil des Koalitionsrechtes aus Art. 9 Abs. 3 GG dar, wie es durch das Tarifvertragssystem ausgestaltet ist. Dabei zeigt er bereits die inneren Schranken des Streikrechtes auf, die sich aus möglichen Kollisionen mit anderen Verfassungsgütern ergeben können. Das 2. Kap. beschäftigt sich mit den Grenzen des Streikrechtes in weltlichen karitativen Einrichtungen, also z. B. in Einrichtungen der Krankenversorgung. Hier kommt das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit nach Art. 2 Abs. 2 GG in Spiel und das in Art. 20 GG verbürgte Sozialstaatsprinzip. Nach diesen Vor-Informationen kommt der Vf. im Kap. 3 dann zum Kirchendienst und nennt, nachdem er das Selbstbestimmungsrecht der Kirchen ausgelotet hat, die möglichen rechtlichen Grundlagen eines Streikverbots – für die katholische Kirche zieht er dazu Art. 7 Abs. 2 der Grundordnung des kirchlichen Dienstes heran. Bei der Überprüfung der vorgebrachten Argumente für ein Streikverbot kommt er zu dem Ergebnis, dass keines von ihnen trägt, auch nicht das Bestehen des Dritten Weges, dem die materielle Parität fehle, da er (in der katholischen Kirche) ein Letztentscheidungsrecht des Bischofs vorsieht.

Oswalds Untersuchung ist klar strukturiert, sprachlich eindeutig, in Gedankenführung und Beleg überprüfbar und in seinem Ergebnis nicht interessengeleitet. Es bleibt, seinen Befund weiterdenkend, festzustellen, dass sich der Streik im Kirchendienst nur dadurch abwenden lässt, dass die Kirche ihren Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern Arbeitsbedingungen und Mitspracherechte bietet, die es überflüssig machen, einer Gewerkschaft beizutreten, die die Kirche(n) durch Streik zum Abschluss von Tarifverträgen zwingen könnte. Das könnte in der gegenwärtigen Arbeitsmarktsituation leicht übersehen werden, darf aber nicht dazu führen, dass die Kirchen sich in falscher Sicherheit wiegen.

Bethke, Jürgen: Das kirchenamtliche Dienstverhältnis von Laien. Die rechtliche Stellung des Laien in der Katholischen Kirche bei berufsmäßiger Ausübung von Kirchenämtern mit besonderer Berücksichtigung der Rechtslage in den bayerischen (Erz-)Diözesen. – Frankfurt a. M.: Peter Lang 2005. XXXVI, 318 S. (Bamberger Theologische Studien, 32), pb € 56,50 ISBN: 3–631–54909–1

Bei der Positionsbestimmung von Laien-Mitarbeitern im pastoralen Dienst ist oft die Frage aufgeworfen worden, ob ihr Verhältnis zur Kirche sich als Kirchenamt beschreiben lasse, als kraft göttlicher oder kirchlicher Anordnung auf Dauer eingerichteter Dienst zu einem geistlichen Zweck (vgl. can. 145 CIC). Konsequenzen für die rechtliche Position solcher Laien im Kirchendienst sind daraus aber nicht abgeleitet worden. Bethke verlangt nun, das Pferd nicht beim Schwanz aufzuzäumen. Man solle nicht Laien mit einem privatrechtlichen Arbeitsvertrag anstellen und dann beiläufig nach ihrer kirchenrechtlichen Position fragen, sondern beim Kirchenrecht anfangen. Und deshalb führt Bethke den Leser in eine unbekannte (und zum Teil auch fiktive) Welt: die Welt der Kirchenämter für Laien.

Ausgehend von Texten des 2. Vatikanums zu den Kirchenämtern und den Laiendiensten sowie dem Beschluss der Würzburger Gemeinsamen Synode zu den pastoralen Diensten in der Gemeinde stellt der Vf. im Kap. I rechtliche Kriterien für die Übertragbarkeit von Kirchenämtern an Laien dar. Am Beispiel der Pastoral- und Gemeindeferenten, der hauptamtlichen Religionslehrer an kirchlichen Schulen und Ämtern in der kirchlichen Verwaltung und Gerichtsbarkeit zeigt er das sachliche Fundament seiner These.

Im Kap. II werden die rechtlichen Grundlagen für eine konsequente Einordnung der genannten Laienämter in das Ämterrecht des CIC dargestellt und angewendet. In can. 231, einem sehr knappen und unbeholfen wirkenden Text über Ausbildung und Sustaination von Laien im Dienst der Kirche, findet er die Basis für ein Recht der Laien-Ämter. Er erörtert alle relevanten Fragen: Haupt- und Ehrenamt, dauerhafte und befristete Bestellung, Beendigung kirchenamtlicher Dienstverhältnisse, Versetzung und Ruhestand. Im Kap. III wird das Alimentationsrecht durchgearbeitet, im Kap. IV werden die Dienstpflichten zum Thema gemacht. Kap. V beschäftigt sich mit dem Rechtsschutz im Rahmen kirchenamtlicher Dienstverhältnisse und im letzten Kap. wird dann der Abgleich mit dem bestehenden kirchlichen Dienstrecht vorgenommen, das sich nahezu vollständig des staatlich-rechtlichen Arbeitsvertragsystems (mit den Besonderheiten des Dritten Weges) bedient, in Bayern – auf diese Besonderheit geht die Arbeit immer wieder ein – auch durch eigene Normen („Arbeitsvertragsrecht der bayerischen [Erz-]Diözesen“).

Alles in allem eine spannende und herausfordernde Arbeit, die begründet verlangt, das Handeln von Laien im Namen der Kirche – das ist die Quintessenz seines Kirchenamtsbegriffs – vom kirchlichen Recht her zu konzipieren und dann erst nach dem geeigneten Beschäftigungs-Modus zu suchen. Auf der Basis einer klaren Unterscheidung von Kirchenamt und Dienstverhältnis – ersteres ist eine rein kirchenrechtliche Wirklichkeit, letzteres hat eine auch staatlich-rechtlich relevante Dimension – zieht der Vf. eine dem Kirchenbeamten nähere Ausgestaltung des Dienstverhältnisses vor. Und diese gibt es bisher nicht. Sein Modell hat Licht- und Schattenseiten. Eine Lichtseite wäre, dass man zwischen einer Pfarrsekretärin und einem Pastoralreferenten eine strukturelle Grenze ziehen könnte, die es im Recht der kirchlichen Arbeitsverhältnisse bisher nicht gibt. Die Abstufung der Loyalitätsanforderungen nach Art. 5 der Grundordnung des kirchlichen Dienstes ist jedenfalls kriteriologisch uneindeutig. Eine Schattenseite der Verwirklichung seines Ansatzes wäre es, dass das Mitbestimmungsrecht des kirchlichen Dienstes (vgl. die beiden anderen besprochenen Arbeiten) nicht anwendbar wäre, sondern der Laien-Amtsträger allein der freien Fürsorge seines Dienstherrn anheimgegeben wäre.

Ein paar kritische Bemerkungen zu diesem erfreulich innovativen und originellen Werk: Mit der Frage der Leitungsgewalt – can. 274 CIC verschließt Laien Kirchenämter, die mit Weihe- oder Leitungsgewalt verbunden sind – geht er etwas einfach um. Er nimmt die Auslegung von can. 129 und 274, wie die Münchner Schule sie praktiziert, ohne Zögern an und lässt die angebliche Unmöglichkeit, Laien Ämter mit Leitungsgewalt zu übertragen, unverbunden neben der Tatsache des Laien-Richters stehen. Dass Thomas Amann in seiner Diss. so vorgehen musste, um nicht seinem Doktorvater ins Angesicht zu widersprechen, ist klar. Aber Bethke hätte zwei und zwei zusammenzählen und feststellen dürfen, dass can. 129 ebenso wenig wie can. 274 ein theologisches Grundprinzip ist, sondern eine disziplinäre Regel: Die Kirche verleiht Ämter mit Leitungsgewalt an Geweihte, aber nicht nur an Geweihte – in can. 129 steht auch keine exkludierende Formel –, sondern im Bedarfsfalle auch an Laien, z. B. beim Richteramt. Etwas deutlicher hätte ich mir die dem Vf. durchaus bewusste Unterscheidung gewünscht zwischen dem, was er „geistliches Amt“ nennt und womit ein Haupt-Gegenstand der ökumenischen Diskussion gemeint ist, nämlich die in apostolischer Sukzession weitergegebene Vollmacht, und dem Kirchenamt (officium ecclesiasticum). Der Begriff „geistliches Amt“ ist mir zu uneindeutig verwendet. Interessant, dass auch dieser Vf. den von Maier zitierten Satz Georg Mays entdeckt hat und ihn (in einer Fußnote zur Zusammenfassung) referiert. Wie bei Maier wäre auch hier zu wünschen gewesen, dass das Stichwort „repraesentatio Christi Capitis“ ernster genommen und ausgearbeitet worden wäre: Hier liegt nämlich eine Grenze innerhalb der Leitungsgewalt, die über die Übertragbarkeit an Laien entscheidet.

Abschließend darf festgestellt werden, dass das kirchliche Dienst- und Arbeitsrecht, das sich v. a. in seiner Genese fest in der Hand von Ziviljuristen befand, nunmehr verstärkt das Interesse der Kanonisten findet. Das ist sehr zu begrüßen, weil es in der Tat um die Kirche und ihren Dienst geht und nicht nur um dessen Position im Staat.

Sozialethik

Fisch, Andreas: Menschen in aufenthaltsrechtlicher Illegalität. Reformvorschläge und Folgenabwägungen aus sozialetischer Perspektive. – Berlin: LIT 2007. 381 S. (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, 56), kt € 29,90 ISBN: 978-3-8258-0122-9

Fisch hat mit seiner Münsteraner Diss. eine eindringliche Studie zu einem in der christlichen Sozialethik bisher wenig beachteten Thema vorgelegt. Es gilt als randständig wie die Menschen, die außerhalb des sicheren Status aufenthaltsrechtlicher Legalität unter äußerst prekären Bedingungen leben. Sie zum Studienobjekt zu machen, könnte ebenfalls als problematisch angesehen werden, sofern die ‚Statuslosen‘ einfach nur als ein sozialwissenschaftliches Kuriosum vorgeführt würden. Doch die hier zu besprechende Untersuchung ist mit Engagement und Empathie geschrieben. Der Autor verbirgt an keiner Stelle seine Parteinahme für die Menschen in Illegalität. Dennoch gelingt es ihm, einen kühlen Kopf zu bewahren und der Komplexität des Themas in wissenschaftlicher Hinsicht gerecht zu werden.

Die Studie steht – für eine theologisch-ethische Studie erwähnenswert genug – im Kontext einer sehr entschiedenen kirchlichen Praxis zugunsten der Menschenwürde von illegalen Einwanderern. Das Vorwort des Berliner Kardinals Sterzinsky unterstreicht deshalb völlig zu recht die Bedeutung migrationspolitischer Stellungnahmen der Kirchen für das christliche Selbstverständnis und die zivilgesellschaftliche Verantwortung. Die gründlich dokumentierte und auch für Kenner der Materie informative Arbeit rekonstruiert die Triebkräfte einer solchen Praxis und eröffnet Perspektiven für dringend zu lösende politische und rechtliche Fragen. Dabei wurden aktuellste Entwicklungen berücksichtigt, die bis in den Herbst des Jahres 2006 reichen.

Trotz des Materialreichtums zeichnet sich das Buch durch eine gute Lesbarkeit aus, die durch eine transparente Gliederung und durch regelmäßige Zusammenfassungen des erreichten Kenntnisstandes unterstützt wird.

Teil A ist auf knapp 80 S. einer dichten Beschreibung der konkreten Lebenslage von Menschen in aufenthaltsrechtlicher Illegalität gewidmet. Methodisch reflektiert und anschaulich werden die wichtigsten Problemfelder aufgefächert, insbesondere der erschwerte Zugang zu Wohnraum, Arbeit und materieller Versorgung, Rechtsbeistand, Gesundheitsversorgung, eigener Familie und Bildung. Damit sind zugleich die sozialetisch relevanten Herausforderungen genannt, die sich aus einer menschenrechtlichen Sicht ergeben. Außerdem erfolgt eine Einordnung in die größeren Zusammenhänge der Migrations- und Asylpolitik, ohne jedoch die klare Fokussierung auf den gewählten Themenschwerpunkt zu vergessen. Die differenzierten und sozialwissenschaftlich gut abgesicherten Analysen bilden eine solide Grundlage für den weiteren Gang der Untersuchung.

Teil B bildet mit seinen fast 200 S. das Herzstück der Arbeit, die sich dem schwierigen Geschäft der Begründung moralischer Urteile stellt. Warum besteht überhaupt eine sittliche Verpflichtung, für ‚Statuslose‘ Partei zu ergreifen? Die Frage ist deshalb nicht banal, weil sie im Alltag in der Regel damit beantwortet wird, dass auch liberale und weltoffene Gesellschaften schließlich nicht das Elend der ganzen Welt tragen können und bei allem Mitgefühl angesichts der unbestreitbaren Notlage von Illegalen an den Strategien einer abschreckenden Einwanderungspolitik festhalten wollen. F. vertritt die These, dass es aus sozialetischer Sicht eindeutige Verpflichtungen gegenüber ‚Statuslosen‘ gibt, die sich argumentativ plausibel machen lassen. Zu diesem Zweck zieht er alle Register ethischer Potentiale, die im christlichen Kontext geltend gemacht werden können: von biblischen Grundlagen über systematisch-theologische Entfaltungen („Die Armen als Sakrament“) bis hin zum Solidaritäts- und Menschenrechtsverständnis in kirchlichen Soziallehren und deren Offenheit für sozialphilosophische Ansätze.

Der Rückgriff auf bibelwissenschaftliche Erkenntnisse verdient besondere Beachtung, da es dem Autor gelungen ist, die in Texten der kirchlichen Sozialverkündigung oft zur Bekräftigung zitierten Bibelverse mit exegetischem Sachverstand und hermeneutischem Fingerspitzengefühl in ihren geschichtlichen Dimensionen nachvollziehbar zu machen. Ein Beispiel sind die Ausführungen zur Identifikation des Weltenrichters mit den ‚Geringsten‘ unter den Brüdern im 25. Kap. des Matthäusevangeliums (148–155).

Im Anschluss an die befreiungstheologisch inspirierten Ausführungen zur Option für die Armen und zur Rolle der ‚Statuslosen‘ als einer Konkretisierung dieser theologischen Kurzformel begibt sich der Autor in die Bereiche sozialphilosophischen Argumentierens, das über das über den Verpflichtungsgrad von Gemeinwohl und Solidaritätsprinzip und durch die Rezeption des Menschenrechtsgedankens in den Stellungnahmen christlicher Sozialverkündigung präsent ist. Dabei wird v. a. das Konzept einer *identifikatorischen Solidarität* herausgearbeitet (227 ff.), die als freiwillige Option in Aneignung der berechtigten Anliegen anderer gewählt wird. Dass solche advokatorischen Diskurse nicht allein aus religiöser Motivation zur Praxis drängen, zeigt F. in Auseinandersetzung mit zwei prominenten sozialphilosophischen Ansätzen:

den Gerechtigkeitstheorien von John Rawls und Michael Walzer, die jeweils mit säkularen Mitteln das Problem des Zusammenhangs von Hilfspflichten und Zugehörigkeit zur Gesellschaft artikulieren.

Um den klassischen Dreischritt von *Sehen, Urteilen und Handeln* zu vervollständigen, widmet F. sich im Teil C seines Buches praktischen Reformvorschlägen für eine Gesetzgebung, die nach dem derzeitigen Stand der Dinge in Deutschland noch sehr restriktiv ist. „Allgemeine Aussagen auf hohem Abstraktionsniveau sind in der Regel leicht zustimmungsfähig, doch es ist ein weiter Weg, sich persönlich und institutionell in gesellschaftliche Konflikte mit widerstrebenden partikularen Interessen hineinzuvermitteln, um zu Gunsten einer spürbaren Verbesserung der Lebenssituationen ‚Statusloser‘ zu streiten.“ (293) F. plädiert für eine menschenwürdigere Praxis nicht allein aus idealistischen Beweggründen, sondern v. a. auch auf der Basis einer sorgfältigen Folgenabwägung im Vergleich zwischen den derzeit geltenden Regeln und den zu erwartenden Konsequenzen einer Gesetzesreform. Wenn sich der gesellschaftliche und ökonomische Nutzen einer an stärker an menschenrechtlichen Standards orientierten Politik zeigen ließe, wäre politisch leichter eine Mehrheit für die anzustrebenden Reformen zu gewinnen.

Insgesamt liest sich das Buch als ein mutiges Plädoyer für eine Neugestaltung des Umgangs mit Menschen in aufenthaltsrechtlicher Illegalität, die in ihrer extremen Verletzlichkeit Schutz und Anerkennung verdienen. Dabei geht es keineswegs um eine Idealisierung der Ausgegrenzten oder des heroischen Eintretens für ‚Statuslose‘, sondern um die Wahrnehmung von Lebenslagen an den Rändern der Gesellschaft, an denen sich auch etwas über die Mitte unseres gesellschaftlichen Selbstverständnisses aussagen lässt. Dem Autor ist es meines Erachtens gelungen, den Spagat zwischen theoretischer Vergewisserung und unmittelbar praxisrelevanten Überlegungen zu machen. In diesem Spannungsfeld kann es nicht ausbleiben, dass man je nach Erkenntnisinteresse die Kap. des Theorieteils als zu eklektisch oder die praktischen Kap. als zu pragmatisch empfindet. Es gehört aber zum Profil einer der Kontakt zur Praxis nicht scheuenden christlichen Sozialethik, sich mit begründeten Optionen zu exponieren und damit selbstverständlich auch angreifbar zu machen. Den in Kirche, Politik, Recht und Gesellschaft im Umgang mit illegaler Zuwanderung Engagierten erweist F. mit seiner perspektivenreichen Untersuchung einen großen Dienst, weil er Argumente für jene Optionen bereitstellt, die zwar den Betroffenen evident erscheinen mögen, die aber mit erheblichem Gegenwind rechnen müssen. Deshalb ist die Folgenkalkulation bei der Begründung des Reformbedarfs von besonderem Wert. Das Buch ist mit Nachdruck zwei Gruppen von Leserinnen und Lesern zu empfehlen, die in der Regel wenig miteinander ins Gespräch kommen: den Engagierten ‚vor Ort‘, die Anregungen, Unterstützung und Ermutigung für ihre Arbeit finden werden, und den Theoretikern, die an relevanten Fallbeispielen Aufschluss über die interdisziplinären Strukturen sozialetischer Urteilsbildung gewinnen möchten. Sollte darüber hinaus ein Gespräch zwischen diesen beiden Gruppen in Gang kommen, wäre dies nicht das geringste Verdienst einer lesenswerten Diss., die am Schluss mit einer bedenkenswerten Liste von Forschungsdesideraten über sich hinaus weist.

Louvain-la-Neuve

Walter Lesch

Josef Höffner (1906–1987), Soziallehre und Sozialpolitik, „der personale Faktor...“, hg. v. Karl Gabriel / Hermann Josef Große Kracht. – Paderborn: Schöningh 2006. 254 S., kt 29,90 Euro ISBN: 3-506-72954-3

Der Bd. nach dem 100. Geburtstag des früheren Prof. für Christliche Sozialwissenschaften in Münster erschienen ist, besteht aus zwei Teilen. Der erste Teil enthält 5 Beiträge zu Höffner, der zweite Teil stellt einen originalen Wiederabdruck von 12 Aufsätzen von Josef Höffner dar. In ihrer Einleitung begründen die beiden Hg., weshalb sie beim Wiederabdruck der Aufsätze einige Wiederholungen in Kauf genommen haben.

Der Beitrag des Hamburger Soziologen Manfred Hermanns, der selbst bei Höffner studiert hat, gibt einen guten Überblick über die Biographie des Münsteraner Professors und späteren Bischofs, angefangen von den Komplikationen seiner Berufung nach Münster, weil ihn der Trierer Bischof nicht freigeben wollte. Er verdeutlicht die gesellschaftliche Breitenwirkung, die Höffner durch seine Verbindungen zur Politik, zur Wirtschaft über seine Tätigkeit beim Bund katholischer Unternehmer, zum Zentralkomitee und andere innerkirchliche Belange erreichte.

Der Bielefelder Soziologe Franz Xaver Kaufmann widmet sich dann der sozialpolitischen Konzeption Höffners. Er streicht heraus, dass Höffner durchaus damals moderne Ansätze eines Verständnisses von Sozialpolitik als Gesellschaftspolitik verfolgte. Bei Höffner lassen sich aber auch Momente eines eher traditionellen Gesellschaftsverständnisses finden, wenn er die Familie als Institution sozialer Sicherung stark betonte und ein eher harmonistisches Gesellschaftsbild vertrat, das gesellschaftliche Konflikte vernachlässigte.

Ausgangspunkt des Beitrages des Münchener Moraltheologen Konrad Hilpert ist die Habil.schrift von Josef Höffner, die während des Zweiten Weltkriegs

ges sich bezeichnenderweise einem historischen Beispiel des christlichen Einsatzes für die Menschenwürde und Menschenrechte widmete, nämlich der spanischen Spätscholastik. Diese trat für die Rechte der Indios und gegen deren Versklavung im Kontext der spanischen Eroberungen Mittel- und Südamerikas ein. Höffners Verdienst ist es, diese Tradition der spanischen Spätscholastik, auf die auch das moderne Völkerrecht zurückgeht, erschlossen zu haben. Obwohl Höffner in seiner Habilitationsschrift eine zentrale menschenrechtliche Thematik behandelt, gebraucht er diesen Ausdruck selbst eher selten, weil in der kirchenoffiziellen Sozialverkündigung bis Johannes XXIII. *Pacem in terris* 1963 die Menschenrechtsidee nicht offiziell anerkannt war.

Der jetzige Münsteraner Direktor des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften und dritter Nachfolger Höffners auf dem Lehrstuhl Karl Gabriel erläutert dann, dass Höffner mit empirischen pastoral- wie kirchensoziologischen Untersuchungen ein Vorreiter war. Binnenkirchlich wurde die Soziologie kritisch betrachtet. Die von Höffner angestoßenen empirischen Untersuchungen betrafen v. a. die Pfarrebene und bezogen die größeren kirchlichen Zusammenhänge nicht mit ein. Es ist ein bis heute bestehendes Desiderat, dass es bisher keine Institution in der deutschen katholischen Kirche gibt, die systematisch pastoralsoziologische Untersuchungen durchführt.

Der Osnabrücker Professor für Christliche Sozialwissenschaften Manfred Spieker zeigt in dem abschließenden Beitrag des 1. Teils den systematischen Grundansatz Höffners, für den das christliche Menschenbild mit einigen konstanten, in der Natur des Menschen verankerten Zügen eine zentrale Rolle spielt. Er unterstreicht, dass für Höffner die Weltverantwortung der Christen unverzichtbarer Bestandteil des Glaubens und der Evangelisierung ist.

Im zweiten Teil des Buches sind insgesamt 12 Beiträge von Höffner zur Problematik des Sozialstaates und der Wirtschaftsordnung abgedruckt. Diese gehen häufig auf Referate Höffners z. B. bei Jahrestagungen des Bundes Katholischer Unternehmer zurück. Es wird in diesen Beiträgen deutlich, dass Höffner gegen einen umfassenden Versorgungsstaat eingestellt war, weil dieser die Freiheit der Menschen beschränkt, die Eigenverantwortung mindert, die Eigeninitiative hemmt und Entfremdung und Bürokratisierung fördert. Jüngere Entwicklungen in der Sozialpolitik bzw. der sozialpolitischen Debatte gehen in die von Höffner vorgeschlagene Richtung, z. B. eine verstärkte Vermögensbildung in Arbeitnehmerhand wie Elemente der privaten Altersvorsorge. Es ist bemerkenswert, dass Höffner für seine Argumentation gerne auf Statistiken zurückgreift und Zusammenhänge mit Daten zu belegen versucht. Ebenso aktuell ist, wie Höffner bereits in seiner Zeit als Wissenschaftler bis 1962 Fragen der Familienpolitik und Geburtenentwicklung hellseherisch angesprochen hat.

Diese fünf Beiträge geben einen guten Überblick über zentrale Inhalte des wissenschaftlichen Werks von Josef Höffner. Sie zeigen einen Wissenschaftler auf der Höhe seiner Zeit, der z. B. seine Möglichkeiten mit dem Promotionsrecht an der Rechts- und Staatswissenschaftlichen Fakultät Frauen auf die Hochschullehrerlaufbahn vorzubereiten nutzte, als in seiner eigenen Fakultät nur Kleriker promovieren durften.

Bochum

Joachim Wiemeyer

Veith, Werner: Intergenerationelle Gerechtigkeit. Ein Beitrag zur sozialetischen Theoriebildung. – Stuttgart: Kohlhammer 2006. 208 S. (Forum Systematik, 25), kt € 20,00 ISBN: 3-17-019320-1

„Generationengerechtigkeit“ ist in Mode. Ob es um ökologische, sozial- oder finanzpolitische Fragen geht, politische Parteien und Verbände plädieren für mehr Gerechtigkeit „zwischen“ den Generationen. Der Mode entspricht allerdings keine programmatische Klarheit. Diesem Defizit sucht Werner Veith mit seiner Studie zu begegnen – und der „Generationengerechtigkeit“ zumindest in der Sozialethik zur „konzeptionellen und inhaltlichen Schärfe“ (11) zu verhelfen.

Nach einem kurzen begriffsgeschichtlichen Rückblick stellt er im *ersten Kap.* drei typische Generationenkonzepte, nämlich das genealogisch-familiensoziologische, das historisch-soziologische und das pädagogische Konzept vor. Zwar können diese nicht in einem Konzept zusammengefasst werden. Ihnen zufolge besitzen moderne Gesellschaften aber mit Generationen eine gesellschaftlich dominante Strukturform partikulärer zeitlich-sozialer Gleich- und Ungleichzeitigkeit, die sowohl in ihren jeweiligen Identitäten, als auch in ihren Relationen untereinander begriffen werden müssen. Im *zweiten Kap.* referiert er drei unterschiedliche, gleichermaßen prominente Ethiken der intergenerationellen Gerechtigkeit, nämlich Jonas' „Das Prinzip Verantwortung“, Birnbachers „Verantwortung für zukünftige Generationen“ und Rawls' „Gerechtigkeit als Fairness“ – und sucht nachzuweisen, dass die Verantwortung gegenüber zukünftigen Generationen in diesen Ethiken unterschiedlicher Bauart eingefügt werden kann, dass also unterschiedliche Gerechtigkeitstheorien zeitlich um Fragen der Zukunftsverantwortung erweitert werden können. Die Ergebnisse seiner beiden ersten Kap. sucht V. im dritten Kap. in ein sozialetisches Konzept der intergenerationellen Gerechtigkeit zu integrieren. Dazu erweitert er ein auf dem Personalitätsprinzip gründendes Konzept der sozialen Gerechtigkeit um die Dimension der „zeitlichen Gerechtigkeit“ und weist als deren „diachrone Grundnorm“ aus, jegliche Zeitpräferenzen zu negieren. Zur Konkretion der ausgeweiteten Gerechtigkeit ergänzt er die klassischen Sozialprinzipien um das Prinzip der Nachhaltigkeit. Unter dessen Maßgabe ist die dauerhafte Sicherung der Umweltfunktionen sowie eine komplexe Vernetzung von

ökologischen, ökonomischen und sozialen Prozessen gefordert. Im Ergebnis präsentiert er die intergenerationelle Gerechtigkeit als „die umfassende Form der Gerechtigkeit“ (162), in die „alle Forderungen sozialer Gerechtigkeit aufgenommen und noch einmal hinsichtlich ihrer zeitlichen, d. h. hinsichtlich ihrer synchronen und diachronen Relationen auszulegen sind“ (ebd.).

Die im vergangenen Jahr an der Univ. München erfolgreich als Dissertation eingereichte Studie bewegt sich im Rahmen der dort gepflegten Strukturenethik. Bei diesem sozialetischen Ansatz beschäftigt man sich „mit den Strukturformen der Normen, Institutionen und sozialen Systemen“ (136) – und dies in der Tradition der katholischen Soziallehre und damit auf der Grundlage einer Prinzipienlehre, zugleich aber mit dem Anspruch, der modernen „Selbstausslegung des Menschen als vernunftbegleitetes, autonomes Subjekt“ (137) zu genügen. In Auslegung eines entsprechend subjektivitätstheoretisch gedeuteten Personenprinzips werden – als Orientierung der Gerechtigkeit – die Grundstrukturen der Gesellschaft entworfen, die wiederum in Strukturprinzipien, wie denen der Solidarität und Subsidiarität, akzentuiert und konkretisiert werden. Auch wenn V. einen gegenteiligen Eindruck erweckt, diese Strukturenethik ist nicht *die* Sozialethik, sondern ein in diesem theologischen Kontext betriebener Ansatz. So erweitert er nicht *die* Sozialethik, sondern eben *diesen* Ansatz um die Dimension der Zeit und beschäftigt sie mit Generationen als einer relevanten Grundstruktur der Gesellschaft; das in *diesem* Ansatz vertretene Gerechtigkeitskonzept hebt er in seinem umfassenderen Konzept der intergenerationellen Gerechtigkeit auf. Dabei scheint ihm die Erweiterung der Strukturenethik v. a. bei „diachronen Generationenrelationen“, also bei Relationen zwischen ungleichzeitig existierenden Generationen, innovativ zu sein. Alle anderen Generationenrelationen können offenbar, weil synchron, von der Strukturenethik mit ihrem bestehenden Instrumentarium bearbeitet werden.

Auf die Erweiterung der Strukturenethik hin hat V. seine Studie stimmig angelegt. Jedoch hat er sie so diesem Ansatz „ausgeliefert“, weswegen sein Konzept der intergenerationellen Gerechtigkeit mit der Strukturenethik steht – oder fällt. Seine Konzeptualisierung der intergenerationellen Gerechtigkeit setzt deren Plausibilität voraus, ohne selbst zu deren Plausibilisierung beizutragen. Dass das Gerechtigkeitskonzept der Strukturenethik zeitlich erweitert werden kann, ist jedenfalls kein Argument zu ihren Gunsten, sofern er erfolgreich nachweisen konnte, dass eben diese Erweiterung bei anderen, systematisch ganz unterschiedlichen Ethikentwürfen gleichermaßen möglich ist – und so keinen argumentativen Vorteil für einen von ihnen darstellt. Ob seine Studie überzeugen kann, hängt also – trotz ihres stimmigen Aufbaus, ihrer gründlichen Argumentation und sorgfältigen Theorierezeptionen in den ersten beiden Kap.n – letztlich davon ab, ob ihre Leser von dem zur Grundlage genommenen sozialetischen Ansatz überzeugt sind.

Dem eigenen Anspruch nach bietet Strukturenethik die klassische Prinzipienlehre der katholischen Soziallehre – ganz auf der „Höhe der Zeit“. Vielleicht ist diesem Approach die Lässigkeit geschuldet, mit der V. die strukturenethischen Prinzipien im Schnelldurchlauf durch die Philosophie- und Theologiegeschichte von Aristoteles über Thomas bis in die Gegenwart und zurück vorstellt, ohne die Differenzen der angesprochenen Begriffe und Konzepte zu bedenken. Die von Aristoteles begonnene Unterscheidung verschiedener Gerechtigkeiten wird beispielsweise als altbewährt und zugleich zeitgemäß geführt, so dass die klassische Trias der Gerechtigkeiten die Konkretisierung der Generationengerechtigkeit anleitet. Die in den ersten beiden Kap.n gepflegte Sorgfalt hat der Rez. jedenfalls gegenüber den im dritten Kap. referierten Theorien vermisst.

Über die Strukturenethik hinaus sind v. a. die Grundgedanken aus den ersten Kap.n relevant, dass *erstens* Generationen eine Grundstruktur gesellschaftlicher Verhältnisse und deshalb notwendiger Gegenstand der Sozialethik sind und dass *zweitens* die zeitliche Ausdehnung normativer Verbindlichkeiten den Weg hin zu einer Theorie der intergenerationellen Gerechtigkeit ebnet. Beide Gedanken entwickelt V. in Rezeption sozialwissenschaftlicher bzw. philosophisch-ethischer Großtheorien – und leistet damit für die katholische Sozialethik Pionierarbeit. Durch die Auswahl der Referenztheorien sowie deren Auswertung macht er seinen Vorschlag argumentativ stark – und damit auch für all diejenigen anregend, die ihm – wie der Rez. – nicht folgen mögen.

Der Begriff ‚Generation‘ bezeichnet für V. eine dominante Strukturform (auch) moderner Gesellschaften: Menschen werden als Angehörige von Generationen vergesellschaftet, so wie sich ihre gesellschaftlichen Zusammenhänge über Generationen und deren Relatio-

nen fortschreiben. Zu diesem Ergebnis kommt er durch Rezeption sozialwissenschaftlicher und pädagogischer Generationenkonzepte, wie etwa das des Soziologen Karl Mannheim. Die kritische Gegenprobe stellt er sich allerdings nicht, ob diesen Konzepten auch gesellschaftliche Realitäten mit den jeweils behaupteten Relevanzen entsprechen, ob also die Gegenwartsgesellschaften tatsächlich von Generationen dermaßen geprägt werden, wie die rezipierten Theorien behaupten. In seinen Ausführungen zum pädagogischen Generationenkonzept muss er zumindest konstatieren, dass die in Erziehung bzw. im Kulturtransfer einander gegenüberstehenden Generationen zunehmend an Relevanz verlieren. Auch für die beiden anderen Generationenkonzepten vermutet der Rez. ähnliche Trends, so dass ihn die starke Annahme des Autors nicht überzeugen kann. Zweifels- ohne „haben“ auch moderne Gesellschaften ihre Generationen. Vermutlich sind sie aber für die politische Ordnung und Reproduktion dieser Gesellschaften weit weniger relevant, als V. unterstellt. Eine Ethik der Generationengerechtigkeit sollte soziologische Übertreibungen vermeiden – und in der Folge das Konzept der Generationengerechtigkeit nicht wichtiger nehmen, als Generationen tatsächlich sind, und d. h. Generationengerechtigkeit als ein zwar notwendiges, aber doch eher vages Konzept entfallen.

Den zweiten Grundgedanken gibt V. den von ihm referierten Ethiken der intergenerationellen Gerechtigkeit vor – und sieht sich durch deren Rezeption bestätigt, dass nämlich die Verantwortung „zwischen“ den Generationen als Frage der Zukunftsverantwortung konzipiert werden muss. Er untersucht, ob metaphysische, utilitaristische und vertragstheoretische Ethikansätze – trotz ihrer Differenzen – die Frage der Zeitlichkeit aufgreifen und dabei v. a. Zukunftsverantwortung begründen können, – und kommt zu dem Ergebnis, dass sie dies ohne innere Widersprüche können und dass mögliche Einwände weniger ihren zukunftsethischen Erweiterungen, als viel mehr ihren systematischen Grundlagen geschuldet sind. Wenn man allerdings die Nähe zu den unter dem Stichwort der Generationengerechtigkeit diskutierten Problemen und Verwerfungen sucht, wird V.s Vorentscheidung nicht überzeugen können. Intergenerationelle Verpflichtungen bzw. Berechtigungen auf der einen und Zukunftsverantwortung auf der anderen Seite sind zwar nicht ganz unterschiedliche Fragen, sofern es unter diesem Stichwort auch um Verpflichtungen gegenüber zukünftige Generationen geht. Aber es sind gleichwohl nicht einfach identische Fragen. Denn unter diesem Stichwort werden *einerseits* auch Verpflichtungen zwischen zeitgleich existierenden Generationen besprochen; *andererseits* können nicht alle Fragen der Zukunftsverantwortung unter diesem Stichwort, also als Fragen der Generationengerechtigkeit besprochen werden. Fragen der Zeit (und auch der Zukunft) spielen bei der Generationengerechtigkeit immer eine Rolle, gleichwohl müssen in der Konzeptualisierung von intergenerationellen Rechten und Pflichten auch andere generationspezifische Probleme, etwa das der Generationenfolge, bearbeitet werden. Mehr noch: Da Gerechtigkeit immer mit Zeit (und auch mit Zukunft) zu tun hat, wird mit dieser Dimension das Besondere einer Gerechtigkeit »zwischen« den Generationen gar nicht angesprochen. Seine starke Behauptung, Generationengerechtigkeit sei als Ergebnis der zeitlichen Ausdehnung „die umfassende Form der Gerechtigkeit“ (162) gibt zwar seiner Ethik intergenerationellen Gerechtigkeit einen hohen Stellenwert, trägt aber wohl kaum etwas zur Orientierung von Verpflichtungen und Berechtigungen zwischen konkreten Generationen bei.

Über die Strukturenethik hinaus hält der Rez. schließlich auch V.s „diachrone Grundnorm“, dass in Fragen der Gerechtigkeit jede Zeitpräferenz auszuschließen ist, für relevant – und diskussionswürdig. Diese Norm scheint dem allgemeinen Universalisierungsprinzip zu entsprechen: Was für alle gelten soll, muss eben für alle gelten – und deswegen unabhängig davon, in welchen Zeiten sie kontingenterweise existieren. Vor diesem Hintergrund müsste V. seine Grundnorm jedoch auf das Universum von Fragen beschränken, die unter Maßgabe der Universalisierung bearbeitet werden (können). Dann könnte er sie allerdings nur für ein Ausschnitt der Gerechtigkeit in Geltung setzen – oder müsste eine Vielzahl von Fragen aus dem Kanon der Generationengerechtigkeit ausschließen, die zumindest in den politischen Debatten unter diesem Stichwort bearbeitet werden. Doch selbst bei einer solchen Beschränkung bleibt die „diachrone Grundnorm“ zumindest unterkomplex: Gerade wenn man normativ in die Zukunft ausgreift und zukünftig lebende Menschen zu etwas berechtigt bzw. verpflichtet, hat man es mit Menschen zu tun, die nur im Modus der Potentialität existieren – und deshalb keine gegenüber existierenden Menschen gleichberechtigten und gleichver-

pflichteten Akteure sind. Sofern »nur« existierende Menschen als Träger von unbedingten Rechten und Pflichten angesprochen werden können, ist dann – auch unter Maßgabe deren Universalisierung – die absolute Negation von Zeitpräferenzen theoretisch haltbar? Zumindest im politischen Gebrauch des Konzepts der Generationengerechtigkeit werden – in Fragen der Alterssicherung genauso wie in Fragen von Erziehung und Bildung – Zeitpräferenzen nicht negiert, sondern – etwa in der Konstruktion von Generationenverträgen – normativ genutzt.

Diese und vermutlich weitere Fragen wirft V.s Studie auf – und leistet so in der theologischen Sozialethik selbst für diejenigen einen wichtigen Dienst, die den Ansatz einer Strukturenethik nicht teilen. Sie zwingt zur konzeptuellen Klärung und unterbindet so den naiven Gebrauch der „Generationengerechtigkeit“. Zweifels- ohne gehört die Studie zum Besten, was die katholische Sozialethik zu diesem modischen Thema gegenwärtig zu bieten hat.

Frankfurt am Main

Matthias Möhring-Hesse

Praktische Theologie

Haslinger, Herbert: Lebensort für alle. Gemeinde neu verstehen. – Düsseldorf: Patmos 2005. 309 S., pb € 19,90 ISBN: 3-491-70392-1

„Gemeinde neu verstehen“ – das ist das Anliegen des Paderborner Pastoraltheologen und Religionspädagogen Herbert Haslinger, der im vorliegenden Buch eine kenntnisreiche, umsichtige und weiterführende Differenzierung in die gegenwärtige Diskussion um die Zukunft der Gemeinden einbringt.

Grundlegend ist für H. dabei zunächst die Infragestellung einer auf sich selbst bezogenen, nur um die eigene Existenz kreisenden Gemeinde-Ideologie. „Die Gemeinde ist für den Menschen da, nicht der Mensch für die Gemeinde.“ (7) Ausgehend von dieser Feststellung beobachtet H. in einer nüchternen Analyse einige gängige Idealisierungen der Gemeinde. Beispielsweise stellt er die problematische Übertragung der Gegenüberstellung von guter, lebensförderlicher Gemeinschaft und unpersönlicher Gesellschaft auf die heimatpendende, verlässliche Gemeinde im Gegensatz zur unpersönlichen, unüberschaubaren Großinstitution vor Augen und fragt zutreffend, ob die Zuschreibung von warmen Gemeinschaftsattributen und die damit verbundene „unrealistische Beanspruchung von Primärgruppenidealen“ (34) die Gemeinde nicht heillos überfordere. Mit der Idealisierung der Gemeinde geht laut H. ein „Gemeindeautismus“ (24) einher, der, von lauter Sorge um die eigene Existenz getrieben, unfähig zur konstruktiven Würdigung der gesellschaftlichen Signaturen „Individualisierung“, „Pluralisierung“ und „Differenzierung“ geworden sei.

Mit seinen „kritischen Problemanzeigen zu den real existierenden Gemeinden“ (65) scheint H. eine regelrechte Demontage der landläufig (noch) vorhandenen Gemeinden voranzutreiben. Doch geht es H. weniger um eine grundsätzliche Infragestellung als um eine heilsame Selbstkorrektur. Daher unternimmt er im Folgenden unter den Überschriften „Auseinandersetzungen“ und „Erinnerungen“ eine differenzierte Darstellung der gegenwärtigen Konflikte und der historischen Entwicklungen. Die aktuelle Kontroverse zwischen Michael N. Ebertz und Jürgen Werbeck, ob eine „Pastoral im größeren Lebensraum“ der „Verortung des Glaubens“ in der unmittelbaren Nähe vorzuziehen sei, wird von H. ebenso prägnant und differenziert dargestellt wie die Gegenüberstellung von „kooperativer Pastoral“ und „Sozialpastoral“. Der Vf. macht dabei aus seinen Vorbehalten gegenüber pragmatisch orientierten Großgemeindekonzepten keinen Hehl, hebt mit Nachdruck die diakonische Aufgabe der Gemeinde hervor und stellt damit wiederum die gegenwärtige Gemeinderealität infrage: „Christliches Leben braucht zwischen der Makroebene der Gesamtgesellschaft und der Mikroebene des privat-persönlichen Beziehungsgeflechts eine Sozialform, in der sich Menschen eingebettet fühlen können, die ihnen eventuell auch hilft, die Anforderungen aus den sozial nahen und fernen Lebenszusammenhängen auf gelingende Weise zusammenzuführen. Aber akkurat dafür erweisen sich selbstfixierte Gemeinden, denen es „um die Gemeinde geht“, in den Augen der Menschen als immer weniger brauchbar. Sie sind so sehr von der Sorge um ihr Gemeinde-„Leben“ in Beschlag genommen, dass sie für das Leben der Menschen mit seinen vielfältigen Erfahrungen und Anforderungen keinen Platz haben.“ (110/111)

Wenn H. daraufhin Formen christlicher Gemeinden vom Urchristentum bis zur Gegenwart darstellt, erweist sich diese historische Rückfrage als produktiver Beitrag zum Verständnis der heutigen „Pfargemeinden“ (117–158). Zugleich bildet der geschichtliche Rückblick eine Basis, um in theologischen „Orientierungen“ (159–191) nach der ekklesiologischen Bedeutung der Gemeinde als „Kirche am Ort“ (159) zu fragen. Wenn die Kirche v. a. der „Ort der Nachfolge Jesu“ in dieser Welt und dieser Zeit ist, hat sie sich – so H. – primär vom diakonalen Wirken Jesu prägen zu lassen: „In der Kirche geht es um den Menschen, nicht um die Kirche; es geht um Menschlichkeit, nicht um Kirchlichkeit. In einer Gemeinde, die Kirche sein will, geht es nicht um die Gemeinde, sondern um die Menschen – mit Vorrang um die Not leidenden und bedeutungslos gemachten.“ (191)

Aus dieser Perspektive nimmt H. schließlich konsequent die „Kennzeichnungen“ (192–216) und „Strukturierungen“ (217–248) in der gegenwärtigen

Kirche in den Blick. Kritisch befragt er die Kennzeichnung der Christen als „Laien“ und hebt jene durch die Taufe gegebene gemeinsame Berufung zum Christsein hervor, die auch für jene Christen, die eine besondere Funktion in der Kirche haben, fundamental ist und bleibt. Das besondere Dienstamt gründet für H. auf dieser Basis: „Das amtliche Priestertum hat keinen Selbstwert in sich. Es ist den Menschen des Volkes Gottes zugeordnet, insofern es in deren Dienst steht und zu deren Heil eingesetzt ist.“ (226) Die von H. geforderte Konzentration der Seelsorger auf die konkrete Seelsorge – „Seelsorger müssen wieder Seelsorger sein und sich für die konkrete Seelsorge beanspruchen lassen. Sie müssen hineingehen in die Lebensorte der Menschen, sich den Menschen aussetzen und dort bei den Menschen bleiben“ (245) – führt ihn zur wiederum zur Ablehnung pastoraler Großraumkonzepte und zur entschiedenen Forderung, alle denkbaren Möglichkeiten zur Gestaltung des besonderen Dienstamtes ernsthaft in Erwägung zu ziehen. Leicht gehe „in der Betriebsamkeit der pastoralen Planungen“ das Bewusstsein verloren, dass man sich mit der Schaffung von Seelsorgeeinheiten auf der Ebene von Notlösungen bewege: „Die Verantwortung gegenüber den betroffenen Menschen in den Gemeinden gebietet es jedoch, das Problem der zukünftigen Gestalt der Gemeinde jenseits der Notlösungen weiterhin auch auf der Ebene der umfassenden und tief greifenden Lösungen zu bearbeiten.“ (247) Die Tür zur Diskussion über die Zugangskriterien zum besonderen Dienstamt ist damit geöffnet und offen zu halten.

Mit ihrer realistischen, hellsichtigen Wahrnehmung und ihrer klaren Positionierung sind die Reflexionen H.s, die schließlich unter dem Stichwort „Anregungen“ (249–273) in einige Gedanken zu den Grundfunktionen der Gemeinde münden, anregend für alle in der Gemeinde Tätigen und für die über Chancen und Grenzen der Gemeinde Reflektierenden. Wenn man H. auch nicht in allen Zuspitzungen folgen mag – und beispielsweise fragen kann, ob um ihres diakonalen Auftrages willen die Verantwortlichen in den Gemeinden nicht auch zu einer nachhaltigen Sorge für den Gemeindeaufbau und die Motivation und Begleitung von engagierten „Ehrenamtlichen“ herausgefordert sind, ohne damit in die Falle der Selbstbezogenheit zu tappen – sind seine Reflexionen ein inspirierender Beitrag zur aktuellen Diskussion um die theologische Identität einer Kirche als „Lebensort für alle“ und ein ermutigender Denkanstoß für alle, die sich von der Botschaft Jesu zu denken und in einer diakonischen Kirche zu handeln geben lassen wollen.

Münster

Siegfried Kleymann

Schröer, Henning: In der Verantwortung gelebten Glaubens. Praktische Theologie zwischen Wissenschaft und Lebenskunst, hg. v. Gotthard Fernor, Günter Ruddat / Harald Schroeter-Wittke. – Stuttgart: Kohlhammer 2003. XII, 268 S. (Praktische Theologie heute, 39), kt € 35,00 ISBN: 3-17-015575-X

Dieser bereits seit Mitte der 90er Jahre geplante Bd versammelt 24 Aufsätze Henning Schröers, des am 7. Februar 2002 siebzugsjährig verstorbenen Praktischen Theologen der Bonner Evang.-Theol. Fak. Er hat die Beiträge für diesen Sammelband noch selbst ausgesucht, seine Veröffentlichung jedoch nicht mehr erleben können. Es handelt sich um Aufsätze aus einer Zeitspanne von 35 Jahren, die heute vorwiegend schwer zugänglich sind, darunter auch Arbeiten, die Sch. in den Jahren vor seinem Tod verfasst hat und die z. T. noch unveröffentlicht sind.

Sch. hat der Sammlung ein Vorwort unter dem Titel „Rückblick nach vorn“ vorangestellt (VII–XII), in dem er die Abfolge der Beiträge kommentiert und die Intention dieser Struktur vorstellt, die einzelnen Texte zugleich aber in einen biographischen Rahmen stellt. Damit wird der Leser nicht nur gut in den Bd, sondern auch in die thematischen Schwerpunkte von Sch.s Werk insgesamt und seine Art, praktische Theologie zu treiben, eingeführt. Die (interne) Gliederung lehnt sich an die „vier Handlungs(s)orten“ des von Sch. mit herausgegebenen Gütersloher Handbuchs der Praktischen Theologie an, „Verkündigung und Kommunikation“, „Bildung und Sozialisation“, „Seelsorge und Diakonie“ sowie „Leitung und Organisation“; Sch. fügt aber noch „Kunst und Kultur“ als fünften, ihm besonders wichtigen und ihn auch besonders auszeichnenden Handlungsort hinzu. Vorgeschaltet ist zudem das „Praxisfeld Theorie“ mit fünf Beiträgen zur Wissenschaftstheorie der (praktischen) Theologie, beginnend mit dem programmatischen Artikel „Theologia applicata“ von 1964. Dieser Beitrag schlägt skizzenhaft eine applikative Theologie nicht als Anwendungswissenschaft, sondern als gesamtheologisches Anliegen im Spannungsfeld zwischen akademischer Forschung und kirchlicher Verkündigung vor, die in die Praxis vorstoßen will „mittels einer Theorie der Praxis, die im Regelkreis von Denken und Handeln Glauben im Vollzug thematisiert“ (VIII).

Trotz dieser klaren internen Gliederungsstruktur kann und soll nicht verhehlt werden, welch ungeheure thematische Breite in den Arbeiten Sch.s deutlich wird, die eine inhaltliche Auseinandersetzung mit den einzelnen Beiträgen an dieser Stelle unmöglich macht. Die konzeptionelle Klammer seines praktisch-theologischen Schaffens liegt in der These, „Praktische Theologie als hermeneutische Disziplin zu verstehen“ (IX), der Sch. nach eigener Aussage immer

gefolgt ist. Seine Arbeiten umfassen Themen der gesamten praktischen Theologie und gehen sogar darüber hinaus, etwa in den kurzen Artikeln zu „Theophonie“ und „Theopoesie“ (dies auch das Leitwort des Symposiums anlässlich seiner Emeritierung), mit denen er den Bd abgeschlossen hat. Die Liebe zu kleinen poetischen Formen ist charakteristisch für Sch., die denn auch in diesem Bd immer wieder auftauchen, seien es eigene oder fremde Schöpfungen. Überhaupt sorgt bereits Sch.s Stil, der von einer feinsinnigen Sprachbeherrschung, aber auch von einem einfallsreichen Wortwitz geprägt ist, für ein ästhetisches Vergnügen beim Lesen.

Leider fehlen bei den einzelnen Aufsätzen Angaben zur jeweiligen Erstveröffentlichung, was die zeitliche Einordnung mitunter erschwert; die Paginierung der Originalpublikation ist jedoch immer mit angegeben. Den Abschluss bildet ein kurzes, persönlich gehaltenes Nachwort mit einem Abriss der Biographie Sch.s von Gotthard Fernor, Günter Ruddat und Harald Schroeter-Wittke, die als Schüler und Freude Sch.s den Bd postum ediert haben, sowie eine ausführliche, thematisch gegliederte Bibliographie Sch.s, die über 600 Publikationen umfasst und die die Weiterbeschäftigung mit Sch.s praktischer Theologie, auf die der Bd Lust macht, vereinfachen.

Der Sammelband ist Henning Schröers würdiges praktisch-theologisches Vermächtnis, wie es die Hg. zutreffend nennen (247), das ihn und seine Impulse für die praktische Theologie lebendig hält.

Münster

Tobias Kläden

Theis, Joachim: Biblische Texte verstehen lernen. Eine bibeldidaktische Studie mit einer empirischen Untersuchung zum Gleichnis vom barmherzigen Samariter. – Stuttgart: Kohlhammer 2005. 302 S. (Praktische Theologie heute, 64), kt € 20,00 ISBN: 3-17-018078-9

Es handelt sich um eine Habil.schrift bei Gottfried Bitter (Univ. Bonn 2002). Die Arbeit hat 3 Teile:

- I „Grundlegung von Perspektive und Gegenstand“,
- II „Zur Durchführung und Analyse der empirischen Untersuchung“,
- III „Elementare Bibeldidaktik als Ermöglichungsdidaktik: Auf dem Weg zu einer kommunikativen Bibelkompetenz“

Eine Einleitung gibt eine knappe Einführung in den „bibeldidaktischen Forschungsstand“. Berg, Langers Handbuch und Baldermann haben zwar neue Methoden der Textinterpretation aufgenommen und für die Didaktik elementarisiert, haben aber nicht „die Frage nach konkreten Vorstellungen und Verstehenswegen von Jugendlichen“ bedacht (15). Wegenast bleibt zwar bei der Forschung nach „Gleichursprünglichkeit“ stehen, doch diese Forderung bedarf „einer Klärung der empirischen Situation heutiger Menschen“ (16).

In Teil I greift Theis dann die Frage nach den neuen Methoden weiter auf. Mit ihnen bereitet er dann eine empirische Lese-Beobachtung vor und testet sie. Für die Empirie ist besonders die Linguistik geeignet. Ohne das neue exegetische Schlagwort vom „linguistic turn“ oder „empirische Wende“ schon zu verwenden, untermauert er die These, dass seit den 70er Jahren mit Hilfe der Linguistik und Sprechaktheorie ein Paradigmenwechsel in der historisch-kritischen Exegese eingeläutet wurde. Klar, denn jeder Leser liest einen Text zuerst nach Kohärenz und stellt diese fortlaufend her. Einen Text nach Brüchen abzuklopfen und entsprechend zu konstruieren, ist ein Akt der Meta-Kommunikation und daher ein nachträgliches Geschäft. Der noch immer umstrittene Vorrang der Synchronie vor der Diachronie beruht auf diesen nachprüfbar Prämissen der Textverarbeitungsstrategie.

So stellt T. zunächst die inzwischen breit rezipierten Grundlagen der Sprechaktheorie vor: die Unterscheidung von propositionalen und illokutionären Akten nach Searle, die „pragmatischen Bedingungen beim Textverstehen“ mit der Unterscheidung des Beziehungsaspektes von der Information, mit Kon-Text und Textverstehen als Gruppenprozess. Die langsame Rezeption dieser Theoreme in der neutestamentlichen Exegese ab den 70er Jahren wird anschließend sehr sorgfältig nachgewiesen.

Kap. I.2. „Die Bedeutung sprach- und kognitionspsychologischer Ansätze für die Bibelauslegung“ erweitert die bekannte bibeldidaktische Bedeutungsfrage in neuer Weise um die Kognitionspsychologie (Schaubild auf S. 53).

Kap. I.3. stellt dann „Bausteine kognitiver Psychologie und Textpsychologie“ vor. Textpsychologie ist in der Tat ein neuer Ansatz, sowohl in der Psychologie als Teilbereich der „kognitiven Wende“ in den 70er Jahren, die u. a. „Prozesse der Informationsverarbeitung“ beobachtet (54), als auch in der Exegese. Es geht um „Einsichten in die Regelmäßigkeit von Textverstehen (Textrezeption)“ (58). Der „Textverstehender“ ist ein „Textprozessor“ wie der Computer, der ja seine Verarbeitungs-Funktionen in Nachahmung der menschlichen Gehirn-tätigkeit erhält. Lassen sich die Verbindungs-Aktivitäten der „zehn Milliarden dicht gepackter Neuronen“ des menschlichen Gehirns in den Konstruktionen von syntaktischen und semantischen Strukturen der Sprache regelgeleitet wiederfinden (59)? Die generative Transformationsgrammatik (Chomsky) und die kognitive Textsemantik (Bransford) erheben diesen Anspruch.

Nun ist für die Didaktik grundlegend, dass es beim Kind und Jugendlichen eine sprachliche und kognitive Entwicklung gibt und diese zueinander in Be-

ziehung stehen (64–70). Ein komplexes Schaubild veranschaulicht diesen Zusammenhang (71). Hinzu treten „affektive Faktoren beim Verstehen von Texten“ (71–75).

Bei einer solchen Komplexität der Bausteine droht wieder die Gefahr der 70er – 80er Jahre, dass die Konstruktion von Verstehensanalysen viel zu theoriebelastet ausfällt und daher für empirische Standardversuche unbrauchbar bleibt.

Die große Leistung von T. besteht jetzt darin, in I.4. „Textstruktur und Textverständnis“ ein konkretes Modell für eine empirische Untersuchung des Textverstehens so zu entwickeln, das es allen bis jetzt genannten Theoremen gerecht wird und zugleich für wiederholbare Versuche brauchbar bleibt und nicht falsifizierbar wird. T. legt das Untersuchungsmodell von van Dijk zugrunde, der einen Text in eine hierarchische Struktur von Propositionen zerlegt. Zunächst geht es um den Zusammenhang von „Behaltensleistung und Textrepräsentation“ (81–85). Der Text wird nicht unmittelbar in eine „mentale Repräsentation“ überführt, sondern sendet Textinformationen (bottom-up) an das Gehirn und reagiert dabei auf Informationserwartung (top-down). Umgriffen wird diese Verarbeitung von einem Abruf und einer Aktivierung von „Vorwissen“.

Die sequentiell-hierarchische Organisation der Propositionen nach Makro-Regeln entwickelt u. a. eine „Geschichtengrammatik“. Dieser Grammatik entspricht das individuell erlernte Schema von Wissensverarbeitung (script, frame). „Verstehen muß somit als ein sowohl textgeleiteter als auch schemageleiteter Informationsverarbeitungsprozess definiert werden“ (95). Isers texttheoretische Differenzierung von Text- und Akt-Struktur wird endlich empirisch auf die Füße gestellt.

Der Exeget muss hier nicht abschalten, sondern kann an die formgeschichtliche Definition der Gattung anknüpfen. Denn nach Gunkel war der „Sitz im Leben“ der Versuch, feststehende Textkonzepte (Gattung) mit den damals gültigen Erwartungs-Schemata zusammen zu bringen. T. arbeitet daher zu Recht in II bei der Aufbereitung des Textbeispiels Mk 10,25–37 mit den formgeschichtlichen Methoden der historisch-kritischen Exegese: 10,25–29 ist Schulgespräch I, 10,30–35 Beispielerzählung, 10,36–37 Schulgespräch II bzw. Fortsetzung des Schulgesprächs (100; 130). Diese unbestrittenen Klein-Gattungen werden bei der empirischen Untersuchung der Ebene „Konzepte / Schemata“ zugeordnet (137). Damals wusste jeder Leser / Hörer, wie ein Schulgespräch und ein Gleichnis zu verlaufen hat, so dass diese „organisierenden Schemata“ sich mit dem „Geschichtenschema“ (van Dijk) korrelieren lassen (100). Die „Feinstruktur“ des Geschichtenschemas wiederum differenziert die Grobeinteilung der Geschichte in „Konzepte“ aus (100f.), die auch Sequenzen oder Ereignisse genannt werden.

Die „Konzeptliste“ bildet dann die Grundlage, empirisch die Behaltensleistung der Leser / Hörer zu ermitteln. Zusätzlich wird nach van Dijk eine „Hierarchisierung der Konzeptliste“ vorgenommen, um die Gewichtigkeit des Behaltens zu bestimmen.

II.2. stellt die Gesamtheit der Faktoren vor, die auf das Verstehen und Behalten eines Bibeltextes Einfluss haben. Unabhängige und abhängige Variablen werden anschaulich in einem Schaubild zusammengestellt. Die unabhängigen Variablen sind aus der langen Diskussion um die gegenwärtige Religiosität weitgehend bekannt, neu ist hingegen die Erfassung der abhängigen Variablen: „Kognitive Merkmale 1. Behaltensleistung 1.1 Anzahl der wiedergegebenen Propositionen: Reproduktion, Reduktion, Elaboration“ und „Affektive Merkmale Emotionen“ (122).

Die Befragung geht sowohl auf die unabhängigen als auch auf die abhängigen Variablen ein. Der umfangreiche Fragebogen befindet sich im „Anhang“ (27–50), der leider nicht mehr im Buch abgedruckt ist. S. 43 (Anhang) bietet den Text in der Gliederung nach Versen und in der eigenen Übersetzung wie im Buch (140f.). S. 44 (Anhang) verlangt:

„Sie haben soeben einen Bibeltext gelesen. Fertigen Sie bitte eine Inhaltsangabe an. Geben Sie den Inhalt *genau* und *ausführlich* wieder. Sie können dazu die ganze Seite benutzen“.

Der Stil der Anweisung verrät, dass die Befragten der Oberstufe von Gymnasien in Trier angehören. 1114 Schüler wurden erfasst. Die Befragung dauerte jeweils 45 Minuten. Nach der Befragung wird jede Inhaltsangabe wieder in Propositionen zerlegt und mit der Propositions-liste des Originals verglichen. Die Statistik der Vergleiche ergibt eine Skala der Behaltensleistung für die einzelnen Propositionen.

Das Ergebnis ist ernüchternd. Th. ist zuzustimmen, dass beim spontanen Lesen die ethische Dimension, also das ethische Dilemma, sogleich in Grundzügen erkannt und behalten wird. Daher können die Ethiker erfolgreich die Gleichnisse auf die Dilemma-Struktur reduzieren; aber nicht für alle Jahrgänge ist diese Reduzierung brauchbar.

Als zweites trifft zu, dass die Leser sofort den strukturellen Aufbau einer Geschichte erfassen. An dieser Stelle muss Theis ergänzt werden. Die Leser erkennen nicht nur spontan die Handlungsstruktur (= die wichtigsten Propositionen), sondern auch die Handlungsträger in ihrer Beziehung zueinander. 75% haben die Propositionen, die mit einem neuen Handlungsträger einsetzen, behalten.

Zusätzlich zu den abhängigen Variablen „Behaltensleistung“, „Interpretation“ und „Affektive Merkmale“ werden die unabhängigen Variablen ausgewertet. Sie ergeben das bekannte Bild einer hohen Distanz und Unkenntnis von fast allen älteren Schülern gegenüber Kirche und Bibel.

Das konkrete Lesen und Wiedergeben des ausgewählten Textes zeigt dagegen eine momentane, veränderte Einstellung. Das vorgelegte Gleichnis wird im Prozess der Befragung (45 Minuten) positiv behalten und interpretiert: „Be-

trachtet man die Mittelwerte, so stimmen die Probanden der humanistischen Interpretation (Mittelwert: 3.49) am höchsten zu, an zweiter Stelle der biblisch-theologischen (Mittelwert: 2.98) und zuletzt der religionskritischen (Mittelwert: 2.55) Interpretation“ (219). Abhängig ist die Behaltensleistung zwar von der positiven oder negativen kognitiven Einstellung zur Bibel, so dass die Leser mit einer positiven Einstellung intensiver behalten (230f.), aber auch die Leser mit negativer Einstellung erbringen beim spontanen Lesen eine beachtenswerte Behaltensleistung.

Teil III erarbeitet aus diesen Ergebnissen eine „Elementare Bibeldidaktik als Ermöglichungsdidaktik: Auf dem Weg zu einer kommunikativen Bibelkompetenz“ (241–281). Es geht um den „Dialog mit dem Text“, um interaktionales Lesen, um Bibliodrama, um Elementarisierung und um ein „lebensweltliches und sinnorientiertes Bibelverstehen“. Alle diese didaktischen Wege sollen erreichen, dass die Bibel nicht mit einer negativen, sondern mit einer positiven kognitiven und emotionalen Bewertung erlernt wird.

Der Gewinn dieser Arbeit liegt darin, dass m. W. erstmals die Behaltensleistung nach Lesen eines Bibeltextes empirisch geprüft wird. Bisher war in der Rezeptionsforschung völlig unklar geblieben, was Leser tatsächlich rezipieren. Diese empirische Befragung wird nun in einen Theorie-Rahmen eingepasst, der sowohl den linguistischen und textpsychologischen Ansprüchen auf der einen Seite und den theologischen und bibeldidaktischen Ansprüchen auf der anderen Seite in hohem Maße gerecht wird. Die bibeldidaktische und exegetische Diskussion kann künftig an dieser Erhebung nicht mehr vorbeigehen. Jeder exegetische und bibeldidaktische Anspruch ist von jetzt an empirisch daraufhin überprüfbar, ob er denn überhaupt behaltbar ist. Es geht nicht mehr nur um „Glauben und Verstehen“ auf einer abstrakten Theorie-Ebene, sondern um „Glauben und Behalten“ des Verstandenen, kognitiv sowie emotional. Kataloge erwünschter Behaltensleistungen (z. B. kirchliche Anforderungen) können nun auf ihre Realisierbarkeit und affektiven Auswirkungen hin überprüft werden. So können Überforderung und kontraproduktive Wirkungen von vornherein ausgeschlossen und Ermöglichungen einer kommunikativen Bibelkompetenz gefördert werden. Wem das Behalten der biblischen Tradition und deren positive Wirkung (Verkündigung) am Herzen liegt, sollte diesen Anspruch einer elementaren Bibeldidaktik ernst nehmen und mit ständigen empirischen Untersuchungen (Evaluation) seine eigenen Präsentationen überprüfen.

Dortmund

Detlev Dormeyer

Spiritualität

Körner, Reinhard: *Weisheit*. Die Spiritualität des Menschen. – Leipzig: St. Benno 2004. 128 S., geb. € 9,90 ISBN: 3-7462-1697-4

Spiritualität zielt auf Theorie und Praxis; es gilt, Spiritualität nicht nur zu verstehen, sondern zu üben, um dann wieder zu neuer Theorie und neuer Praxis zu gelangen.

Reinhard Körner OCD legt eine gehaltvolle Studie vor, die aus seiner Praxis im Karmelitenkloster Birkenwerder erwachsen ist. Zu solchen Einübungen sind sowohl religiöse als auch religionslose Menschen eingeladen. K. selbst ist aufgewachsen in der DDR und war „immer schon ein Christ unter mehrheitlich Andersdenkenden“ (8). So hat er gläubige und religionslose Freunde. Letztere nennt er nicht verirrt oder irreführende Menschen, sondern er verdanke auch ihnen viel, weil sie „mein Leben mittragen“. Menschen seien auf dem Weg der Weisheit unterwegs: „Weise ist, wer sich den Wahrheiten stellen konnte, die das Leben an ihn herangetragen hat“ (7). Die Frage ist nun, ob und wie es Weisheit (im Singular) und Wahrheiten (im Plural) geben kann.

Diese Frage will K. mit seinem praxisnahen Buch beantworten. Es zeigen sich hier gleichermaßen Denken und Glauben. K. zitiert Kardinal Jean-Marie Lustiger: „Das Christentum fängt erst an. Es steigt gerade aus den Kinderschuhen. Es beginnt überhaupt erst. Es hatte noch keine Chance, sich zu entwickeln“ (105).

In neun Kap.n, die man einzeln lesen kann, weist K. auf den Weg der Weisheit; die ersten drei Kap. haben folgende Überschriften: „Der Planet. Wir wohnen im selben Haus.“ – „Die ‚kritische Wende‘. Zur Ökumene von Religiösen und Religionslosen gibt es keine Alternative.“ – „Artisten ohne Seil und Netz. Wir alle sind Glaubende.“ K. nimmt Menschen mit, weil sie miteinander und füreinander, nicht nebeneinander oder gar gegeneinander leben. Aber kann man wirklich von einer „Ökumene von Religiösen und Religionslosen“ sprechen? K. spricht von einer „Wohngemeinschaft“, zu der es keine Alternative gebe, und gibt vielen Menschen das Wort. So moderiert er geradezu einen spannenden Dialog, in dem sich Weisheit artikuliert: eine wartende, wahrnehmende, vorbehaltlose, sich schenkende

Weisheit. K. weist natürlich auch auf die biblische Weisheit hin. Er formuliert einen Spitzensatz: „Wahrheit ist, was leben lässt“ (73). Der Satz führt zu Jesus Christus. Mit ihm kann es eine wahrheitsliebende Toleranz geben. Weisheit gewährt Leben, eine menschenwürdige Zukunft. K. will „einigen Lesern und Leserinnen den Anstoß geben [...] auf die Weisheit aufmerksam zu machen, die tagtäglich auch zu ihnen spricht“ (118f.). So ist das Buch zu einem zutiefst theologischen Buch geworden, in dem Weisheit das menschliche Leben gründet.

Münster

Karl-Friedrich Wiggermann

Mystik – Spiritualität der Zukunft. Erfahrung des Ewigen, hg. v. Peter Lengsfeld. – Freiburg: Herder 2005. 413 S., geb. € 24,00 ISBN: 3-451-28573-8

Der Haupttitel hat kein Fragezeichen. So dürfen wir erwarten, dass Mystik als Spiritualität positiv vorgestellt wird. Das geschieht, indem sich im engeren und weiteren Sinn Autorinnen und Autoren zusammengefunden haben, die zumeist persönlich Kontakt mit P. Willigis Jäger OSB gehabt haben. Jäger ist einer der bekanntesten Lehrer einer neuen Spiritualität, die v. a. aus dem Osten stammt. Die vorliegende FS ist ihm zum 80. Geburtstag gewidmet.

Mystik lädt Menschen ein. Es sind hier *Spiritualität und Erfahrung* zu bedenken; beide sind in unserer Zeit beladene Begriffe, die von vielen (religiösen) Seiten usurpiert werden. Diese Begriffe sind nicht abstrakt, sondern können von Ergriffenheit zeugen. Zum zweiten geht es um die *Zukunft* und das *Ewige*. Es stellt sich die Frage, wie diese Worte einander zugeordnet sind.

Der Hg. Peter Lengsfeld gibt ein konzises Vorwort, das einen eigenständigen Beitrag bildet und die Intention des Buches gut erfasst. Sie muss hier kurz zusammengefasst werden. Es geht um eine „kontemplative Übungspraxis“ zur „Bewusstseinsevolution der Menschheit“. Nach Ken Wilber „hat die Menschheit gerade mal die halbe Wegstrecke in ihrer geistig-moralischen Entwicklung durchlaufen“. Für Wilber sind es „letztlich die Mystiker, die den wichtigsten Beitrag für den Fortschritt der Menschheit leisten, auch für den Frieden und den allgemeinen Wohlstand“. Hier nur würden „die dualistischen Spaltungen zwischen Subjekt und Objekt, Ich und Anderen, Tod und Leben, Angst und Gier transzendiert“. Das *Ich* stoße an seine Grenzen.

„Im christlichen Raum“ (Lengsfeld spricht nicht von Kirche und Kirchen) werde der Fromme der Zukunft – nach Karl Rahner – ein Mystiker sein oder gar nicht sein. Der Mystiker werde Erfahrungen machen und vermitteln. In der Begegnung mit dem Osten sei „das im Westen schlummernde Erbe der mystischen Traditionen wieder ans Licht zu bringen“. Lengsfeld nennt hier nicht zuletzt Willigis Jäger. Mystik „wächst an vielen Orten und strahlt aus in viele Bereiche des modernen Lebens“ (10).

Lengsfeld stellt unterschiedliches Mystikverständnis fest, nennt aber als gemeinsamen Nenner „die sich aus dem Blick nach innen, dem ‚my-ein‘, ergebende Bewusstseinsöffnung für Erfahrungsdimensionen, welche das gegenständliche Alltagsdenken überschreiten“. Diese im Menschen angelegte Offenheit des Bewusstseins gehe im Laufe der Entwicklung vom Kind zum Erwachsenen verloren; sie werde zugeschüttet von Dualismen und müsse neu zum Durchbruch kommen – in „echter Erfahrung“ (11). Der Erfahrungsbezug sei wichtig.

Lengsfeld notiert einen Spitzensatz: „Mystische Erfahrung, die sich nicht im Alltag bewährt, verliert nicht nur an Glaubwürdigkeit, sondern zerstört sich auch letztlich selbst und beschädigt den Quell, aus dem sie eigentlich leben sollte.“ Mystik gebe es heute nicht nur in Klöstern. Sie ist, so könnte man zuspitzend sagen, ein Phänomen der Welt, eine „Impulsgeberin für viele Bereiche“ – „auch für die institutionellen Religionen“ (12).

Das vorliegende Buch hat fünf große Teile, in denen Theologen und Nicht-theologen zu Wort kommen. Es können hier nur die m. E. wichtigsten Aspekte herausgehoben werden.

Der erste Teil („Zum Wiedererstehen der Mystik“) zielt auf Mystik und Kirche. Der Jesuit Niklaus Brantschen und Pia Gyger, beide im Lassalle-Haus Bad Schönbühl tätig, werden von Anna Gamma über „Zen und Christliche Mystik. Eine Begegnung zum Vorteil beider“ interviewt. Brantschen sagt pointiert: „Was das Christentum oder besser: das Christsein betrifft, so ist es nicht übertrieben zu sagen, dass der ernsthaften Auseinandersetzung und Begegnung mit dem Zen-Buddhismus heute eine ähnliche Rolle zukommt, wie der Begegnung der christlichen Botschaft mit dem griechischen Denken und der römischen Verwaltungsstruktur zu Beginn unserer Zeitrechnung. [...] Dabei ist es gerade die Zen-Praxis, die es mir als Christ möglich macht, Unpersonales und Überpersonales als dynamische Polarität zu erfahren und zu verstehen. Mehr noch: Mit den Jahren durfte ich mich doppelt verwurzeln. Ich fühle mich – um ein Wort von Romano Guardini zu gebrauchen – in der Liebe Christi frei und Buddha in Ehrfurcht verbunden“ (31). Es ist zu fragen, wie konkret Offenbarung und Bibel an den ihnen gemäßen Ort kommen.

Im zweiten Teil („Zeugnisse des Ursprungs“) schreibt u. a. Helmut Jaschke über den schweigenden Mystiker und Mystagogen Jesus sowie über die Evangelien als mystische Texte; dann erörtert Eckard Wolz-Gottwald die Mystik des Apostels Paulus. Michael Bangert verbindet „Mystik und Nachfolge“, und Michael von Brück stellt Albert Schweitzer vor. Bangert sagt, es könne künftige

mystische Spiritualität Kräfte der Vernunft einbinden sowie Gelassenheit vertiefen und so das Alltägliche prägen.

Der dritte Teil („Aspekte des Weges“) zeigt konkrete Bewegungen in Begegnungen mit und in der Moderne. Raimon Panikkar nennt Kontemplation „eine Herausforderung an das moderne Leben“. Studium und Übung gehörten zusammen. „Das Studium der Kontemplation wird sich niemals mit dem Wissen zufrieden geben, wie die Dinge laufen, wie die Mechanik funktioniert oder wie die Gesetze zur Anwendung kommen. Es durchdringt den modernen wissenschaftlichen Blick und versucht, einen tieferen Einblick zu gewinnen in die Wirklichkeit“ (159). Panikkar betont das „Hier“ und „Jetzt“. Sven-Joachim Haack beschreibt die „Würzburger Schule der Kontemplation (WSdK)“. Wir brauchen „eine Ökumene der spirituellen Traditionen gegen den todbringenden Irrglauben der Getrenntheit dringend“ (173). Der christliche Weg sei wieder zu entdecken, der lange vergraben worden sei. „Meister und Schüler. Wo das Herz des Zen pocht“. So lautet ein Beitrag von Uta Dreisbach. Dazu kommt Doris Zölls: „Einem Meister begegnen“.

Mit Teil 4 („Felder der Wirkung“) schließt das Buch in einem offenen Schluss. Den ersten Beitrag schreibt der Passauer Alttestamentler Ludger Schwienhorst-Schönberger: „Erleuchtungserfahrung und Schriftauslegung“. Der Autor geht von Augustinus aus, kommt zu Henri de Lubac und zum geistigen Schriftverständnis. Es sterbe, wenn es die spirituelle Praxis-Erfahrung verliere. Bei Augustinus gebe es den „inneren Zusammenhang von spiritueller Erfahrung und Schriftverständnis“. So ergäben sich Formen des Schriftverständnisses, die „einer anderen Logik folgen und einem anderen Ursprung entstammen als das ‚Lernen nach Regeln‘. [...] Die neuzeitliche Bibelwissenschaft hat diese ‚andere Logik‘ aus ihrem Diskurs ausgeschlossen. Meines Erachtens hängt die gegenwärtige Krise der Schriftauslegung, die vielfach beklagt wird, mit diesem Ausschluss zusammen“ (263). Es folgen weitere Rezeptionsartikel des Religionspädagogen Wolfgang G. Esser, des Kommunikationswissenschaftlers Claus Eurich, des Psychologen Wilfried Belschner, des Biophysikers Ulrich Warnke, der Banker Gerald Grisse und Hans Wiens, des Religionslehrers Martin Butter, der evangelischen Pastorin Gundula Meyer, des Literaturwissenschaftlers Friedmann Harzer und des Germanisten Johannes Heiner. Ein weites Feld! Besser: Viele Wege! Die Beiträge zeigen, dass die Rezeption der Kontemplation nicht elitär sein will, dass aber immer „das Ganze“ der Mystik bzw. Kontemplation eingefordert wird.

Muss man Mystiker sein, um Gewinn aus dem vorliegenden Buch zu haben? Gilt dafür die Alternative „ganz“ oder „gar nicht“? Kann es „Sympathisanten“ der Mystiker geben? Ich denke, dass auch „Teile des Ganzen“ weiterführen können – in Theorie und Praxis. Da ist die Wahrnehmung von Zeit: von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Es gibt heute den übersteigerten Individualismus in einer zersetzten Welt und in immer feineren Milieus. Wie steht es mit einer bewusst atheistischen Mystik (z. B. bei Ernst Tugendhat)? In den Christengemeinden ist ein Defizit des Dialogs, der mehr ist als der Ruf: „Ich auch, ich auch!“ Zu fordern ist eine noch ausführlicher zu bestimmende theologische Debatte, die mit Recht unterscheidet zwischen christlicher Ökumene und dem interreligiösen Gespräch. Gewiss, Dualismen führen oft zu einer Überinterpretation und Überorganisation des Glaubens. Aber sind die Monismen *ganz* anders? Sie erfordern einen neuen Diskurs. Es geht um eine Spiritualität der Theologie, nicht bloß um eine Theologie der Spiritualität. Wie kann z. B. die Stimme der Mystik gehört werden in einer Theologie des Wortes, die mehr ist als die Anstrengung, 500 Zeilen zu lesen und eine Zeile zu schreiben. Karl Barth war ja *als* Theologe ein Vordenker der Moderne. Theologie geschieht *um Gottes willen*.

Münster

Karl-Friedrich Wiggermann

Andere Religionen / Ökumene

A Dictionary of Jewish-Christian Relations, hg. v. Edward Kessler / Neil Wenborn. – Cambridge: Cambridge University Press 2005. xxix, 507 S. geb. £ 120,00 ISBN: 9780521286921

Der vorliegende Bd erinnert deutschsprachige Leserinnen und Leser gewiss an das *Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung*, das der viel zu früh verstorbene Jakob J. Petuchowski und Clemens Thoma 1989 herausgaben und das 1997 seine letzte Neuauflage erlebte.

Ohne den Wert jenes epochalen Werks zu schmälern, wird man bei der Lektüre des *Dictionary of Jewish-Christian Relations* der Entwicklung und Fortschritte inne, die die jüdisch-christlichen Beziehungen in nur 20 Jahren durchlaufen haben. Katholischerseits wird man hierfür das Pontifikat Johannes Pauls II., s. A., als Beweggrund anfügen dürfen, aber auch in den Kirchen der Reformation und dem Judentum, man denke nur an *Dabru emet*, hat sich vieles getan. Die wissenschaftliche Begleitung dieser Beziehungen ist intensiviert worden und zeigt große Leistungen.

Wie gewichtig die Entwicklung ist, kann man freilich gleichfalls an einem der Hg. sehen. Während es sich bei Neil Wenborn um einen anerkannten Literaten und Biographen handelt, ist Edward Kessler der maßgebliche Gründer und Direktor des in Cambridge ansässigen Centre for the Study of Jewish-Christian Relations. Dieses Institut widmet sich in Forschung und Lehre ganz der Thematik der jüdisch-christlichen Beziehungen aus verschiedensten Perspektiven. Es hat nicht nur beachtliche Forschungsergebnisse vorgelegt, sondern bietet sogar einen Master of Studies in The Study of Jewish-Christian Relations an.

In diesem europaweit einzigartigem Umfeld mit seinen Mitarbeitern verschiedenster Disziplinen, Studierenden unterschiedlichster kultureller Herkunft und Interessen und mit seinen internationalen Beziehungen hat das *Dictionary of Jewish-Christian Relations* seinen Sitz im Leben. Über 700 Artikel informieren über Personen, Ereignisse, Orte, Begriffe und theologische Aspekte, die für das bessere Verstehen der jüdisch-christlichen Beziehungen notwendig und weiterführend sind. Gewiss könnte man Kritik üben an einzelnen Artikeln, indem man bei dem Artikel „Germany“ etwa fragt, ob es überhaupt möglich ist, diese Aufgabe auf wenigen Seiten zu bewältigen, oder beim Artikel „Deicide, charge of“ bemängeln, dass er nicht ausdifferenziert genug ist. Doch würde diese Kritik das Anliegen und den Verdienst dieses Werkes verzeihen: Es handelt sich im besten Sinne um ein Arbeitsinstrument, das Lehrenden und Studierenden Informationen liefert, um die Materie kennen zu lernen und von hierher weiter zu forschen. Dieses *Dictionary* will weder, noch kann es ein Handbuch oder ein enzyklopädisches Werk ersetzen, aber es ist in jeder Hinsicht ein richtungsweisendes Werk.

Berlin

Rainer Kampling

Le Saux, Henri (Swami Abhishiktānanda): **Innere Erfahrung und Offenbarung.** Theologische Aufsätze zur Begegnung von Hinduismus und Christentum. – Innsbruck: Tyrolia 2005. 390 S. (Salzburger Theologische Studien, 23 / Salzburger Theologische Studien interkulturell, 2), kt € 39,00 ISBN: 3-7022-2654-0

Als zweiter Bd in der neuen Reihe des Salzburger Instituts „Theologie interkulturell und Studium der Religionen“ sind diese bemerkenswerten Aufsätze eines der Pioniere der interreligiösen Begegnung, Henri Le Saux O.S.B. (Swami Abhishiktānanda), erschienen. Der französische Benediktinermönch Henri Le Saux (1910–1973), seit 1948 in Indien, lebte ganz in der Tradition hinduistischer Sannyāsi-Mönche, um aus der unmittelbaren Teilhabe an ihrer religiösen Erfahrung seinen eigenen christlichen Weg zu vertiefen. So wurde sein Leben zum sprechenden Beispiel einer außergewöhnlichen „interreligiösen Existenz“. Die Herausgebergruppe um die Präsidentin der Internationalen Abhishiktānanda-Gesellschaft hat sich der dankenswerten Aufgabe verschrieben, wichtige Teile seiner spirituellen Aufzeichnungen zum ersten Mal in deutscher Übersetzung zugänglich zu machen.

Diese Aufsätze dokumentieren wichtige Etappen einer faszinierenden spirituellen Grenzerfahrung und man darf dankbar sein, dass der Autor seinen mystischen Weg so offen und ungeschützt vor dem Leser ausbreitet. Zwar ist ein unmittelbarer Nachvollzug ohne eine tiefere Vertrautheit mit der indischen Advaita-Spiritualität (Nicht-dualität) nicht möglich, aber dieser Bericht eines interkulturellen Pilgers eröffnet eine Tiefendimension der religiösen Begegnung, welche die marktüblichen Publikationen der multikulturellen Szene weit hinter sich lässt. Auch nach intensivem Lesen bleibt das Buch wie ein einsamer Fels, in dessen bergende Höhle (*Guhāntara*; 43–190) man jeweils mühsam hinabsteigen muss. Ohne hier die providentiellen Orte der kontemplativen Suche von Henri Le Saux nachzeichnen oder etwa das komplexe System des *advaita* von den Texten der Upanishaden her entwickeln zu können, sei die Intention dieser Herleitung des interreligiösen Dialogs aus der Mystik mit einem grundlegenden Zitat zusammengefasst: „Die Selbst-Bewusstheit der *advaitischen* Erfahrung ist die höchste menschliche Erfahrung. Sie muss daher fähig sein, durch den Heiligen Geist aufgenommen, erlöst und transformiert zu werden in die Erfahrung der göttlichen Sohnschaft selbst, die die Grundlage der Selbst-Bewusstheit Jesu war, und die er allen, die ihm ihr Vertrauen gaben, übertrug. Es ist daher kein Dialog zwischen Christen und Hindus oder Buddhisten möglich, der jener Erfahrung der Selbst-Bewusstheit und dem *advaitischen* Ausdruck, der ihr durch diejenigen gegeben wurde, die sie gemacht haben, nicht Rechnung trägt“ (369).

Der erste Teil (43–190) veröffentlicht eine rekonstruierte Originalfassung von *Guhāntara*: *Im Schoß des Grundes – Im Herzen von Arunāchala. Versuch*

einer christlichen Integration der mystischen Tradition Indiens. Bereits 1952–1954 verfasst, spiegelt diese Textsammlung die existenzielle und theologische Verarbeitung der umwälzenden Erfahrungen des französischen Benediktiners wider, als er, herausgefordert durch die Begegnung mit dem indischen Weisen Sri Ramana Maharshi (1879–1950), sich darum bemühte, in die Spiritualität Indiens einzudringen.

Ein zweiter Teil (191–353) mit gesammelten Aufsätzen aus den Jahren 1961–1973 bietet die theologische Reflexion für eine spirituelle Erneuerung des Christentums aus der gelebten Erfahrung der indischen Denksysteme. Themen wie „kosmische Offenbarung und Offenbarung in Christus“, „religiöse Archetypen“, „spirituelle Erfahrung und Dogma“ sowie Anmerkungen zur trinitarischen Theologie erinnern an die Pionierarbeit der patristischen Meister bei der Übertragung der Offenbarungsbotschaft in die philosophischen Systeme der heidnischen Antike. Diese Texte eröffnen eine theologische Perspektive für die Religionenbegegnung, die seitdem von indischen Theologen entschieden weitergeführt wird. Den Rahmen bilden eine interpretierende Einführung des kongenialen belgisch-indischen Theologen J. Dupuis (1923–2004) sowie ein posthum veröffentlichter Aufsatz von Henri Le Saux zur religiösen Dimension des religiösen Dialogs und zur Neuformulierung einer dialogischen Theologie. Darin finden sich so wertvolle Maximen wie: „Dialog und Ökumenismus sind Gnaden, die uns angeboten werden, dass wir in einer tieferen und reicherer Weise Christen werden mögen“ (366). Ohne demütig in die Erfahrung des Anderen hinabzusteigen, vermag niemand zu einem fruchtbaren Dialog zu gelangen: „Solange zum Beispiel der Vedānta für [den Christen] ein bloßes Konzept ist, ohne Beziehung zu seinem eigenen spirituellen Leben und seiner Erfahrung der Gegenwart Gottes, ist er absolut inkompetent, irgendein Urteil über Kompatibilität oder Inkompatibilität zwischen der christlichen und der vedāntischen Erfahrung zu machen“ (369).

Leider wird die fruchtbare Lektüre dieses wichtigen Quellentextes zur dialogischen Theologie durch zahlreiche redaktionelle Unklarheiten und ungenaue Übersetzungen getrübt. Hinsichtlich des technischen Apparates wäre anzumerken, dass das Sanskritglossar nur bedingt hilfreich ist. Obgleich es im Ganzen die korrigierte Übernahme eines früheren Glossars (in: *Der Weg zum anderen Ufer*, Düsseldorf-Köln 1980, 225–237) darstellt, bleiben viele signifikante Einträge zu knapp oder missverständlich, etwa die unzureichende Bemerkung zu den Kernbegriffen *advaita* oder *Upanishad* (im Vergleich mit der detaillierten Anmerkung zu *yoga*). Der Begriff *avatāra* hätte in seiner komplexen Bedeutung erläutert werden müssen; indische Theologen nehmen weithin von der Übertragung als „Inkarnation“ Abstand. Wegen der Fremdheit indischer Vorstellungswelt hätten es auch manche Textanmerkungen verdient, ausführlicher erklärt zu werden. Wie assoziiert man etwa den „Honig der Upanishaden“ mit dem „eucharistischen Aspekt Christi“ (351 Anm. 37)? Als wichtiger Eintrag fehlt eine Erklärung zum öfters verwendeten Namen „Ajātānanda“ für den Schüler Marc Chaduc (338; 344, Anm. 19). Wenn man sich auch den physischen Abdruck einer aktualisierten und vollständigen Bibliographie zu Henri Le Saux gewünscht hätte (auf deren elektronische Existenz immerhin hingewiesen wird), so bleibt unklar, warum die ausführliche Sekundärliteratur von S. 32–33 (Anm. 38ff.) in der abschließenden Bibliographie nicht mehr erwähnt wird. Auch bleibt unverständlich, warum das einleitende „Vorwort der Herausgeber“ (39–42) mit seinen formalen und bibliographischen Hinweisen erst nach dem Text von J. Dupuis positioniert ist.

Einige unkorrekte Angaben im Text (etwa die unterschiedlichen Angaben zur Lebenszeit von Shankara: 73/384; Datum [10.–19. April 1973] und Seitenangabe [598–611] auf S. 338) hätten bei sorgfältiger Prüfung des Manuskripts vermieden werden können. Dem Lektorat ist auch der hölzerne Satzfluss anzulasten, der immer wieder das Verständnis des in sich bereits schweren Stils der mystischen Aphorismen noch unnötig kompliziert. Wenn es auch seit der den Verlagen aufgezwungenen neuen Rechtschreibung mittlerweile niemandem mehr anzulasten ist, nach welchen Interpunktionsregeln ein Text formatiert wird, bleibt doch eine relativ große Restmenge von unverständlichen Satzgefügen, die sich – nach Vergleich mit den Originaltexten – bisweilen als unkorrekte Übersetzungen ausweisen. Ohne Zweifel erfordert der Stil von Henri Le Saux sowohl im Englischen wie Französischen eine gewisse Bandbreite spiritueller Intuition; die Erstellung einer deutschen Übersetzung hätte jedoch die Chance geboten, einen flüssig zu lesenden Text vorzulegen. Es ist müßig – und würde den Rahmen dieser Rezension weit übersteigen –, hier einzelne Stellen anzuführen. Als Beispiel für sinnstörende Übersetzungen sei nur das fehlende „Einsiedler“ (59, Zeile 15; anstelle von „die“) angemerkt. Auf S. 347 ist das englische „Inflation“ anstelle von „Aufblähung“ stehen geblieben.

Öfters machen schlechthin unverständliche Übersetzungen das Verständnis subtiler philosophischer Äußerungen unmöglich, etwa auf S. 352: „Das Erwachen ist paradoxerweise zu diesem Jenseits zu

erwachen und von sich selbst, aus dem Diesseits zu entschlafen“ [Vorschlag, nach Überprüfung des Originals: „Das Erwachen bedeutet paradoxerweise, erwachen zu dem, was jenseits liegt, und gegenüber dem eigenen Selbst und all dem, was unzulänglich ist, in einen Schlaf zu fallen“]. Um die scheinbare Tautologie des folgenden Satzes zu erklären, wäre vielleicht eine Anmerkung zur heiligen Silbe AUM mit ihrer meditativen Dynamik vom Tagesbewusstsein zum mystischen „Schlaf“ hilfreich gewesen. Die psychologisierende Anm. 11 auf S. 342 erscheint überflüssig, weil sich der Begriff „nadir“ auf die astrologische Distanz zum Zenit bezieht; außerdem ist sie auch im Original nicht vorhanden. Der Hinweis auf die Tagebuchnotiz (338) wäre nochmals zu überprüfen; wiederholt er sich doch im folgenden Haupttext (345) und fehlt in der englischen Vorlage. Dagegen fehlt an dieser Stelle die äußerst wichtige Vorbemerkung von Gispert-Sauch (598 im Vidyajyoti-Dokument) zur Vorläufigkeit und Unvollständigkeit der folgenden Vorlesungsskizze [„Man sollte die Natur des Textes aufmerksam betrachten. Es handelt sich um vorläufige Anmerkungen – offensichtlich noch in ungeordneter Form – einiger Ideen, die Swamiji seinen Hörern vorlegen wollte. Wir kennen nicht die endgültige Form, die sie gefunden hätten, noch ob sie überhaupt als endgültige Ansicht vorgelegt worden wären.“] Diese Bemerkung scheint höchst wichtig, um Henri Le Saux gegenüber möglichen Missverständnissen (etwa 349: die höchst ambivalente Bemerkung zum Geheimnis der Trinität als einer „Projektion“ der menschlichen Erfahrung; auch 349–350: in ihrer Knappheit missverständliche Aussagen zur christlichen Erfahrung als Gnosis) in Schutz zu nehmen.

Außer der knappen Angabe einer Web-Seite vermisst man im Buch einen breiteren Hinweis sowohl auf die in Benares angesiedelte Abhishiktananda-Gesellschaft wie auch auf die internationale Vereinigung des monastischen Dialogs (D. I. M. / M. I. D.), deren Vorbilder Henri Le Saux und Thomas Merton sind und deutsche Kontaktstelle sich in St. Ottilien befindet. Angesichts der nur sehr schwierig zu findenden Veröffentlichungen, wäre es sicher angeraten, den Versuch einer *editio critica* zu wagen, vielleicht sogar unter Einbeziehung der Werke des kongenialen Einsiedlers Jules Monchanin (1895–1957), mit dem Henri Le Saux 1949 den Ashram von Shantivanam begründet hatte. Wenn man jedoch die publizistische Vermarktung der Werke ihres gemeinsamen Nachfolgers, Pater Bede Griffiths O.S.B. (1906–1993), betrachtet, so muss man nachdrücklich die akademische Seriosität eines solchen Unternehmens ablehnen.

Die Bedeutung der vorliegenden Publikation lässt sich am ehesten mit einer Äußerung von Henri Le Saux in einem Brief an seinen Freund Raimon Panikkar zusammenfassen, in der er auf die Kommentare einiger christlicher kontemplativer Mönche zu seinem Werk *Saccidananda: A Christian Approach to Advaitic Experience* antwortet: „All diese Briefe sagen in Kürze: ‚Ihr Buch hat mich nichts Neues gelehrt, aber ich habe zum ersten Mal in meinem Leben verstanden, was in meiner Seele geschieht.‘ Das tröstet mich für vieles, nicht wahr? Es beweist, daß wir uns nicht in eine falsche Richtung bewegen“ (J. Stuart [Hg.], *Swami Abhishiktananda: His Life Told through His Letters*, Delhi: ISPCCK 1989, 205).

Rom

Michael Fuß

Trepp, Leo / Wöbken-Ekert, Gunda: „Dein Gott ist mein Gott“. Wege zum Judentum und zur jüdischen Gemeinschaft. – Stuttgart: Kohlhammer 2005. 239 S., kt € 24,80 ISBN: 3-17-017411-8

Wenn einer der großen alten Männer des deutschen Judentums ein neues Buch verfasst, darf es auf großes Interesse insbesondere all derjenigen stoßen, die das Glück hatten, ihn als Vortragenden zu hören und seine Bücher mit Gewinn gelesen haben. Freilich unterscheidet sich dieses Buch, das er mit der Journalistin Gunda Wöbken-Ekert gemeinsam verfasste, von anderen Werken. Es nimmt einen ganz speziellen Leserkreis in den Blick, nämlich Menschen, die zum Judentum übertreten oder besser Jüdinnen und Juden werden wollen. Es sei aus dem Vorwort zitiert, weil hier sehr genau das Anliegen der Autoren wiedergegeben wird:

„Dieses Buch will weiten Kreisen ein Helfer sein. Das Judentum und die Juden haben in Deutschland weitgehendes und wachsendes ernstes Interesse erweckt. [...] Aus vielen Fragen, die das Wissen schöpfen wollen, ist eine bedeutende Zahl von Suchenden entstanden, Menschen, die sich gerade in unserer Zeit vom Judentum angezogen fühlen und nach Möglichkeiten fragen, sich ihm und der jüdischen Gemeinschaft anzuschließen. [...] Das Buch gibt diesen Suchenden Erklärung und Beratung. Auch für geborene Juden ist das Werk von Interesse. Es gibt wohl nur wenige jüdische Familien, die nicht auf irgendeine Weise mit Konvertiten verbunden sind. Dieses Buch zeigt, wie die Juden in früherer Zeit mit diesen neuen Brüdern und Schwestern umgegangen sind und

wie die Tora zu Übertritten steht. Es erklärt, wie die großen Lehrer des Judentums sich zu Konvertiten stellten, warum es im Laufe der Jahrhunderte Wandlungen gab und wie die Haltung der heutigen Rabbiner und Gemeindemitglieder gegenüber Konvertiten ist.

Die Verfasser sind den einzelnen religiösen Richtungen gegenüber neutral. Sie gehen vom Prinzip eines pluralistischen Judentums aus und sind der Überzeugung, dass bewusst lebende religiöse Juden gleichwertig und in ihren Institutionen gleichberechtigt sind, egal, ob sie sich der orthodoxen, konservativen, der Reform oder einer anderen Richtung zugehörig fühlen.“ (9)

Zunächst ist folglich der Anlass und das Ziel des Buches bemerkenswert: Wenn die Einschätzung der Autoren stimmt, gibt es offensichtlich eine Neigung zur Konversion, die, wenn ich recht sehe, außerhalb der jüdischen Gemeinden kaum wahrgenommen wird. Nach der Lektüre darf man gewiss sein, dass für diesen Interessentenkreis das Buch zweifelsohne eine willkommene Gabe ist. Aber man sollte nicht meinen, dass sich für andere eine Lektüre nicht lohnt. Die Erlebnisberichte von Konvertitinnen und Konvertiten sind allemal lesenwerte Zeugnisse einer religiösen Biographie. Und der Reichtum jüdischer Tradition prägt das ganze Buch.

Freilich: Es ist schon ein sehr außergewöhnliches Buch.

Berlin

Rainer Kampling

Wrogemann, Henning: *Missionarischer Islam und gesellschaftlicher Dialog*. Eine Studie zur Begründung und Praxis des Aufrufs zum Islam (da'wa) im internationalen sunnitischen Diskurs. – Frankfurt: Lembeck 2006. 510 S., kt € 25,00 ISBN: 3-87476-489-3

Die Heidelberger Habilitationsschrift von Henning Wrogemann stellt die erste umfassende deutschsprachige Studie zur islamischen „Mission“ (arab. *da'wa*, zu übersetzen mit Ruf oder Einladung) dar.

Im ersten Teil der Arbeit (19–84) geht es um *da'wa* und die Ausbreitung des Islam bis ins frühe 20. Jh. Bereits für den Koran gilt: „*Da'wa* wird damit Inbegriff des Islam, wie umgekehrt der Islam ohne *da'wa* nicht denkbar ist.“ (22) Somit wird *da'wa* zum „*terminus technicus*“ für die Ausbreitung des Islam“ (30). In medinensischer Zeit und zur Zeit der ersten Kalifen wird *da'wa* dann „Teil einer politischen Handlung“ (35) und dient somit der Konsolidierung politischer Herrschaft (52). Nachdem der *da'wa*-Diskurs zwischen dem 10. und 18. Jh. kaum von Bedeutung ist, gewinnt er im 19. Jh. wieder an Relevanz. Interessant sind die Interaktionen mit christlicher Mission, die vielfach in ihrer Orientierung an Bildung und karitativem Handeln als Vorbild diente (58, 60f., vgl. auch 95, 186, 250, 259). Die verschiedenen aus dem islamischen Modernismus hervorgehenden Strömungen sind die Basis für eine Verortung der *da'wa*-Theologien der Gegenwart (vgl. 375 mit einem hilfreichen Schaubild).

Der zweite Teil (85–186) stellt *da'wa*-Bewegungen des 20. Jhs vor. Ab der Jahrhundertwende wird *da'wa* als „Ruf zur islamischen Einheit“ (86) und damit als Gegenprogramm zur Kolonialherrschaft verstanden, wobei die Kalifatsidee mehr und mehr auf den einzelnen Muslim übertragen wird (89). Ein Novum des 20. Jhs ist, dass sich eigene Organisationen der *da'wa* widmen: so die ägyptischen Muslimbrüder mit einem bottom-up-Ansatz und dem Ziel einer Islamisierung der Gesellschaft, die sufistische geprägte, rein religiöse indische Tablighi Ġamā'at und die Ġamā'at-i Islāmī mit einem top-down-Ansatz. Besonders interessant sind die zahlreichen Parallelen der Ideologie Sayyid Qutbs zu sozialistischen Konzepten (120f.). Daneben stehen staatliche *da'wa*-Unternehmungen (z.B. Ägyptens, Libyens oder Saudi-Arabiens) sowie internationale Zentren wie die Islamic Foundation in Leicester.

Im dritten Teil (187–375) werden sechs *da'wa*-Theologien untersucht, die der Vf. als eine repräsentative Auswahl ansieht (194): Der aus Palästina stammende Ismā'īl al-Fārūqī (196–228), der auch christliche Theologie studiert und sich u.a. mit Karl Rahner beschäftigt hat (199f. Anm. 9), sieht den Islam als vernunftgemäße Religion mit gesellschaftskritischen Positionen, die in einer freien *da'wa* universal propagiert werden sollen. *Da'wa* vollzieht sich als Dialog, der einen ethischen (und keinen theologischen) Fokus haben soll (219). Al-Fārūqīs pakistanischer Schüler Muḥammad Shafiq (229–260) konzipiert eine auf dem persönlichen Engagement des einzelnen und straff organisierten Kleingruppen aufbauende *da'wa*-Bewegung, die interreligiöse Aktivitäten und Bildungsangebote betreibt. Der indisch-pakistanische Theologe Shāmīn A. Siddiqī (261–272) sieht *da'wa* in Entsprechung zu Aktivitäten des Propheten als politisch-militanten Einsatz, der zur Konfrontation mit der nichtislamischen Umwelt führt. Für den Saudi *al-Madhalī* (273–297) bedeutet *da'wa* Verwirklichung von *tauḥīd* (Verehrung des einen Gottes). Auch wenn *da'wa* für ihn weniger politisch ausgerichtet ist, ist damit eine negative Einstellung gegenüber Juden und Christen verbunden. Der deutsche Konvertit Ahmad von Denffer (298–317) sieht *da'wa* als Pflicht für jeden Muslim. Als Methode propagiert er einen einseitigen Dialog, mittels dessen den Christen der Islam nahegebracht wird. Ausgangspunkt für den Südafrikaner Farid Esack (318–347) ist die Universalität des Koran, die er in dessen kontextbezogener Rezeption verwirklicht sieht. Von da aus entwickelt er eine koranische Befreiungstheologie. Eine Antithese besteht in diesem Modell nicht gegenüber anderen Religionen, sondern gegenüber Unterdrückern. *Da'wa* wird so zum gemeinsam mit anderen gestarteten Aufruf zu einer befreienden Praxis.

Die Überschrift dieses Kap.s „*da'wa*-Theologien und -Strategien für das 21. Jh.“ ist plakativ und möglicherweise etwas vorschnell gewählt. Es handelt sich

ja durchweg um Autoren, die wesentlich im 20. Jh. gelebt und gewirkt haben. Globalisierung, die der Vf. als Grundmerkmal des 21. Jh.s ansieht, ist auch in der Darstellung seiner Studie schon im 20. Jh. wirksam (55, 184–186), das er wesentlich durch Dekolonialisierung geprägt sieht. Im Blick auf das 21. Jh. müssten weitere Phänomene wie der islamistische Terrorismus und die wachsende Bedeutung des Internet berücksichtigt werden.

Die behauptete Repräsentativität der sechs Autoren, die erfreulicherweise aus verschiedenen Teilen der islamischen Welt ausgewählt wurden, bedürfte weiterer Begründung. Möglicherweise spielte bei der Auswahl auch eine Rolle, dass deren Werke auf Englisch zugänglich sind, wiewohl hervorzuheben ist, dass der Vf. mehrfach zumindest überblicksartig arabischsprachige Literatur vorstellt (14f., 294f.). An dieser Stelle ist noch zu erwähnen, dass bei der Transliteration des Wortes *da'wa* und in anderen Fällen unverständlicherweise zwei verschiedene diakritische Zeichen verwendet werden.

Die knappe Behandlung von Tariq Ramadan (348–355) unter „weiteren Ansätzen“ bringt es mit sich, dass dessen neueres Hauptwerk „Western Muslims and the Future of Islam“ (Oxford / New York 2004) nicht berücksichtigt wurde. Dort spricht Ramadan mehrfach von „alternative ways“ (173, 175, 191, 198), was den Topos der „islamischen Alternative“ aufnimmt, den der Vf. bei Hasan al-Banna und Sayyid Qutb entdeckt (103, 110, vgl. 61, 121, 239). Mit einer breiteren Textgrundlage käme der Vf. hier möglicherweise zu einer kritischeren Bewertung Ramadans (vgl. dagegen die positiven Einschätzungen des Vf.s zu Ramadan: 348, 406 Anm. 45, 431 Anm. 87, 446).

Im vierten Teil (376–449) geht es um das Verhältnis von *da'wa*, Mission und gesellschaftlichem Pluralismus. Der Vf. sieht im missionarischen Engagement von Religionen einen „unverzichtbare[n] Beitrag zum gesellschaftlichen Miteinander“ (377) – gerade in pluralistischen Gesellschaften (432f.). Sodann wird ein Vergleich von Mission und *da'wa* skizziert (383–395). Die verschiedenen *da'wa*-Ansätze werden schließlich unterschiedlichen Dialog-Typen zugeordnet, wobei betont wird, dass *da'wa* und Mission sich als dialogisches Geschehen zwar an Dialogzielen orientieren, aber letztlich nicht darauf festlegen lassen (417). Es folgt abschließend ein ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis (451–500).

Interessant ist die Beobachtung, dass viele muslimische Autoren selbst von „mission“ sprechen (397, vgl. 143, 270). Eine Grenze für den Vergleich mit christlicher Mission stellt die herausgearbeitete Vielschichtigkeit der *da'wa*-Konzepte dar, zumal genauer über die Auswahl der christlichen Vergleichsphänomene reflektiert werden müsste. Ob die These haltbar ist, dass sich *da'wa* im Gegensatz zu Mission „weitaus stärker an der Verfasstheit einer gegebenen Gesellschaft orientiert“ (392) und ein „umfassenderes Phänomen“ (395) darstellt, müsste wie manches andere im sehr breit angelegten vierten Teil ausführlicher diskutiert werden.

Die Stärke der Arbeit liegt im kontextuellen Ansatz, der allerdings die Gefahr einer gewissen Weitschweifigkeit mit sich bringt (so z. B. bei der Darstellung des islamischen Modernismus in § 4). Methodisch wird mit einem Dreischritt gearbeitet (8f.): Zunächst geht es um eine Verortung in der theologischen Tradition und sodann im gesellschaftlichen Umfeld, dann um die dialogische Perspektive auf konkurrierende Religionen. Dieser Dreischritt wird jedoch nicht immer streng durchgehalten. So fehlt im zweiten Teil manchmal gerade die dialogische Perspektive (176–178, 183). Während diese im dritten Teil breit berücksichtigt wird, findet dort das gesellschaftliche Umfeld als Entstehungskontext der einzelnen Positionen recht wenig Beachtung (vgl. allerdings 342–346).

Die Studie trägt den Untertitel „Begründung und Praxis“, womit ein hoher Anspruch aufgestellt ist. Sie bewegt sich jedoch v. a. im dritten Teil hauptsächlich auf der Ebene der „Begründung“. Um den Anspruch „Praxis“ einzulösen, müsste stärker Wirkungsforschung der sechs präsentierten Ansätze betrieben werden, was jedoch ein eigenes Forschungsvorhaben darstellen würde (vgl. 182, wo auf Wirkungen verwiesen wird, die im Rahmen der Studie nicht weiter untersucht werden können). So wären Einschätzungen über die Verbreitung (über die Erwähnung von Internet-Buchversänden hinaus, vgl. 273f., 355 Anm. 22) und über die Wirksamkeit der Ansätze von großem Interesse, was möglicherweise deren Repräsentativität belegen könnte.

Das Urteil des Vf.s ist durchweg ausgewogen und sehr reflektiert (vgl. z. B. 394f.) und wird damit dem zu Beginn aufgestellten Anspruch gerecht, „eine Religion möglichst weitgehend von ihren eigenen Denkvoraussetzungen her zu verstehen“ (15). Die Vielschichtigkeit von *da'wa* kommt hervorragend zur Geltung, so auch die unterschiedliche Nuancierung, ob sie sich primär an Muslime (93, 150), an Nichtmuslime (119, 262) oder an beide Gruppen (201, 313) richtet. In manchen Darstellungsteilen würde man sich stärkere Bewertungen des Vf., die teilweise in der Darstellung versteckt und nicht als eigene Unterkapitel gekennzeichnet sind (z. B. 203, 207, 226f., 251), wünschen.

Die größte Sympathie bringt der Vf. verständlicherweise Farid Esack entgegen (430f., 444). Auch wenn der Vf. trotz einer vielleicht zu kritischen Bewertung Ismā'īl al-Fārūqīs („Enteignungshermeneu-

tik“, 226, vgl. 414) die Potentiale von dessen Ansatzes sieht (227), recurriert er im Schlussteil nicht mehr darauf.

Der sehr materialreiche Bd erschließt wichtige Quellen zu einer eindrucksvollen Gesamtschau, die Vergleiche zwischen christlicher Mission und islamischer *da'wa* auf eine neue Basis stellt. Überzeugend widerspricht der Vf. muslimischen Ansätzen, die kategorisch das Ende christlicher Mission fordern, zugleich aber selbst intensiv *da'wa* betreiben (317, 395f.). Mit der These, dass der Dialog „integraler Bestandteil missionarischer Praxis der Religionen“ (417) sei und dieser somit untergeordnet ist, wird die kontroverse Debatte um das Verhältnis von Dialog und Mission jedoch nicht beendet, sondern neu eröffnet.

Stuttgart

Hansjörg Schmid

Theologie und Literatur

Czajka, Anna: *Poetik und Ästhetik des Augenblicks*. Studien zu einer neuen Literaturerfassung auf der Grundlage von Ernst Blochs literarischem und literaturästhetischem Werk. Anhang mit unveröffentlichten oder verschollenen Texten von Ernst Bloch. – Berlin: Duncker & Humblot 2006. 384 S. (Schriften zur Literaturwissenschaft, 27), pb 48,00 € ISBN: 978-3-428-11936-3

Man kennt ihn als Vf. großer Monographien über Thomas Münzer und Hegel, man kennt ihn als Autor großer systematisch-philosophischer Werke, „Das Prinzip Hoffnung“, „Naturrecht und menschliche Würde“, „Atheismus im Christentum“. Aber immer wieder fallen auch Titel ins Auge, die so gar nicht in den Raum der Philosophie passen wollen: „Spuren“, „Erbschaft dieser Zeit“, „Literarische Aufsätze“. Diese Titel allein signalisieren bereits, dass es sich im Fall von Ernst Bloch um ein Werk handelt, das bewusst Grenzen sprengt, Grenzen überschreitet. Ernst Bloch ist ein Philosoph mit dichterischer Sprachkraft und ein Sprachkünstler mit philosophischem Tiefgang. Der rohe, unbehauene Steinblock auf seinem Tübinger Grab trägt nicht zufällig neben dem Namen ein Zitat aus „Prinzip Hoffnung“: „Denken heißt überschreiten“.

Von Anfang an also beides: historische Studien zum „Geist der Utopie“ (Erstausgabe 1918) sowie zu „Thomas Münzer als Theologe der Revolution“ (erstmalig erschienen 1921), aber dann, 1930 bereits, ein Buch wie „Spuren“. Ungewöhnlich schon von der Form her. Die Teile sind gekennzeichnet nur durch einzelne Stichworte wie „Lage“, „Geschick“, „Dasein“, „Dinge“. Die einzelnen Abschnitte bestehen aus kleinen, oft anekdotisch verknüpften Erzähleinheiten, narrativen Medaillons, welche nicht mehr beanspruchen, das Ganze der Wirklichkeit auf einen systematischen Nenner zu bringen, sondern bestenfalls das Ganze montage-splitterhaft im Fragment zu spiegeln. Schon die ersten beiden Zeilen, die das Buch eröffnen, offenbaren einen Grundgedanken Blochs, den er ein Leben lang variieren wird: „Man ist mit sich allein, mit den anderen zusammen sind es die meisten auch ohne sich. Aus beidem muss man heraus“.

„Heraus“, „nach vorn“, in Bewegung, im Prozess bleiben: Das erinnert an den programmatischen Satz, mit dem Ernst Bloch fast 40 Jahre später, nachdem er aus der DDR in den Westen übersiedelt war, seine „Tübinger Einleitung in die Philosophie“ eröffnete: „Ich bin. Aber ich habe mich nicht. Darum werden wir erst. Das Bin ist innen. Alles Innen ist an sich dunkel. Um sich zu sehen und gar was um es ist, muss es aus sich heraus.“

Als er 1961 (nach dem Mauerbau am 13. August) eine Reise in die Bundesrepublik nutzt, um sich im Westen niederzulassen (in Tübingen), begrüßt Walter Jens ihn öffentlich mit einem Artikel unter dem Titel „Was bedeutet Bloch bei uns?“ Was macht diesen Philosophen unverwechselbar? Welch einzigartige Mischung verkörpert er? Jens wörtlich: „Ernst Bloch, ein Jude, der die deutsche Sprache zugleich mit lutherischer Kraft und sentimentalischem, Heineschem Witz, mit Marx'schem Pathos und Rebellenmut Thomas Münzers traktiert – Ernst Bloch ist in Erscheinung, Sprache und Denkgewohnheit 15 Jahre lang ein Riese unter Zwergen gewesen: Inmitten einer Kleinbürgerwelt, verurteilt, nur mit einem einzigen Mann Gespräche führen zu können, hat er sein großes Werk, das in Amerika begonnene *Prinzip Hoffnung*, redigiert [...] Und unter welchen Aspekten! Man stelle sich vor: hier der messianisch predigende Prophet, dort die erbärmlichen Parolen der Partei; hier faustischer Witz, Noblesse und Großmut des Polyhistor, dort Nadelstiche, Terror und Gezänk; hier Sarkasmus, dort die Peitsche.“

Mit Bloch also tritt ein Denker auf, der sich in seinem Werk nicht nur der Literatur als Deutungs-Material der Zeit bedient, der vielmehr einen eigenen Sprachduktus kreiert, eine poetische Ausdrucksform, ja eine Poetik des philosophischen Reflektierens entwirft. Gibt es aber so etwas wie eine zusammenhängende „Poetik und Ästhetik“ bei Bloch? Diese Frage zu klären, ist das Anliegen der als Habilitation entstandenen Arbeit von Anna Czajka. Sie ist, wie Bloch, eine Grenzgängerin der verschiedenen Kulturen. Polin von Herkunft, zur Philosophin ausgebildet v.a. in Deutschland, in Italien lebend und dozierend. In jahrelanger Forschungsarbeit ist ein Buch entstanden, das eine souveräne Vertrautheit mit den Schriften Ernst Blochs und den ästhetischen Diskursen des 20. Jh.s verrät, eine Vertrautheit, die bis dahin reicht, auch Neues, Unediertes der Forschung zu erschließen. Diese ihre Herkunft, Ausbildung und souveräne Beherrschung der Sache hat sie für eine imponierende editorische Leistung prädestiniert: eine Briefedition Ernst Blochs: „Das Abenteuer der Treue. Briefe an Karola 1928–1949“, erschienen im Suhrkamp-Verlag 2005. Versehen mit Kommentaren, die schon deshalb ein hohes Maß an Sachkenntnis verraten, weil Anna Czajka wie Karola Bloch gebürtige Polin ist.

Das Schlüsselwort für Blochs „Poetik und Ästhetik“ – das belegt diese Studie eindrucksvoll – heißt „Der Augenblick“. Was hat es auf sich mit diesem Wort? Welche Erkenntnisse liefert es? Warum ist der „Augenblick“ so erkenntnistheoretisch? In seinem Bd. „Literarische Aufsätze“ (1965) gibt es einen Schlüsseltext Blochs unter der Überschrift „Der unerträgliche Augenblick“. Wenige Sätze daraus genügen, um klarzumachen, was beim Nachdenken über den „Augenblick“ auf dem Spiel steht: „Eben ging alles noch wie üblich. Lau oder kräftig gewohnt, je nachdem. Dann aber wird ein ganz eigener Riss berichtet, plötzlich wie nichts sonst. Und zwar im gelebten Jetzt selber, mitten hinein. Das ist als unerträglicher Augenblick bekannt. Zwar scheinen ihn nicht viele scharf zu erleben. Doch ebenso kommen nicht viele ganz um ihn herum, er ist ihnen wenigstens am Rand nacherlebbar. Der Fall meldet sich als eine Art allerstärkster Übelkeit, doch nicht als körperliche, sondern als eine im sozusagen nackten Erleben an sich, hierein eine punkthaft auftretende Nausea.“

Augenblicks-Erfahrungen sind also Zäsur-Erfahrungen. Erfahrungen des Risses, des Bruches. Erfahrungen auch von Zeitlichkeit: Davor – Danach. Nichts ist mehr so, wie es einst war, und nichts wird so werden, wie es einmal gewesen ist. Das ist der Ansatzpunkt von Blochs narrativem Philosophieren. Das Erzählen setzt in den Spalten der Wirklichkeit ein, wo sie einen Bruch erleidet: bei irgendeinem unscheinbaren Anlass, einer Frage, auf die ein „Bin“ stößt, einem Phänomen, das aufmerken lässt, jedes Gleichgewicht aufhebt und auf das Dunkle des Nichtwissens, des Nichtseins, den Abgrund der Unbestimmtheit verweist: „Der Abgrund, wohin man durch das Unerträgliche falle“ – schreibt Bloch im selben Zusammenhang – „scheine überhaupt keinen Boden zu haben, worauf man zerschellen könne, woran der Fall ein Ende habe. Er habe eben nur durch seine Kürze ein Ende, doch diese genüge, um spüren zu lassen, dass gegen diese Art Sturz kein Sterben gewachsen sei.“

Daraus aber folgt: Angesichts des Abgrunds der Nichtigkeit versagt das systematische philosophische Denken ebenso wie das sinnkonstituierende Erzählen. Aus dieser – wie Anna Czajka sagt – „doppelten Unmöglichkeit des Philosophierens und Erzählens“ (330) entstehen Blochs kleine Erzählungen, „die gegen die Not des Nichts angehen und darin das Fundament ahnen und suchen“. Anders gesagt: Die hier vorgelegte umfassende philosophisch-ästhetische Studie legt bei Bloch eine Poetik philosophischen Fabulierens und fabulierender Philosophie frei, die angesichts der Fragmentierung der Wirklichkeit traditionelles Philosophieren und Erzählen in ihrer Krise durchschaut und diese Krise zugleich überwinden will. Der Rückgriff auf narrative Denkformen ist nicht eine Art erzählender Illustration traditionellen Philosophierens, keine Popularisierung schwieriger Philosophie mit Hilfe von Geschichten und Anekdoten. Er ist vielmehr der Einsicht geschuldet, dass angesichts der Inkommensurabilität, Widersprüchlichkeit und Fragmentarität der Wirklichkeit Erzählen und Philosophieren nur gerettet werden können in bewusstem Rückgriff auf eine narrative Subjektivität, die sich ihrerseits ihrer Perspektivität bewusst ist: „In der Literatur erweist sich das veränderliche, augenblickhafte Verhältnis Bin-Phänomene als grundlegend, das verschiedentlich realisiert werden kann, aber – von Kafka bis Joyce – niemals ausbleibt. Im Erzählen von Bloch wird dieses Verhältnis aufgrund seiner besonderen Subjektauffassung radikal und erschöpfend radikal realisiert, so dass es, ein umfassendes Perspektivenspiel entfachend, dieses in eine Verwesentlichung im Bild (Vor-Schein) einmünden lässt“ (334).

Diese ihre Rekonstruktion und Profilierung der Blochschen Theorie des Erzählens aus der Erfahrung des Augenblicks gewinnt die Arbeit von Frau Czajka in Auseinandersetzungen mit Auffassungen des Augenblicks in der Literatur und Literaturwissenschaft des 20. Jh.s. Ein umfangreiches, dicht gearbeitetes, höchst informatives Kap. (Kap. 5) ist „Blochs Poetik im Streit der literaturwissenschaftlichen Augenblicks-Konzepte“ gewidmet, und dieses Kapitel ist insbesondere für Literaturwissenschaftler von besonderem Wert. Gezeigt wird: Ob man „Epiphanien“ im Sinne von James Joyce, Präsenz-Erfahrungen bei Rilke, statische Ewigkeits-Erlebnisse bei Benn oder Augenblicke des Ewigen bei Goethe analysiert, bei Bloch werden verschiedene Aspekte der Augenblicksauffassung vereinigt. Schon in seinem Buch „Spuren“ wird der Erzähler selbst zum Prozess permanenten Fragens und Sinnsuchens. Denn der Erzähl-Akt ba-

siert auf dem Bin, d.h. nicht auf einem auf sich eingeschränkten Individuum, sondern auf einem endlichen, körperlichen, unfertigen zeitlichen Bin, das sich im Anderen sucht.

Für diese Suchprozesse aber – Bloch demonstriert dies Werk für Werk – ist die Poesie auf die Philosophie, ist die Philosophie auf die Poesie angewiesen: „Eine kommt nicht ohne die andere aus, die gemeinsame Quelle des sich Erfüllenden und zu erfüllenden Augenblicks entspringend“ (338). „Spuren“? Gewiss: Das Buch besteht aus kleinen, unscheinbar scheinenden Texten, unvollendet wie die meisten Texte der modernen Epik. Aber in ihnen erfolgt die Konfrontation mit den schwierigsten Problemstellungen der Gegenwart. Hier versucht der Philosoph, die ersten Zeichen des neuen Menschen zu setzen. „Wenn nicht in ‚großen Erzählungen‘, so doch in diesen ‚kleinen‘ könnte sich unsere Sinnsuche vollziehen“ (338).

In solchen Abschnitten offenbart sich auch das Grundanliegen der Philosophin Anna Czajka mit ihrer Bloch-Studie. Sie rekonstruiert und entdeckt wieder neu – 30 Jahre nach des Philosophen Tod – einen Bloch jenseits aller ideologischen Parolen oder parteipolitischen Schwärmereien. Als einer der Tübinger Bloch-Hörer aus der 68er Generation habe ich noch die großen Manifeste im Ohr, die im Anschluss an und mit Unterstützung von Bloch einen humanen Sozialismus propagierten. Das „Prinzip Hoffnung“ – politisch instrumentalisiert zur bloßen Politik für einen besseren Sozialismus in Deutschland. Anna Czajka präsentiert mit ihrer großen Studie eine postideologische Bloch-Rezeption, der die heutige Erfahrung des Scheiterns aller Großideologien eingeschrieben ist. Im Lichte dieses Scheiterns wird ein anderer Bloch sichtbar.

Man muss sich aber bis S. 340 durchgelesen haben, um zu erleben, wie die Philosophin selber ihre „Karten aufdeckt“. Zum Schluss lässt sie alles münden in ein Plädoyer „für eine Poetik des Menschseins“ und offenbart, im Rückblick auf das ideologisch so zerrissene 20. Jh., ihr eigenes, ureigenes Frage-Interesse, das in der Urfrage gipfelt, wo denn in allen Verstrickungen und Abgründen der Zeitläufe der Mensch vorkomme, und was es überhaupt „gegenwärtig bedeuten kann, Mensch zu sein“ (341). Das Grundstichwort über das 20. Jahrhundert heißt – vernichtet genug – „Trümmerhaufen der Konzepte“, begreiflich nach einer solchen Diagnose: „Nach hundert Jahren der frenetischen Realisierung von Wirtschaftsmodellen, des Militarismusaufbaus, diktatorischer Geschichtskonzepte, von stürmischer Entwicklung der Wissenschaften, die schließlich ihre Zustimmung in der Informatik gefunden hat, der jenseits dieser Entwicklungen sich vollziehenden unreflektierten Rückkehr zu traditionellen Konfessionen in ihrer orthodoxen, hermetischen Verfassung, befindet man sich in einem Trümmerhaufen der Konzepte, von deren eiserner verrenkter Umzingelung oder deren unsichtbarem Spinnennetz man sich kaum befreien kann“ (340).

Und dann zieht diese Philosophin zur Anschauung nicht zufällig ein Bild von Caspar David Friedrich heran („Das Eismeer oder die gescheiterte Hoffnung“) und Texte von Leo Tolstoj, um ihre Pointe zu setzen: „Vielleicht lässt gerade dieser Anblick – der Anblick der ‚Hoffnung im Eis‘ – der Relativität der Mühen gewahr werden, in denen wir gefangen sind, und wie der Verrückte von Tolstoj (aus den *Aufzeichnungen eines Verrückten*) fragen: was geht mich das alles an? Denn: Alles, wovon er (diesmal Iwan Iljitsch aus *Der Tod des Iwan Iljitsch*) ‚gelebt‘ hat und lebt, ist Betrug und verdeckt ihm Leben und Tod.“ Vielleicht lässt dieser Anblick fragen, worum es sich in diesen Mühen eigentlich handelt, wo darin der Mensch sei, was es überhaupt gegenwärtig bedeuten kann, Mensch zu sein“ (341). Solche Urfragen weisen in das Werk von Bloch zurück, aber auch entschieden über das Werk von Bloch hinaus. Es sind Urfragen, die wir im Lichte unserer geschichtlichen Erfahrungen, zu Beginn des 3. Jahrtausends, neu bearbeiten müssen.

Tübingen

Karl-Josef Kuschel

Shoah in der deutschsprachigen Literatur, hg. v. Norbert Otto Eke / Hartmut Steinecke. – Berlin: Erich Schmidt 2006. 344 S., kt € 46,00 ISBN: 3-503-07976-9

Auf der letzten Jahreskonferenz der Association for Jewish Studies, der weltweit größten Organisation, die Forscher zu allen Themen des Judentums miteinander verbindet, im Dezember 2005 in Washington gehörten die Holocaust Studies neben den klassischen Themen der Jewish Studies wie gewohnt zu den am stärksten vertretenen Sektionen. Die thematische Vielfalt der Vorträge zur Erforschung des Holocaust reichte von den klassischen historischen Fragen nach den Umständen der Verfolgung und Vernichtung über die Problematik der Ausbildung einer neuen jüdischen Identität unter den Exilanten in Amerika, über Philosophie nach dem Holocaust,

die Erinnerungskultur in den verschiedenen Formen der Kunst, bis hin zu der Frage nach der „Reliability of Holocaust Memories between subjective truth and historical accuracy“, einer Frage, die auch im Zentrum der Beiträge des hier zu besprechenden Sammelbandes steht. Die Erwartung, dass wenigstens die Erträge der Holocaust Studies der englischsprachigen Welt Eingang gefunden haben in den vorliegenden Bd., wird leider enttäuscht. Ein Kap., das einen breiten Einblick in die Themen und Tendenzen der aktuellen Erforschung des Holocaust in der nichtdeutschsprachigen Welt bietet, hätte dem Werk sicherlich gutgetan. In einigen Beiträgen finden sich wichtige Hinweise auf Bücher aus dem anglo-amerikanischen Bereich, es ist jedoch letztlich nicht erkennbar, ob die beiden Hg. ihre Beiträge zu einer Berücksichtigung dieser Forschungsliteratur aufgefordert haben, um ihrem Buch die Anschlussfähigkeit an die internationale Diskussion zu gewährleisten.

Nichtsdestotrotz handelt es sich bei dem vorliegenden Werk um eine für den deutschen Wissenschaftler und für jeden an der Erforschung der Holocaust-Literatur Interessierten wichtige Neuerscheinung, die einen guten Überblick über die deutschsprachige Literatur zur Shoah gibt. Zugleich dokumentiert es, wie intensiv inzwischen die Forschung zu diesem Thema in Deutschland geworden ist. Jeder Beitrag verweist auf eine ausführliche Studie ihres Vf.s zu dem entsprechenden Thema. Das Buch, an dem 21 Autoren mitgearbeitet haben, ist in zwei Sektionen geteilt. Auf acht Studien zu übergreifenden Fragestellungen folgen in der zweiten Sektion sechzehn Beiträge zu einzelnen Autoren.

In seiner Einleitung steckt der Hg. Norbert Otto Eke den Rahmen für die Erforschung der Shoah-Literatur ab. „Umstellt von Normen und Geboten ganz eigener Art, entfaltet sich alles Nachdenken in Deutschland über das Verhältnis von Shoah und Kunst zwischen dem Gebot zur Erinnerung an das Unbegreifliche der bürokratisch organisierten und industriell abgewickelten Vernichtung und der Frage nach den Gestaltungsmöglichkeiten dieser Erinnerung, zugleich damit nach den Grenzen des Gedankens und seiner Zeichen im öffentlichen Raum der Kunst.“ (8) Wie bedeutsam Adornos Diktum über die Unmöglichkeit des Schreibens nach Auschwitz nicht nur für die Literatur über die Shoah, sondern auch für deren wissenschaftliche Erforschung bis auf den heutigen Tag ist, wird nicht allein in Ekes Einleitung, sondern in zahlreichen anderen Beiträgen deutlich. Adornos Vorwurf des „Barbarischen“ einer Lyrik nach Auschwitz wird zudem häufig durch Dan Diners Begriff des Zivilisationsbruchs ergänzt. Dieses grundlegende historische Urteil über die Shoah ist ein fester Bestandteil des Sammelbandes. Andere Deutungen werden nicht berücksichtigt. In seinem vielbeachteten Buch *Judentum in der Krise* von 1966 hat Jochanan Bloch jedoch die, wie er selbst zugegeben hat, erschreckende These vertreten, „daß die Vernichtung dem wesentlichen Verlauf der Krise nichts eigentlich Neues hinzugefügt hat.“ (6) Aus der Perspektive der seit der Emanzipation des westeuropäischen Judentums vor zwei Jahrhunderten andauernden Krise, die das Judentum im Wandel, in einer Abkehr von der Tradition, von seiner klassischen religiösen Gestalt zeigt, gewinnt die Shoah eine Bedeutung, die von universellen Fragen aus dem Bereich des Zivilisatorischen und seines Bruches nicht direkt betroffen wird.

Dass die Themen einer Post-Holocaust-Theologie und ihrer literarischen Aneignung nur selten in den Blick der Autoren geraten (so z. B. in dem Beitrag von Constanze Jaiser und Sven Kramer) liegt jedoch auch daran, dass unter den behandelten deutschsprachigen Schriftstellern keiner eine ausgeprägte jüdische Identität auf dem Hintergrund der religiösen Tradition besessen hat. Eke weist darauf hin, dass „die deutschsprachige Literatur zur Shoah [...] international lediglich einen relativ kleinen Teil der weltweiten Shoah-Literatur darstellt.“ (15) Obwohl Eke bekennt, dass „die deutschsprachige Shoah-Literatur nur schwerlich in ihrer Entwicklung aus dieser weltliterarischen Erscheinung herausgelöst werden [kann]“, gilt doch sein Interesse eher der Sonderstellung, die die deutschsprachige Literatur im internationalen Rahmen einnimmt, da die unterschiedlichen politischen Entwicklungen in den deutschsprachigen Ländern BRD, DDR und Österreich „nationale [...] Identitätskonstruktionen“ ausgebildet haben, die „nicht zu unterschätzende Rahmenbedingungen für die literarischen Auseinandersetzungen mit der Shoah“ festgelegt haben. In der Herausarbeitung dieser Rahmenbedingungen und ihrer Wirkung auf die jüdische Identität der deutschsprachigen Schriftsteller sowie der Konzeption ihrer Werke über die Shoah leistet der Sammelband Hervorragendes. Seine Intention ist es, „Fragen und Probleme in der Form eines systematisierenden Überblicks und in thematischer Ausrichtung zu erschließen.“ (17) Dass Eke selbst auf die Lücken, auf nicht angestrebte Vollständigkeit des Sammelbandes verweist, sollte den Rez. nicht davon abgehalten, diese Lücken explizit zu benennen. Denn die Auswahl ist nicht unbedingt repräsentativ, wie Eke meint. (17) Deutschsprachige Literatur zu Shoah gibt es auch in Israel, z. B. Gershon Ben David (1930 Köln – 1975 Jerusalem). Auf der anderen Seite fehlt mit Hermann Lenz ein Schriftsteller, der die Shoah bereits in seinem frühen Erzählband *Das doppelte Gesicht* (1949) thematisiert hat. Die poetische Eindringlichkeit, mit der Lenz die existentielle Situation osteuropäischer und jüdischer Zwangsarbeiterinnen in seinem ersten Roman *Der russische Regenbogen* (1959) darstellt, ist in der deutschen Literatur nach 1945 nur sehr selten zu finden.

Die Sektion „Übergreifende Fragestellungen“ beginnt mit Stephan Braeses Aufsatz *Versetzte Gleichzeitigkeit. Darstellungen bis 1949*. Der Titel bezieht sich auf die während des Dritten Reiches und unmittelbar danach niedergeschriebenen Darstellungen der Shoah, die im Angesicht der Verbrechen um deren literarische Verarbeitung bemüht waren. „Zeitzeugen der einsetzenden Vernichtungspolitik, versuchten die Autoren des Exils, nur wenige der inneren Emigration, in der Jetztzeit der Verbrechen, in einzig um die Dauer des Schreibprozesses versetzter Gleichzeitigkeit Zeugnis von diesen Verbrechen abzulegen.“ (40) Braeses chronologisch vorgehenden Erörterungen berücksichtigen auch den jeweiligen historischen Stand des Wissens über die Verbrechen der Nazis. Allgemeine Ausführungen zu biographischen und literarischen Formen der Erinnerung bzw. Vergegenwärtigung der Shoah werden durch kurze, aber eindringliche Darstellungen einzelner Werke aus dieser Zeit ergänzt (Werke z. B. von Friedrich Wolf, Anna Seghers, Ernst Wiechert, Eugen Kogon etc.). Dieses Schema, einen Überblick über ein bestimmtes Thema mit entsprechenden Beispielen aus der Shoah-Literatur zu ergänzen, findet sich häufig in der ersten Sektion.

Gegenüber dem präzisen, in der Darlegung unterschiedlicher Zugangsformen zur Shoah dichten Aufsatz von Braese wirken die denselben Zeitraum abdeckenden Ausführungen von Rüdiger Steinlein „*Der Tod ist ein Meister aus Deutschland*“ *Judenverfolgung und Holocaust in der deutschsprachigen Literatur zwischen 1933 und 1949* gedanklich uninspiriert. Das zeigt sich v. a. unter Punkt 6, einem Kap. von einer halben Seite, dessen Titel Ausführungen zu Paul Celan nur verspricht, ohne sie dann auch einzuhalten. Nichtsdestotrotz bieten Steinleins Beispiele wertvolle Ergänzungen, z. B. in der Vorstellung von Ralph Giordanos Erstlingswerk *Morris* (1948). Seine Überlegungen zu Genderspekten landen jedoch bei einer banalen, weil erwarteten Bilanz: „Die Handlungsentwürfe sind [...] bei den Holocaust beschreibenden Autorinnen weniger aggressiv-kämpferisch als bei ihren männlichen Kollegen.“ (59)

Michael Hofmanns Aufsatz *Die Shoah in der Literatur der Bundesrepublik*, der im Inhaltsverzeichnis den Untertitel *Adorno und die Folgen* trägt, korrespondiert mit Norbert Otto Ekes Aufsatz *Konfigurationen der Shoah in der Literatur der DDR*. In den beiden Aufsätzen werden die unterschiedlichen gesellschaftspolitischen und ideologischen Rahmenbedingungen für eine literarische Darstellung der Shoah in überzeugender Weise herausgearbeitet.

Hofmann konstatiert für die Zeit ab „Ende der sechziger Jahre eine Entwicklung, die eine unerwartete Erweiterung der literarischen Ausdrucksmöglichkeiten im Hinblick auf das Geschehen der Shoah ermöglicht. George Tabori, Edgar Hilsenrath und Jurek Becker stehen für eine dezidierte Aufwertung der Fiktion und für die Einführung von Groteske, Satire und Humor in die sich ausbildende Literatur der Shoah. Nicht mehr die Frage nach der Legitimität einer Darstellung des Unvorstellbaren steht im Zentrum der ästhetischen Überlegungen, sondern die Frage nach den Mitteln, die dem paradoxen, aber dennoch notwendigen Unterfangen einer Darstellung angemessen sein könnten.“ (64) Hofmann unterscheidet auch in gattungspoetischer Hinsicht die verschiedenen ästhetischen Annäherungen an die Shoah. (Celan, Hilsenrath, Tabori, Peter Weiss, Jean Améry's essayistisches Schreiben, Imre Kertész)

Bei Eke überwiegt hingegen notwendigerweise die ideologische Perspektive, da die „Frage nach dem Verhältnis von Shoah und Kunst in der DDR im Grunde genommen von Anfang an in den ideologischen und historischen Mythenbildungen des Antifaschismus“ (85) verschwindet. „Solcherart reduziert auf ideologische, primär politisch eingesetzte Codes blieb die Shoah in der DDR als historisches Ereignis von gesamtzivilisatorischer Bedeutung dem Grunde nach aus dem kollektiven kulturellen Gedächtnis ausgeschlossen.“ (86) Erst Jurek Becker und der gerade erst wiederentdeckte Fred Wander konnten einen eigenen jüdischen Diskurs über die Shoah in der Literatur der DDR entwickeln.

Constanze Jaisers Aufsatz *Die Zeugnisliteratur von Überlebenden der deutschen Konzentrationslager seit 1945* ist ein aktueller Forschungsbeitrag, der deutliche Defizite in der Erforschung einer Textsorte annimmt, die Jaiser Zeugnisliteratur nennt. Neben einer ersten Sichtung des Textkorpus bietet Jaiser auch eine differenzierte ästhetische Beurteilung der Texte und stellt Veränderungen im Laufe der Jahrzehnte fest. „Die Flut von Texten, die in den achtziger Jahren einsetzte, sich im weiteren erzähltechnisch immer mehr ausdifferenzierte und neue Erzählweisen und Textgattungen produzierte, erklärt sich hauptsächlich durch die Funktionsweise von Erinnern und Gedächtnis.“ (114) In der Übergangsphase vom individuellen zum kollektiven Gedächtnis bilden sich neue Formen der Darstellung heraus, die die stärkere Aufmerksamkeit auf die literarische Gestalt der Texte mit der zunehmenden historischen Distanz zur Shoah, dem Schwinden der Authentizität des Dargestellten, erklärt.

Dass der „Verlust dieses ‚Bonus‘“ (135) an Authentizität die Literatur der Kinder der Holocaustüberlebenden grundlegend bestimmt, ist der Ausgangspunkt von Hartmut Steineckes Darlegungen zur *Shoah in der Literatur der „zweiten Generation“*. Steinecke erkennt in diesem Verlust aber auch die Chance einer Literatengeneration, sich in Abgrenzung von der Shoah-Welt der Eltern eine eigene jüdische Identität schreibend zu erwerben. „All das, was die Kinder der Überlebenden von ihren Eltern trennt, führt zu dem zentralen Befund: Sie wollen sich nicht mehr, wie diese, in erster Linie über die Shoah definieren.“ (139) Auf einer „Meta-Ebene der Reflexion“ (141) setzen sich Autoren wie Maxim Biller, Robert Schindel und Daniel Ganzfried mit den medialen Vermarktungsprozessen der Shoah auseinander, um die Einbeziehung ihrer Werke und ihrer Person in diese Prozesse selbst steuern zu können. Laut Steinecke weisen ihre Texte „bei aller Verschiedenheit im Einzelnen einige gemeinsame Merkmale auf: Sie streben nicht danach, ein bestimmtes Bild der Shoah zu vermitteln, sondern geben eine Vielzahl von Bildern aus verschiedenen Per-

spektiven; sie entwickeln kein geschlossenes Erzählkontinuum, das den Eindruck einer Sinnstiftung von Geschichte erwecken könnte; und sie beziehen durchweg die Gegenwartsebene der Schreibenden und deren Position in der jeweiligen nichtjüdischen Mehrheitsgesellschaft ein. So werden verschiedene Möglichkeiten des Umgangs mit der Shoah veranschaulicht, die das Spektrum zwischen Verdrängen und Aktualisieren, zwischen Relativieren und Gedenken ausloten, um angemessene Weisen solchen Umgangs zu finden.“ (145)

Sven Kramers Aufsatz *Zur transnationalen Dimension fremdsprachiger Holocaust-Literatur im bundesrepublikanischen Diskurs* führt aus der weitgehenden Beschränkung der anderen Aufsätze auf die deutschsprachige Shoah-Literatur heraus, indem er sie unter Hinweis auf ihren transnationalen Charakter im Kontext der nichtdeutschsprachigen Shoah-Literatur verortet. Obwohl kulturelle Prägungen für jeden Autor von grundlegender Bedeutung sind, orientiert sich Shoah-Literatur jedoch nicht an den Kategorien der jeweiligen Nationalliteratur, sondern entwirft einen transnationalen Erfahrungsraum, in dem das Leid der Verfolgten und Vernichteten zu einem neuen poetischen Ausdruck gelangen soll. Kramer verweist hier auf die Bedeutung von Primo Levis Werk für die Entwicklung der internationalen Shoah-Literatur. „Die ins Deutsche übersetzte Holocaust-Literatur [übernahm] nicht selten die Funktion einer Konfrontation mit dem Blick von außen. Dokumentiert schon die deutschsprachige Holocaust-Literatur [...] die Alterität der Opfererfahrung, so steigert der nichtdeutsche Blick auf die Bundesrepublik die Fremdheit zusätzlich. Die transnationale Dimension fremdsprachiger Holocaust-Literatur liegt deshalb v. a. in der Übermittlung dieses in Westdeutschland zunächst abgewiesenen, später zögerlich rezipierten, bis in die achtziger Jahre hinein insgesamt nur selten vertretenen, mittlerweile aber im literarischen Raum der Bundesrepublik etablierten Blicks von außen.“ (167) Dass die nicht ins Deutsche übersetzten Werke nur eine marginale Rolle in Deutschland erlangen können, ist bedauerlich, denn dieses Defizit blockiert letztlich auch die intensive Erforschung des breiten Feldes der transnationalen Shoah-Literatur und damit die Anschlussfähigkeit der Germanistik in Deutschland an die internationale Erforschung.

Aus der Sektion der Beiträge zu einzelnen Autoren seien abschließend v. a. jene gelungenen Porträts vorgestellt, die die Auseinandersetzung mit der Shoah nicht allein im Werkzusammenhang des jeweiligen Schriftstellers aufzeigen, sondern auch den gesellschafts- und literaturpolitischen Kontext sowie die ästhetische Problematik berücksichtigen. Hier werden Grundzüge einer Poetik der Shoah sichtbar, auf die der Sammelband insgesamt erst nur hinweist, ohne eine geschlossene Gestalt einer solchen Poetik bereits leisten zu wollen. (siehe Eke, Einleitung S. 18)

Axel Gellhaus' Porträt von Paul Celan setzt bei Celans Reflexionen über die Fragwürdigkeit der Kunst ein, die unter dem Eindruck der Shoah in ihrer „Mechanik des Künstlichen“ bloßgestellt und überwunden werden muss. In seiner Analyse von Celans Frühwerk gelangt Gellhaus zu dem Schluss, „der radikalen Selbstbeobachtung der poetischen Sprache Paul Celans [sei] es zu verdanken, dass sie sich zu einem Instrument der Destruktion nicht nur ihrer eignen Artifizialität, sondern auch der Dialyse von Kulturmetaphern und Totalitätsansprüchen fremden Denkens eignet.“ (215)

Dem befreienden Neuanfang in der Dichtung bei Celan steht Peter Weiss' ideologische Befangenheit gegenüber, die Shoah in kommunistischer Perspektive als „letzte Konsequenz eines Systems der Ausbeutung“ (216) zu deuten, wie Arnd Beise in seinem Beitrag darlegt. In Stephan Braeses Porträt von Wolfgang Hildesheimer wird hingegen deutlich, dass die Begegnung mit der Shoah keine ideologischen Umwege zulässt, dass der Schriftsteller ihr nur gerecht wird, wenn er sich von den Verbrechen bis in die letzten Fasern seiner Existenz beanspruchen lässt. Auf der Schwelle zu dieser Erkenntnis schreibt Hildesheimer in einem Brief an Ingeborg Bachmann, er „fürchte, daß [er] [...] vor der allerletzten Konsequenz des Schreibens zurückschreke, nämlich: meine Lebenssubstanz dazugeben.“ (240) Für Hildesheimer bedeutete die Begegnung mit der Shoah nicht, sie vordergründig zum Gegenstand des Schreibens zu machen. Vielmehr war sie für ihn zur transzendentalen Bedingung jeden Schreibens geworden, das zeitgemäß sein wollte.

Eva Lezzis Porträt von Ruth Klüger gehört zu den Glanzlichtern der zweiten Sektion, versteht sie es doch, in dem knapp bemessenen Rahmen die verschiedenen Facetten von Klügers Schreiben so darzustellen, dass seine Bedeutung als Schlüsseltext für ein neues Schreiben über die Shoah, das zwischen Authentizitätsanspruch und distanzierter Reflexivität steht, sichtbar wird. „Weiter leben ist ein stark selbstreflexiver Text, der die Funktionsweisen und narrativen Probleme von autobiographischer Holocaustliteratur offenlegt und erzähltheoretische sowie genrespezifische Fragen aufwirft.“ (289) „Mit ihrer innovativen Schreibweise setzt und begründet die Autorin Alterität und besteht auf unterschiedlichen Perspektiven ohne hierfür Identitäten unausweichlich starr festzuschreiben. Was Klüger zeigt, ist, dass die Wahrnehmung und das Fortwirken der Vergangenheit in der Gegenwart – trotz und entgegen aller traumatischen Fixierungen – veränderbar und einzig dadurch offen für eine dialogische Auseinandersetzung ist.“ (291)

Hartmut Steinckes Beitrag zu Robert Schindel zeigt, inwieweit diese neue Schreibweise auch für die zweite Generation jüdischer Autoren die einzig angemessene zu sein scheint, um die Shoah schreibend an die Gegenwart zu vermitteln. „Die mehrfache Brechung, das Spiel mit Erzählmodellen, die Ironie [...] – das alles prägt den Umgang Schindels mit der Darstellung der Shoah in Roman und Film. Man kann das ‚postmodern‘ nennen. Es ist aber auch ein dezidiertes Gegenmodell gegen jedes ‚authentische‘ Erzählen eines Überlebenden und erst recht gegen ein Erzählen, das Authentizität vortäuscht.“ (300)

Düsseldorf

Daniel Hoffmann

Kurzrezensionen

Becker, Eve-Marie: Das Markus-Evangelium im Rahmen antiker Historiographie. – Tübingen: Mohr Siebeck 2006. XVI, 516 S. (WUNT, 194), Ln € 129,00 ISBN: 3-16-148913-6

Mit dieser überarbeiteten Fassung ihrer Erlanger Habil.schrift aus dem WS 2004/05 leistet Becker einen Beitrag zur literaturgeschichtlichen Erforschung des MkEv, das in der gegenwärtigen Forschungslandschaft mit Gewinn in der Nähe von antiken Biographien verortet wird (R. A. Burridge, D. Dormeyer u. a.). B. stellt in einem ersten Teil ausführlich den Forschungsstand zum MkEv dar und klärt begriffliche Grundfragen der Historiographie-Forschung (6–73). Der zweite Teil behandelt das MkEv als Anfang frühchristlicher Historiographie, wobei Datierungsfragen, die Reichweite des Begriffs „Anfang“ in Mk 1,1 und die Entwicklung hin zum LkEv thematisiert werden (75–127). Im dritten Teil folgen umfangreiche Textuntersuchungen: Werke von sechs antiken Historiographen (Polybios, Artapanos, Sallust, Nikolaos von Damaskus, Josephus, Tacitus) analysiert B. hinsichtlich ihrer Quellenbenutzung und ihrer literarischen Arbeitsweise und bringt die Ergebnisse jeweils mit ausgewählten Passagen des MkEv in einen formalen und strukturellen Zusammenhang (129–398). Der vierte Teil bündelt die Ergebnisse und entfaltet weiterführende Perspektiven (399–418). Umfangreiche Bibliographie (425–488) und Register (489–516) erschließen die Thematik. Die Ergebnisse erhalten ihr Profil besonders dadurch, dass B. das MkEv in die vielfältigen Formen antiker Historiographie (mit Verarbeitung biographischer Elemente) einordnet und „Evangelium“ als Innovation einer eigenen Gattung versteht; auf Quellenbenutzung und konstruktiv-ordnende Geschichtsdeutung des MkEv fällt Licht von der geläufigen Praxis antiker Geschichtsschreibung her. S. S.

La vita come dialogo sulla scia di S. Fancesco, hg. v. Curia Generale O.F.M. – Venezia: Istituto di Studi Ecumenici 2002. 164 S. (Quaderni di Studi Ecumenici, 5), kt € 11,00 ISSN: 0393-3687

Der Titel dieses unter der maßgeblichen Leitung des bekannten italienischen Theologen Teclé Vetrari verfassten und herausgegebenen Bdes kann in Richtung eines hagiographischen Beitrags in die Irre führen. Tatsächlich handelt es sich um ein theologisch grundlegendes, sprachlich klares, didaktisch äußerst klug angelegtes Werk über den Dialog in seinen vielfältigen Aspekten: über dessen Grund und Ziel, Voraussetzungen und Methoden, Partner und Gegner. Demgegenüber spielt Franz v. Assisi schon rein umfangsmäßig – nur auf den Seiten 41–47, 122–127, 146ff ist von ihm die Rede – eine sehr untergeordnete Rolle. Er dient gewissermaßen nur dazu, an seiner Person die Haltung von Güte, Sanftmut, Demut sowie den Ausschluss von Aggressivität, Herrschaftsallüren und dergleichen als Grundhaltungen des Dialogs zu veranschaulichen. Ich kenne in deutscher Sprache kein Werk, das, in ähnlicher Weise für weite Kreise bestimmt, mit theologischer Gründlichkeit (unter Einbeziehung auch der entsprechenden kirchlichen Dokumente) und in umfassender Perspektive über den Dialog als christliche Lebensform handelt. Damit ist schon gesagt, dass ich diesen kleinen Band für äußerst empfehlenswert halte. G. G.

Qumran – Bibelwissenschaften – Antike Judaistik, hg. v. Ulrich Dahmen / Hartmut Stegemann / Günter Stemberger. – Paderborn: Bonifatius 2006. 119 S. (Einblicke, 9), kt € 14,90 ISBN: 3-89710-347-8

Der vorliegende Bd vereint Vorträge, die auf einer Tagung im Jahr 2000 (!) an der Kath. Akademie Schwerte zum Thema „Die Bedeutung der Qumranfunde für Bibelwissenschaft und Judaistik“ gehalten wurden. Thematisch gruppieren sich die Beiträge um die Bereiche Qumran und das AT (H.-J. Fabry), Qumran und das NT (J. Frey, H. Lichtenberger) sowie Qumran und das Antike Judentum (D. R. Schwartz, G. Stemberger). Allen ist die Grundüberzeugung gemeinsam, dass die Funde von Qumran in ihrer Bedeutung für die jeweilige Disziplin keinesfalls unterschätzt werden dürfen. Exemplarische Nachweise liefern die einzelnen Beiträge: etwa H.-J. Fabry, wenn er die Bedeutung der Qumranfunde für die atl. Textkritik herausstellt, oder J. Frey, wenn er versucht, die Figur Johannes des Täufers vor dem Hintergrund der Qumrantraditionen zu verstehen. Bedauerlich ist es angesichts dieses zu befürwortenden Grundanliegens, dass die Herausgabe des schmalen Sammelbandes rund sechs Jahre gedauert hat. M. La.

Gehnke, Sandra: Sinnerfahrung und Todesbewusstsein. Der Mensch in der Auseinandersetzung mit Leiden, Sterben und Tod. Die notwendige Kompetenz der Leidenschaft auf der Grundlage der Logotherapie sowie Chancen und Perspektiven für die Hospizbewegung. – Frankfurt am Main: Peter Lang 2004. 533 S. (Übergänge, 6), kt € 79,50 ISBN: 3-631-52650-4.

Dieses Opus stellt eine beachtenswerte Auseinandersetzung mit dem Themenfeld „Tod und Sterben“ in Geschichte und Gegenwart dar. Nach einer Zusammenstellung der religiösen, philosophischen und psychologischen Grundlagen legt Sandra Gehnke großen Wert auf eine Darstellung der Logotherapie. Als ungemein gelungen müssen Kap. 3 (Leiden, Sterben und Tod) und 4 (Die Hospizbewegung) gelten. G. liefert hier eine fundierte Betrachtung der gegenwärtigen Umstände um die Hospizbewegung, welcher in den aktuellen Diskussionen um Tod und Sterben eine zentrale Rolle zukommt. G. tappt leider in eine, freilich kleine Falle: Cicely Saunders wird als die Begründerin der modernen Hospizbewegung dargestellt. Dem ist zuzustimmen, doch lohnt sich hier eine differenzierte Untersuchung der Einflüsse auf Saunders: Das erste moderne Hospiz war nicht das von Saunders gegründete „St. Christopher's in London, sondern das „Our lady's Hospice“ 1879 in Dublin. Die Entwicklung der hospizitären Idee verlangt m. E. eine differenzierte Betrachtung.

Das letzte Kap. 5 (Existenzielle Sterbebegleitung) konzentriert sich auf die Umstände, mit denen der Sterbende und der Begleitende in der Sterbephase konfrontiert sind. Besonderer Wert wurde auf den Gedanken des *sinnvollen Lebens bis zuletzt* gelegt.

Eine kurze Kritik ist angebracht: Eine Arbeit, die sich mit Tod und Sterben befasst, sollte kurz eine Definition der beiden Begriffe enthalten. Al.

Kollmann, Bernd: Einführung in die Neutestamentliche Zeitgeschichte. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006. 167 S., brosch. € 14,90 ISBN: 978-3-534-17509-3.

Der für Studierende konzipierte Bd bietet einen Streifzug durch die Geschichte des Frühjudentums, der mit der Eroberung Palästinas durch Alexander den Großen (viertes Jh. v. Chr.) beginnt und mit dem Bar-Kochba-Aufstand (132–135 n. Chr.) endet. Zeittafeln zu Beginn eines jeden Kap.s geben einen schnellen Überblick über das, was dann im Text ausführlicher dargestellt wird. Besonders gut herausgearbeitet wird die Gruppenbildung im Frühjudentum – und zwar im Zusammenhang mit den jeweiligen politischen Konstellationen. Grau unterlegte Kästen geben Kostproben aus Originalschriften der Zeit, etwa die entscheidenden Stellen aus dem Werk des jüdischen Historikers Josephus über die unterschiedliche Eschatologie der Pharisäer und Sadduzäer (vgl. 50). Am Ende des Buches werden auch noch kurz die paganen philosophischen Strömungen sowie die nicht-jüdische religiöse Umwelt (Asklepioskult, Mysterienkulte und anderes) des Neuen Testaments gestreift. M. E.

Läpple, Alfred: Kleine Kirchengeschichte. – Augsburg: Sankt Ulrich 2006. 208 S., kt € 11,90 ISBN: 3-936484-70-8

Der Vf. legt im hohen Alter eine Neubearbeitung seines Leitfadens vor. Zahlreiche Tabellen und chronologische Übersichten erleichtern eine erste Orientierung. Eine gewinnbringende Beschäftigung mit der Kirchengeschichte wird freilich 1.) durch die unhistorische, statisch-essentialistische Sichtweise der Kirche (13: legendarische Missionswege der Apostel, 17, 37: Papsttum in Frühzeit teils anachronistisch; 57 f.: Schilderung Ephesus 431 u. a.), 2.) durch den apologetischen, die Neuzeit und abweichende Strömungen einseitig negativ beurteilenden Grundton (110: Waldenser als materiefeindliche Dualisten, 134: Renaissance: Ideologie des Subjektivismus, 141 f.: Luther lehre die *natura corrupta* / den Subjektivismus, 177, 186, 196: Totalitarismen als Erben von 1789 und Verfolger der Kirche) und 3.) durch eine oft zu knappe, beinahe skeletthafte Darstellung (etwa: Altorientalen, Donatismus und Pelagianismus, Investiturstreit, Hexenverfolgung, Verlauf der Reformation in Deutschland, die Bestimmungen 1555 und 1648, Josephinismus, Altkatholizismus, Modernismuskrisis, Kirche im NS-Staat, Verlauf II. Vatikanum) erschwert. Angaben zu Quellen oder weiterführender Literatur werden nicht gemacht. Auch auf manche undifferenzierte Äußerung zur gegenwärtigen kirchlichen und politischen Situation hätte man verzichten können. K. U.

Was There a Gnostic Religion? Hg. v. Antti Marjanen. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005. 151 S. (Publications of the Finnish Exegetical Society, 87), kt € ISBN: 951-9217-42-8

Einem notorisch hochgradig umstrittenen Thema widmet sich der anzuzeigende Sammelband: dem nach wie vor heiß diskutierten The-

menfeld „Gnosis“, in diesem Falle unter der besonderen Fragestellung, ob Gnosis im eigentlichen Sinne eine Religion war. Dabei sind die fünf beteiligten Autorinnen und Autoren sich durchaus bewusst, dass – vorgängig zu dieser Frage – allein schon eine allgemein akzeptable Definition von Gnosis problematisch ist. Insofern ist der einleitende Beitrag von A. Marjanen (1–53), der in die durch die hier publizierten Essays skizzierte Debatte einführt und – v. a. – das Verständnis von Gnosis ausgehend von den Pastoralbriefen (sie setzen sich mit Gegnern auseinander, die in einigen Zügen gnostischen Charakter aufweisen), über die weiteren Definitionsversuche in der Forschungsgeschichte hinweg bis zu Kurt Rudolphs Arbeiten konzipiert, ein für die Leserinnen und Leser hilfreiches Orientierungsraster. Die sich anschließenden Beiträge von M. A. Williams, B. A. Pearson, K. L. King und G. Lüdemann sind ihrerseits ausgearbeitete Vorträge der SBL-Tagung 1999 (Lahti, Finnland). Es versteht sich angesichts des Forschungsgegenstands von selbst, dass im Blick auf die sich im Titel manifestierende Leitfrage des Sammelbandes keine einheitliche Antwort in den Beiträgen gegeben wird. M. La.

Oesterreich, Peter L. / Traub, Hartmut: Der ganze Fichte. Die populäre, wissenschaftliche und metaphilosophische Erschließung der Welt. – Stuttgart: Kohlhammer 2006. 366 S., pb € 39,00 ISBN: 978-3-17-018749-8

Den „ganzen“ Fichte zu erschließen, dessen Philosophie wesentlich Wissenschaftslehre sei, ist es den Vf.n im vorliegenden Bd zu tun, der auf überarbeiteten Einzelveröffentlichungen der Vf. zum Thema basiert. Fichte, so die zentrale These des gemeinsamen Projektes, sei nicht nur Systemdenker und Transzendentalphilosoph gewesen, sondern habe auch eine populäre, angewandte Philosophie sowie metaphilosophische Reflexionen vorzuweisen. Ein besonderes Augenmerk richten die Autoren dabei auf die Analyse der Philosophie Fichtes als philosophische Rhetorik und dessen Reflexionen über die Möglichkeit einer philosophischen Rede vom Absoluten insbesondere in der Spätphilosophie Fichtes. Damit suchen sie eine von ihnen diagnostizierte Lücke in der bisherigen Fichte-Forschung zu schließen. S. W.

Psalm 22 und die Passionsgeschichten der Evangelien, hg. v. Dieter Sänger. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2007. 159 S. (BThSt, 88), kt € 22,90 ISBN: 978-3-7887-2206-7

Zu den zweifellos prominentesten atl. Texten, auf die im NT Bezug genommen wird, gehört der Ps 22, jener Klagepsalm also, dessen V. 2 Mk und Mt zum letzten Wort des sterbenden Jesus am Kreuz stilisieren. Diesem Psalm und seiner Geschichte ist die vorliegende Studie gewidmet. Die Anlage des Bdes erlaubt es dem Leser, mit dem Ps 22 diachron durch die Zeit zu gehen und den – durch den jeweiligen Kontext, in den hinein der Psalm bzw. Teile aus ihm gestellt sind, unterschiedlich akzentuierten – Sinnspitzen seiner Verwendung nachzuspüren. Die ersten beiden Beiträge beleuchten Ps 22 im Blick auf seine Form in der hebräischen Bibel (H. Strauß) und in der Septuaginta (E. Bons). Im Sinne intertextueller Anspielungen, etwa in Form von Zitaten, wird sodann die Rezeption von Ps 22 im Frühjudentum (H. Omerzu), in der Lk (D. Rusam) und der Joh (M. Labahn) Passionsgeschichte untersucht. Ein Stellenregister beschließt den Bd. In gewisser Weise bedauerlich ist es, dass ausgerechnet die Mk und Mt Passionsgeschichte nicht in eigenen Beiträgen behandelt werden. Hier klafft eine auffällige Leerstelle innerhalb der ansonsten gelungenen Studie. M. La.

Das Jenseits. Perspektiven christlicher Theologie, hg. v. Stefan Schreiber / Stefan Siemons. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2003. 279 S., 6 schw.-w. Abb., geb. € 42,00 ISBN: 3-534-17217-5

Auf die uralte Menschheitsfrage, was „nach dem Ende kommt“ bzw. wie es „drüben im Jenseits aussieht“ gibt es keine empirisch überprüfbaren Antworten. Vorliegende Anthologie versammelt elf Aufsätze aus den verschiedenen theologischen Disziplinen und versteht sich als Beitrag christlicher Wissenschaft zu einer unabgeschlossenen Diskussion über das Jenseits. Ausgehend von religionsgeschichtlichen Beiträgen zum Jenseitsglauben im Alten Ägypten (Dirk Kinet) bzw. zu den alttestamentlichen Jenseits-Vorstellungen (Jürgen Werlitz) setzt sich Stefan Schreiber mit der Frage auseinander, in welcher Weise Jesus selbst vom jenseits gesprochen hat. Er kommt zu dem Ergebnis, dass Jesu Verkündigung der Basileia einen

Jenseits-Glauben impliziere, insofern das Jenseits als Vollendung der Basilea verstanden werde; bildlich oder systematisch konkretisiert werde das Jenseits von Jesus jedoch nicht. Michael Kreuzer setzt sich mit der christologischen Grundlegung der *Eschata* auseinander und stellt wichtige Anfragen (Identität des Verstorbenen mit dem im Tod Auferstandenen) an die Konzeption einer „Auferstehung im Tod“ und deren Erörterung v. a. durch Wolfgang Beinert. Abgerundet wird der Bd mit religionsdidaktisch orientierten Beiträgen, in denen sich Markus Schiefer Ferrari mit der Thematisierung des Jenseits in Kinder- und Jugendbüchern beschäftigt, während Manfred Riegger seine Arbeit mit „Fallgeschichten“ (*SchülerInnen malen ihre Himmelsvorstellungen*) in einer Unterrichtsstunde einer vierten Grundschulklasse vorstellt und reflektiert.

T. A.

Spink, Kathryn: Frère Roger. **Gründer von Taizé.** Leben für die Versöhnung. – Herder: Freiburg 2003. 184 S., kt € 14,90 ISBN: 978-3-451-29397-9

Die Autorin, bekannt durch zahlreiche weitere von ihr verfasste Biographien, stellt in diesem Buch den Gründer von Taizé in einer der breiten Öffentlichkeit doch recht unbekannten sehr persönlichen Weise dar. In einem Gespräch zwischen S. und Frère Roger eröffnen sich dem Lesenden Einblicke in die Biographie des Bruders, dessen Lebensdaten untrennbar verbunden sind mit der Communauté de Taizé. Recht beeindruckend schildert S. hierbei das Nebeneinander von einfachem Menschen und beachtetem Theologen; so mögen manchen Leser die weit verzweigten Bekanntschaften mit hohen Ämtern und Würdenträgern Frère Rogers überraschen.

Neben einer Annäherung an die Person Roger eröffnen sich dem Leser wie angesprochen Einblicke in die Communauté de Taizé, in ihre Entstehungszeit und Entwicklung, die zugrunde liegende Theologie.

Hierbei stellt sich m. E. die Frage nach einer weiteren Entwicklung der Communauté: Das Buch stellt zwar einerseits einen Rückblick dar, eine Darlegung der immensen Wirkung, die von Taizé in der Zeit des Konzils der Jugend etc. ausging; als Vermächtnis des

Gründers, welchen Charakter dieses Buch m. E. aufweist, wirft es die Frage auf, welchen Weg die Communauté in den kommenden Jahren einzuschlagen sucht.

Al.

Religion in der modernen Lebenswelt. Erscheinungsformen und Reflexionsperspektiven, hg. v. Birgit Weyel / Wilhelm Gräb. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006. 363 S., kt € 39,90 ISBN: 3-525-56960-2

Zwar erfreut sich Religion nun schon seit geraumer Zeit einer deutlich spürbaren Präsenz im öffentlichen Bewusstsein und innerhalb einschlägiger wissenschaftlicher Diskurse. Doch scheint inzwischen die Einsicht Gemeinplatz zu sein, dass das, was der Begriff heute bezeichnet, nicht mehr das ist, was man etwa bis zur Hälfte des 20. Jh.s dafür halten durfte. Ideenreiche Umschreibungsversuche, die die Veränderungen religiöser Substanz durch Begriffe wie ‚Transformation‘, ‚Dispersion‘, ‚Diffusion‘ etc. derzeit zu dokumentieren suchen, liefern den Beleg.

Der vorliegende Bd, der Beiträge namhafter Theoretiker enthält, offenbart den hohen Aufwand, den das ‚Religiöse‘, also die angesichts der Vielfalt ihrer Erscheinungsformen verflüssigte Religion, der Forschung abverlangt. Mit dem Ziel, Räume für einen angemessenen, interdisziplinären Religionsdiskurs zu eröffnen, verfolgen die Einzelbeiträge zwei Analyserichtungen: Zunächst werden ‚Erscheinungsformen‘ von Religion innerhalb moderner Lebenswelt aufgesucht, bei Individuum, Kirche, Medien, Alltag, Kunst, Kultur und Sozialität. Dem schließen sich ‚Reflexionsperspektiven‘ auf Religion an, die kulturtheoretisch, hermeneutisch, phänomenologisch, ästhetisch, soziologisch, psychologisch, philosophisch und theologisch verfasst sind.

Die Autoren stellen sich so den nachhaltigen Veränderungen auf dem ‚religiösen Feld‘ (P. Bourdieu), das durch vielfältige, nicht leicht durchschaubare soziale und kulturelle Zusammenhänge repräsentiert wird. Die große Bandbreite und hohe Qualität der Einzelbeiträge wird der Komplexität eines sich nahezu bis zur Unkenntlichkeit verändernden Sachbereiches überaus gerecht.

B. K.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

Biblica Vol. 88 Fasc. 2, hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 2007. 304 S., € 50,00 pro Jahr ISSN 0006-0887: 153–173: Orlov, A.: Moses' Heavenly Counterpart in the Book of Jubilees and the Exagoge of Ezekiel the Tragedian; 174–190: Frolov, S.: Evil-Merodach and the Deuteronomist: The Socio-historical Setting of Dtr in the Light of 2 Kgs 25, 27–30; 191–213: Schmidt, K. M.: Bekehrung zur Zerstreuung. Paulus und der äthiopische Eunuch im Kontext der lukanischen Diasporatheologie; 214–221: Lauber, S.: Das Buch Maleachi als literarische Fortschreibung von Sacharja? Eine Stichprobe; 222–233: Gardner, A. E.: Decoding Daniel: The Case of Dan 7,5; 234–244: Kavanagh, P.: The Jehoiachin Code in Scripture's Priestly Benediction; 245–250: Lyons, M. A.: Marking Innerbiblical Allusion in the Book of Ezekiel; 251–255: Kilgallen, J.: Luke wrote to Rome – a Suggestion.

Bittner, Wolfgang J.: Bist du es Gott? Liebe, Leid, Ungerechtigkeit. Biblische Steine auf dem Weg durch unsere Zeit. – Schwarzenfeld: Neufeld 2007. 143 S. (Paraklesis – Schriften zum geistlichen Leben in der Kirche, 7), kt € 9,90 ISBN 978-3-937896-44-1.

Baupläne der sichtbaren Kirche. Sprachliche Konzepte religiöser Vergemeinschaftung in Europa, hg. v. Lucian Hölscher. – Göttingen: Wallstein Verlag 2007. 217 S. (Bausteine zu einer europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung, 10), kt € 23,00 ISBN 978-3-8353-0091-0: 11–52: Hölscher, L.: Konfessionspolitik in Deutschland zwischen Glaubensstreit und Koexistenz; 53–89: Bödeker, H. E.: Kirche als Religionsgesellschaft im Diskurs der deutschen protestantischen Aufklärung. Eine Strukturskizze; 90–116: Weichlein, S.: Von der Staatskirche zur religiösen Kultur. Die Entstehung des Begriffes „Körperschaft öffentlichen Rechtes“ mit Blick auf die Kirchenartikel der Weimarer Reichsverfassung; 117–135: Viaene, V.: „La liberté comme en Belgique“. The semantic stakes of „separation“ between church and state in Belgium; 136–150: van Rooden, P.: Dutch concepts to express religious difference, 1572–2002; 151–167: Brown, C. G.: The Kirk and the Word. Meanings in ecclesiastical terminology of Scotland; 168–195: Straht, B.: Der Volksbegriff in der Organisation der Religionsausübung Schwedens; 196–211: Schulze Wessel, M.: Rechtgläubigkeit und Gemeinschaft. Ekklesiologische und politische Bedeutungen des „sobornost“-Begriffs in Russland.

Der katholische Klerus im Oldenburger Land. Ein Handbuch. hg. v. Willi Baumann / Peter Sieve i. A. des Bischöflichen Münsterischen Offizialates. – Münster: Dialogverlag 2006. 711 S., geb. € 35,00 ISBN 978-3-937961323.

Geist und Feuer. Festschrift anlässlich des 70. Geburtstages von Erzbischof Dr. Alois M. Kothgasser SDB. hg. v. Renate Egger-Wenzel. – Innsbruck: Tyrolia 2007. 677 S. (Salzburger Theologische Studien, 32), kt € 49,00 ISBN 978-3-7022-2868-2: 9–10: Sander, H.J.: Der Dekan der Katholisch-Theologischen Fakultät; 11–12: Schmidinger, H.: Geleitwort des Rektors der Universität Salzburg; 18: Egger-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 Weisheitsbuches (Weish 1,1–15); 163–205: Gielen, M.: Zur notwendigen Wiederentdeckung der Charismen in ihrer ekklesiologischen Funktion und Pastoralen Bedeutung am Beginn des 21. Jahrhunderts. Ein exegetisches Plädoyer aus paulinischer Perspektive; 207–219: Arzt-Grabner, P.: Die Deutung des Gleichnisses vom Sämann und unser Christusbild. Ein Appell zur Revision der Einheitsübersetzung; 221–241: Ernst, M.: „Morde nicht ein Kind durch Abtreibung!“ Texte und Argumente zum Schwangerschaftsabbruch im frühen Christentum und in seiner Umwelt; 243–2574: Winkler, D. W.: Die Söhne und Töchter des Bundes. Askese und Geist im frühen syrischen Christentum Mesopotamiens; 259–280: Shemunkasho, A.: Der himmlische Arzt Jesus Christus als 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; 245–355: Sander, H.-J.: Der pastorale Ort des Geistes. Anmerkungen zur Autorität des Bischofs nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils; 357–368: Hoff, G. M.: Vom „Salz der Erde“ oder: Die Macht des Bischofs und die Macht der Laien. Eine theologische Verhältnisbestimmung aus gegebenem Anlass; 371–383: Ozankom, C.: Theologie der Religionen oder Komparative Theologie? Überlegungen zum Anforderungsprofil christlicher Religionstheologie; 385–395: Udeani, Ch. C. / Udeani, M.: Interkulturalität im Zeitalter der Globalisierung. Notwendigkeit und Chancen einer interkulturellen Kompetenz; 397–430: Winkler, U.: Mehr als Toleranz. Die Entdeckung des Heiligen Geistes in den anderen 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: Schleinzner, F.: Privatisierte Pastoral? Die politische Dimension des Christentums – interreligiöse Aspekte; 501–519: Ritzer, G.: Offener Himmel. Ein Rückblick auf die Aktionswoche „Offener

- Himmel“ der Erzdiözese Salzburg und praktisch-theologische Überlegungen zur Verkündigung; 521–538: BUCHER, A. A.: Lässt sich Spiritualität psychologisch erforschen? 539–562: ANKER, E.: „Und manches hängt seit Tag und Jahr an einem einzig dünnen Haar – und hält!“ Was Menschen in der Kirche bleiben lässt; 563–580: ARZT, S.: Gott als Freundin, Kirche als sinnlicher Erfahrungsraum; 581–595: „Es hat nichts zu tun mit...“ Über fragwürdige apologetische Strategien in Sachen Religion; 597–614: PUTZ, G.: Alle Menschen sind nicht mehr frei und gleich an Würde und Rechten geboren; 615–640: PAARHAMMER, H.: Der Salzburger Kirchenbauverein und die „Hirten im Wiederaufbau“. Von Andreas Rohrbacher (1945) bis zu Alois Kothgasser (2007); 641–664: KATZINGER, G.: Fürstbischof Andreas Rohrbacher als Initiator und Wegbereiter caritativer und kultureller Diakonie; 665–671: Bibliographie Erzbischof Dr. Alois M. Kothgasser SDB; 672–677: Autorenverzeichnis.
- Glauben lernen in einer mündigen Welt.* Linzer Bonhoeffer-Symposium 2006, hg. v. Franz Eichinger / Johann Berger / Hansjörg Eichmeyer. – Wien: Evangelischer Presseverband 2006. 212 S., kt € 16,90 ISBN 978-3-85073-014-3:
- 7–8: LEHNER, G.: Grußwort; 9–12: EICHINGER, F. / BERGER, J. / EICHMEYER, H.: Vorwort der Herausgeber; 13–24: EICHMEYER, H.: „Dem Rad in die Speichen fallen“, Dietrich Bonhoeffer. Person und Werk; 25–44: BETHGE, R.: Prägende Frauen in Bonhoeffers Leben; 45–71: EICHINGER, F.: Glaube und Reflexion. Fundamentaltheologische Thesen zum wissenschaftlichen Selbstverständnis der Theologie in den Frühschriften Dietrich Bonhoeffers; 73–91: BÜNKER, M.: Einfachheit, Halt und Bedeutung. Dietrich Bonhoeffer und Adalbert Stifter; 93–112: GRUBER, F.: „Tiefe Diesseitigkeit“. Bonhoeffers visionäre Bestimmung des Christseins in der modernen Gesellschaft. Eine theologische und religionssoziologische Relecture; 113–133: KÖRTNER, U.: Nachfolge und Verantwortungsethik. Zur Ethik Dietrich Bonhoeffers; 135–148: ZECHMEISTER, M.: Geschrei und Gesang. Klage als zentrales Element politischer Mystik; 149–169: RENOLDNER, S.: Widerstand, Wahrheit und Gewaltlosigkeit. Zu einer fiktiven Begegnung Dietrich Bonhoeffers und Mahatma Gandhi; 171–179: GEIST, M.: Gott und unsere Not. Was bedeutet Bonhoeffers Botschaft von einer „Kirche für andere“ heute?; 181–186: REINER, H.: Fürchte dich nicht! Predigt zu Offenbarung 1, 9–18; 187–204: BERGER, J.: Das Evangelische Studentenheim Linz „Dietrich Bonhoeffer“. Mit besonderer Berücksichtigung der Jahre 2003–2006.
- Girard, René: Wissenschaft und Christlicher Glaube*, hg. v. Eilert Herms. – Tübingen: Mohr Siebeck 2007. 110 S., geb. € 24 ISBN 978-3-16-149266-2.
- Eschbach, Maria: Anvertrautes Wort. Gedichte.* – Paderborn 2007. 144 S., kt € 12,90 ISBN 978-3-506-76387-7.
- Kulle, Stephan: Papa Benedikt. Die Welt des deutschen Papstes.* – Frankfurt am Main: Fischer 2007. 320 S., kt € 8,95 ISBN 978-3-596-17557-4.
- Mühl, Matthias: Christsein und Lebensform. Vergewisserungen zu Ehe, Amt und Ordensleben.* – Paderborn: Schöningh 2007. 474 S., kt € 60,00 ISBN 978-3-506-76391-4.
- Müller, Iris / Raming, Ida: Unser Leben im Einsatz für Menschenrechte der Frauen in der römisch-katholischen Kirche. Lebensberichte – Hintergründe – Dokumente – Ausblick.* – Berlin: Lit 2007. 255 (IV) S. (Theologische Orientierungen, 4), br. € 17,90 ISBN 978-3-8258-0186-1.
- Theologie der Gegenwart 50, 3/2007*, hg. v. der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2006. € 30,00 pro Jahr. ISSN: 0342-1457: 162–171: SOKOL, J.: Nachbarschaft. Nähe und Abgrenzung aus anthropologischer Sicht; 172–185: GABEL, M.: Dynamik der Nachbarschaft; 186–195: MANEMANN, J.: Nachbarschaft und Feindschaft. Feindschaft – eine Pathologie der Nachbarschaft?; 196–209: MÜLLER, M.: Nachbarliches Europa? Erkundungen auf den Kulturgrenzen Europas; 210–220: FREYER, Th.: Facta dogmatica. Zum theologischen Profil eines neuen Lehrtyps; 221–230: HEIN, J.: Wirklichkeiterschließung – Sinnsuche – Gottesfrage. Wer beantwortet die Fragen, die nicht zu klären sind?
- Zeitschrift für katholische Theologie 129 (2007) Heft 2*, hg. v. d. Professoren SJ der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 2007, kt € 20,00 / 75,00 pro Jahr ISSN: 0044-2895: 153–166: WITSCHEN, D.: Ist für Kant die Religion eine moralische Motivationsquelle?; 167–182: KLUN PHD, B.: Der schwache Gott. Zu Vattimos hermeneutischer Reduktion des Christentums; 183–206: NEUFELD SJ, K. H.: Karl Rahner: Predigten zur Verkündigungstheologie; 207–235: BAUMER, I.: Hans Urs von Balthasar und die kirchliche Bücherzensur.
- Riflessi di bellezza. Arte e religioni, estetica e teologie. Scienze religiose. Nuova serie 16* hg. v. Davide Zordan. – Bologna: EDB 2007. 183 S., kt € 12,00 ISBN 978-88-10-41507-8: 7–9: AUTIERO, A.: 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'analoga alla base della capacità iconica; 145–154: ECKERT, M.: Arte, verità e vita. Sulla relazione tra l'estetica e la filosofia della religione; 157–171: LESCH, W.: Il bello – il vero – il sacro. Ricostruzioni filosofico-teologiche. 173–183: ZORDAN, D.: Sentire per credere: soggettività estetica, rivelazione, fede. Alcune riflessioni conclusive.
- Ritschl, Dietrich / Hailer, Martin: Diesseits und jenseits der Worte. Grundkurs Christliche Theologie.* – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2006. 395 S., geb. € 24,90 ISBN: 978-3-7887-2176-3.

Steiger, Johann Anselm: „Geh' aus, mein Herz, und suche Freud“ Paul Gerhards Sommerlied und die Gelehrsamkeit der Barockzeit (Naturkunde, Emblematis, Theologie). – Berlin: deGruyter 2007. 146 S., kt € 19,95 ISBN 978-3-11-019440-1.

Bibelwissenschaft

Pagels, Elaine: Das Geheimnis des fünften Evangeliums. Warum die Bibel nur die halbe Wahrheit sagt. – München: C. H. Beck 2004. 239 S., geb. € 19,90 ISBN: 3-406-52242-4.

Altes Testament

Görg, Manfred: Religionen in der Umwelt des Alten Testaments III. Ägyptische Religion. Wurzeln – Wege – Wirkungen. – Stuttgart: Kohlhammer 2007. 197 S. (Studienbücher Theologie 4,3), kt € 22,00 ISBN 978-3-17-014448-4.

Neues Testament

Haltemann Finger, Reta: Of Widows in the Book of Acts. Communal Meals in the Book of Acts. – Michigan / Cambridge, U.K.: Grand Rapids 2007. 326 (X) S., kt € 28,00 ISBN 978-0-8028-3053-1.

Cassidy, Richard J.: Four Times Peter. Portrayals of Peter in the Four Gospels and at Philippi. Interfaces. – Collegeville / Minnesota: Liturgical Press 2007. 154 S., kt € 15,95 ISBN 978-0-8146-5178-0.

Huber, Konrad: Einer gleich einem Menschensohn. Die Christusvisionen in Offb 1,9–20 und Offb 14,14–20 und die Christologie der Johannesoffenbarung. – Münster: Aschendorff 2007. (VIII) 361 S. (Neutestamentliche Abhandlungen, Neue Folge, 51), geb. € 49,00 ISBN 978-3-402-04799-6.

Dogmatik

Bettega, Cristiano: Theologie der Geschichte. Zum trinitarischen Ansatz der Geschichtstheologie Bruno Fortes. – Berlin: Lit Verlag 2007. 256 S. (Studien zur systematischen Theologie und Ethik, 50), kt € 24,90 ISBN 978-3-8258-0353-7.

Deister, Bernhard: Anthropologie im Dialog. Das Menschenbild bei Carl Rogers und Karl Rahner im interdisziplinären Dialog zwischen Psychologie und Theologie. – Innsbruck-Wien: Tyrolia 2007. 355 S. (Innsbrucker theologische Studien, 77), kt € 34,00 ISBN 978-3-7022-2870-5.

Kreutzer, Ansgar: Kritische Zeitenossenschaft. Die Pastoralkonstitution Gaudium et spes modernisierungstheoretisch gedeutet und systematisch-theologisch entfaltet. – Innsbruck: Tyrolia 2006. 493 S. (Innsbrucker theologische Studien, 75), kt € 49,00 ISBN: 978-3-7022-2800-2.

Oldenburgs Priester unter NS-Terror 1932–1945. Herrschaftsalldag in Milieu und Diaspora. Festschrift für Joachim Kuropka zum 65. Geburtstag. hg. v. Michael Hirschfeld / Maria Anna Zumholz. – Münster: Aschendorff 2006. (XX) 818 S., geb. € 39,80 ISBN 3-402-002492-6.

Pitstick, Alyssa Lyra: Light in Darkness. Hans Urs von Balthasar and the Catholic Doctrine of Christ's Descent into Hell. – Grand Rapids / Michigan: W. B. Eerdmans Publishing Company 2007. 458 S., geb. £ 31.99 / \$ 55.00 ISBN 0-8028-0755-0/978-0-8028-0755-7.

Recker, Dorothee: Die Wegbereiter der Judenerklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils. Johannes XXIII., Kardinal Bea und Prälat Oesterreicher – eine Darstellung ihrer theologischen Entwicklung. – Paderborn: Bonifatius 2007. 464 S., kt € 39,90 ISBN 978-3-89710-369-6.

Schmied, Wieland: Bilder zur Bibel. Maler aus sieben Jahrhunderten erzählen das Leben Jesu. – Stuttgart: Radius 2006. 247 S., kt € 29,00 ISBN 3-87173-365-2.

Sicouly, Pablo Carlos: Schöpfung und Neuschöpfung. „Neuschöpfung“ als theologische Kategorie im Werk Jürgen Moltmanns. – Paderborn: Bonifatius 2007. 420 S. (Konfessionskundliche und Kontroverstheologische Studien, 76), geb. € 49,90 ISBN 978-3-89710-329-0.

Gestorben für wen? Zur Diskussion um das „pro multis“, hg. v. Magnus Striet. – Freiburg i. Br.: Herder 2007. 112 S., kt € 9,90 ISBN 978-3-451-29708-3: 7–8: STRIET, M.: Zur Einführung; 11–13: Brief von Francis Kardinal Arinze, Präfekt der Gottesdienstkongregation, an die Bischofskonferenzen; 17–27: SÖDING, Th.: Für euch – für viele für alle. Für wen feiert die Kirche Eucharistie? 29–54: THEOBALD, M.: „Pro multis“ – Ist Jesus nicht „für alle“ gestorben? Anmerkungen zu einem römischen Entscheid; 55–64: GERHARDS, A.: Pro multis – für alle oder für viele? 65–79: HOPING, H.: „Für die vielen“. Der Sinn des Kelchwortes der römischen Messe; 81–92: STRIET, M.: Nur für viele oder doch für alle? Das Problem der Allerlösung und die Hoffnung der bedenden Kirche; 93–110: Tück, J.-H.: Memorial passionis. Die Selbstgabe Jesu Christi „für alle“ als Anstoß zu einer eucharistischen Erinnerungssolidarität.

Teuffenbach, Alexandra von: Der Exorzismus. Befreiung vom Bösen. – Augsburg: Sankt Ulrich 2007. 117 S., kt € 9,90 ISBN 978-3-936484-98-4.

Wojtyla, Karol (Johannes Paul II.): Liebe und Verantwortung. Eine ethische Studie, hg. v. Josef Spindelböck. – Kleinhain (Österreich): Verlag St. Josef 2007. 418 S., geb. € 15,80 ISBN 978-3-901853-14-2.

Kirchengeschichte

Argarate, Pablo: Feuer auf die Erde. Der Heilige Geist bei Symeon dem Neuen Theologen. – Bonn: Borengässer 2007. 279 (XVIII) S., geb. 34,00 € ISBN 978-3-923946-72-3.

Brennecke, Hanns Christof: Ecclesia est in re publica. Studien zur Kirchen- und Theologiegeschichte im Kontext des Imperium Romanum, hg. v. Uta Heil, Annette von Stockhausen, Jörg Ulrich. – Berlin: de Gruyter 2007.

351 (VIII) S. (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 100), geb. 98,00 € ISBN 978-3-11-019947-5 / ISSN: 1861-5996.

Ernesti, Jörg: Ökumene im Dritten Reich. – Paderborn 2007. 411 S., (Konfessionskundliche und Kontroverstheologische Studien, 77), geb. € 49,90 ISBN 978-3-89710-367-2.

Flor, Ingrid: Glaube und Macht. Die Mittelalterliche Bildsymbolik der Trinitarischen Marienkrönung. – Graz 2007. 430 S. (+ Bildteil), (Schriftenreihe des Instituts für Geschichte, 16), kt 45,00 € ISBN 3-901921-34-6.

Leppin, Volker: Die christliche Mystik. – München: C. H. Beck 2007. 126 S. (Beck'sche Reihe 2415), kt € 7,90 ISBN 978-3-406-53615-1.

North European Churches from the Cold War to Globalisation, hg. v. Hugh McLeod / Risto Saarinen / Aila Lauha. – Jyväskylä 2006. 135 S. (Publication, 56), geb. ISBN 951-693-270-3 / ISSN: 1459-2681: 5-7: LAUHA, A.: Foreword; 9-105: McLEOD, H. / SAARINEN, R.: North European churches from the cold war to globalisation; 107-131: LAUHA, A. / SAARINEN, R.: Churches and european integration: A brief documentation of the project.

Peiter, Hermann: Wissenschaft im Würgegriff von SED und DDR-Zensur. Ein nicht nur persönlicher Rückblick eines theologischen Schleiermacher-Forschers auf die Zeit des Prager Frühlings nebst einem Exkurs über das Verhältnis zwischen der ersten textkritischen Ausgabe der Christlichen Sittenlehre Schleiermachers und den moralischen, vordemokratischen Grundsätzen der Kritischen Schleiermacher-Gesamtausgabe. – Berlin: Lit 2006. 284 S. (Beiträge zu Theologie, Kirche und Gesellschaft im 20. Jahrhundert, 10), brosch. € 24,90 ISBN 3-8258-7907-0.

Ringshausen, Gerhard: Widerstand und christlicher Glaube angesichts des Nationalsozialismus. – Berlin: Lit Verlag 2007. (X) 511 S. (Lüneburger Theologischer Beiträge, 3), br. € 39,90 ISBN 3-8258-8306-5.

Schnabel-Schüle, Helga: Die Reformation 1495-1555. Politik mit Theologie und Reformation. – Stuttgart: Reclam 2006. 313 S., kt € 7 ISBN: 978-3-15-017048-9.

Streitfall Galen. Studien und Dokumente, hg.v. Joachim Kuropka. – Münster: Aschendorff 2007. 540 S., geb. € 29,80 ISBN 978-3-402-00232-2.: 9-19: KUROPKA, J.: Ein Seliger – ein Streitfall; 21-36: DÜNNEBACK, P.-H.: Clemens August Graf von Galen als Pfarrer an St. Lamberti in Münster 1929-1933; 37-52: KUROPKA, J.: Der Mann der Stunde. Pfarrer Clemens August von Galen wird Bischof von Münster; 53-77: SÜß, W.: „Bischof von Münster – Tötung verwundeter Soldaten.“ Reaktionen auf den Euthanasieprotest Clemens August Graf von Galens im Sommer 1941; 80-94: KAMPFMAN, J.: Bischof von Galen und die evangelischen Christen; 95-114: GERBER, St.: Legitimität, Volkssouveränität und Demokratie. Clemens August Graf von Galen und die Weimarer Reichsverfassung; 115-140: KUROPKA, J.: „Etwas Teuflisches“. Clemens August Graf von Galen und der Nationalsozialismus; 141-163: KUROPKA, J.: „Daß für ihn auch heute noch die Juden das auserwählte Volk Gottes seien.“ Bischof von Galen und die Juden; 165-187: ZUMHOLZ, M. A.: „Der Krieg ist nicht das Allheilmittel für die Gebrechen der kranken Menschheit“. Clemens August Graf von Galen und der Krieg; 189-210: HIRSCHFELD, M.: Ultramontane oder Staatskatholiken? Die Familie von Galen in Oldenburg und Preußen; 211-221: HÖHLE, M.: Der Berliner Klerus in den 1920er Jahren; 223-246: LENSING, H.: Emanuel von Galen Beversundern. Sein Kontakt zum Nationalsozialismus und zum NS-Regime; 247-268: FLAMMER, Th.: Die Katholisch-Theologische Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität im Dritten Reich; 269-289: ZUMHOLZ, M. A.: Clemens August Graf von Galen – Legenden und historisch-kritische Analysen; 291-340: WILLENBORG, R.: „Gottesmann seiner Zeit“ oder „Antisemit“ und „Kriegshetzer“? Wandlungen des Galenbildes; 341-355: KUROPKA, J.: „... macht aus dem Gebetsaufruf einen Aufruf zum Krieg“. Die Kontroverse um den Galen-Film des Landesmedienzentrums des Landschaftsverbandes Westfalen-Lippe im Herbst 2005; 358-354: EDER, M.: Hätte die Kirche nach dem „Endsieg“ eine Zukunft gehabt? Pläne und Visionen zur Religion im „Tausendjährigen Reich“; 385-501: Dokumente.

Praktische Theologie

Englert, Rudolf: Religionspädagogische Grundfragen. Anstöße zur Urteilsbildung. – Stuttgart: Kohlhammer 2007. 320 S. (Praktische Theologie heute, 82), kt € 29,80 ISBN 978-3-17-019547-9.

Haese, Bernd-Michael: Hinter den Spiegeln – Kirche im virtuellen Zeitalter des Internet. – Stuttgart: Kohlhammer 2006. 355 S. (Praktische Theologie heute, 81), kt € 29,80 ISBN 3-17-019530-1.

Klasvogt, Peter: Angesprochen und herausgefordert. Priester werden aus Berufung – Zugänge, Anforderungen, Perspektiven. Mit einem Geleitwort von Karl Kardinal Lehmann. – Paderborn: Bonifatius 2007. 352 S., geb. € 24,90 ISBN 978-3-89710-349-8.

Koll, Julia: Körper beten. Religiöse Praxis und Körperleben. – Stuttgart: Kohlhammer 2007. 276 S. (Praktische Theologie heute, 85), kt € 29,80 ISBN 978-3-17-019814-2.

Religions-Methodik. Handbuch für die Sekundarstufe I und II, hg. v. Ulrike Baumann. – Berlin: Cornelsen 2007. 272 S., kt € 19,95 ISBN 978-3-589-22233-9.

Rivinius, Karl Josef: Im Dienst der Mission und der Wissenschaft. Zur Entstehungsgeschichte der Zeitschrift Anthropos. – Fribourg (CH): Cademic Press 2005. (Studia Instituti Anthropos, 51) 352 S., pb 50,00 € ISBN 3-7278-1528-0 / ISSN: 0570-3085.

Wesley, Charles: Die Predigten. Deutsche Auswahlsgabe. – Göttingen: Ruprecht 2007. 141 S., geb. € 19,90 ISBN 3-7675-7091-7.

Philosophie

Dominanz der Kulturen und Interkulturalität. Dokumentation des VI. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie. Denktaditionen im Dialog, hg.v. Raúl Fornet-Betancourt. – Frankfurt a. M. / London: IKO 2006. 311 S. (Studien zur Befreiung und Interkulturalität, 25) kt € 22,90 ISBN 3-88939-809-X. 7: FORNET-BETANCOURT, R.: Vorwort; 9-12: KLOTZ, B.: Grußwort; 13-23: HOFFMANN, G.-R.: Interkulturelle Philosophie als Institution? 25-33: FORNET-BETANCOURT, R.: Einführung: Ja zur Interkulturalität, aber mit den Karten auf den Tisch; 37-57: BRIE, M.: Auswege aus selbstverschuldeter Barbarei; 59-70: KIM, H.: Dominant Culture and Patriarchy: Philosophy of Difference and Inter-Culturalism; 71-94: HINKELAMMERT, F.: Der Rechtsstaat ohne Menschenrechte und die Aushöhlung unserer Demokratie; 95-113: WIEGERLING, K.: Dominante Kultur und Information; 117-125: PICOTTI, D. V.: Otro pensar es posible, y se nos impone; 127-141: MACHADO, D.: Being Brown in the U.S. in the 21st Century: History and Latino Identity; 143-164: ESTERMANN, J.: Kulturkampf in Zeiten des Neoliberalismus. Dominanz und Marginalisierung am Beispiel von Bolivien; 165-180: NGOMI, A. T.: „L'autre“ dans la philosophie africaine; 181-193: LUMEMBU, A. K.: Les traditions interculturelles en contexte africain; 195-212: CHOE, H.: Praxis of Interculturality in Asia; 215-220: TÜRCKE, Chr.: Kapitalismus und Leitkultur; 221-248: KOSSATZ, A.: Die Sorben (Wenden) – kulturelle Identität einer Minderheit; 249-257: WALDE, M.: Asymmetrien zwischen Mehrheit und Minderheit am Beispiel der Sorben; 259-269: KUHN, R.: Die Internationale Bauausstellung (IBA) Fürst-Pückler-Land – ein „erweiterungsfähiges“ Konzept? 271-288: KIRABAEV, N.: Islam in the context of the dialogue of cultures between East and West; 289-300: RAYNOVA, Y. B.: Provinzielle Sprachen? Übersetzung, Dominanz und Diskurs im „osteuropäischen“ Kontext; 301-311: ALBERT, M.-Th.: Eurozentrismus – ein weltweites Phänomen mit kulturellen Besonderheiten.

Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas, hg.v. Rudolf Langthaler / Herta Nagl-Docekal. – Wien 2007. 424 S. (Wiener Reihe, 13) kt € 39,80 ISBN 3-05-004291-5 / 978-3-05-004291-6; 7-8: LANGTHALER, R.; Nagl-DOCEKAL, H.: Vorwort; 9-31: DANZ, Chr.: Religion zwischen Aneignung und Kritik. Überlegungen zur Religionstheorie von Jürgen Habermas; 32-92: LANGTHALER, R.: Zur Interpretation und Kritik der Kantischen Religionsphilosophie bei Jürgen Habermas; 93-119: Nagl-DOCEKAL, H.: Eine rettende Übersetzung? Jürgen Habermas interpretiert Kants Religionsphilosophie; 120-154: LÜTTERFELDS, W.: Der Praktische Vernunftglaube und das Paradox der Kulturellen Weltbilder; 155-185: SCHNEIDER, H. J.: „Wertstofftrennung“? Zu den sprachphilosophischen Voraussetzungen des Religionsverständnisses von Jürgen Habermas; 186-215: Nagl, L.: Die unerkundete Option: Pragmatistische Denksansätze in der Religionsphilosophie. Anmerkungen zur Habermas'schen Skizze nachkantischer Religionsbegriffe (Hegel, Schleiermacher, Kierkegaard); 216-237: MÜLLER, K.: Balancen philosophischer Topographie. Jürgen Habermas über Vernunft und Glaube; 238-258: RABERGER, W.: „Übersetzung“ – „Rettung“ des Humanen?; 259-282: STRIET, M.: Grenzen der Übersetzbarkeit. Theologische Annäherungen an Jürgen Habermas. 283-298: REIKERSTORFER, J.: Eine „Übersetzung“, in der „Übersetztes“ nicht überflüssig wird. Jüdisch-christliches Erbe in vernunfttheoretischer Bedeutung bei J. Habermas und J. B. Metz; 299-321: ESTERBAUER, R.: Der „Stachel eines religiösen Erbes“. Jürgen Habermas' Rede über die Sprache der Religion; 322-340: SCHMIDT, Th. M.: Religiöser Diskurs und Diskursive Religion in der Postsäkularen Gesellschaft; 341-365: COOKE, M.: Säkulare Übersetzung oder postsäkulare Argumentation? Habermas über Religion in der demokratischen Gesellschaft; 366-414: HABERMAS, J.: Replik auf Einwände, Reaktion auf Anregungen.

Hoffmann, Veronika: Vermittelte Offenbarung. Paul Ricoeurs Philosophie als Herausforderung der Theologie. – Ostfildern: Grünewald 2007. 316 S., kt € 35,00 ISBN 978-3-7867-2650-0.

Lehmann, Karl: Zum Begriff der Theologie bei Albertus Magnus. – Münster: Aschendorff 2006. 44 S. (Lectio Albertina, 8), kt € 9,20 ISBN 978-3-402-04897-3.

Liturgiewissenschaft

Redtenbacher, Andreas: Zukunft aus dem Erbe. Charisma und Spiritualität der Augustiner-Chorherren. – Innsbruck-Wien: Tyrolia 2007². 423 S., geb. € 39,00 ISBN 978-3-7022-2538-4.

Christliche Sozialethik

Bogner, Daniel: Ausverkauf der Menschenrechte? Warum wir gefordert sind. – Freiburg i. Br.: Herder 2007. 142 S., geb. € 14,90 ISBN 978-3-451-29382-5.

Guggenberger, Wilhelm: Die List der Dinge. Sackgassen der Wirtschaftsethik in einer funktional differenzierten Gesellschaft. Mit einem Vorwort von Herwig Büchele SJ – Berlin / Wien: Lit Verlag 2007. 465 S. (Beiträge zur mimetischen Theorie, 22), br. € 22,90 ISBN 978-3-8258-9937-0.

Ausschreibung

Die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Erfurt schreibt für das Jahr 2008 erstmals den Erich-Kleineidam-Preis für wissenschaftlichen Nachwuchs aus.

Erich Kleineidam (1905–2005) war Gründungsrektor des Philosophisch-Theologischen Studiums Erfurt. Aufgrund seines Wirkens als Philosophieprofessor und seiner mehrbändigen Universitätsgeschichte hat er internationales Ansehen genossen. Der Preis wird für eine wissenschaftliche Arbeit (Dissertation, Habilitation oder andere Monographie) im Bereich der katholischen Theologie vergeben. Gemäß der Intention des Stifters soll sich die Studie mit dem Katholizismus im öffentlichen Raum der Gegenwart beschäftigen, dabei insbesondere die Situation der katholischen Kirche in Ost- und Mitteldeutschland und die Lage von Religiosität und Konfessionalität in dieser Region berücksichtigen. Die Arbeit kann sich u.a. mit Glaubenslehre, Liturgie und Ethik, Kirchenrecht und Gemeindepastoral, aber auch den religionsphilosophischen, kirchlichen und kulturellen Konsequenzen von Entkirchlichung wie Neuverordnung von Religion beschäftigen.

Es können historische wie Gegenwartsfragen behandelt werden. Über die Vergabe des Preises entscheidet eine Kommission aus Professorinnen und Professoren der Fakultät. Das Preisgeld beträgt 4000 €, es kann geteilt werden. Zur Bewerbung sind veröffentlichte und unveröffentlichte Arbeiten zugelassen, die nicht älter als drei Jahre sind. Die Arbeiten müssen in drei Exemplaren eingereicht werden. Promotions- oder Habilitationsgutachten sind nach Möglichkeit beizufügen.

Bewerbungsschluss ist der 1. Februar 2008.

Bewerbungen sind zu richten an:

Dekan der Katholisch-Theologischen Fakultät
zu Händen Herrn Matthias Kraus
Universität Erfurt, Postfach 90 02 21, 99105 Erfurt

Weitere Information unter: <http://www.uni-erfurt.de/theol/>

Im Heft 4/2007 der Theologischen Revue ist leider aufgrund eines redaktionellen Versehens ein falsches Mitarbeiterverzeichnis abgedruckt worden. Wir bitten alle Leser und Abonnenten, diesen Fehler zu entschuldigen.

Die Schriftleitung

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Dr. Kurt Appel, Schenkenstr. 8–10, A-1010 Wien;
Prof. Dr. Edmund Arens, Gibraltarstr. 3, CH-6000 Luzern 7;
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, D-93080 Pentling;
Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Emil-Figge-Str. 50, D-44227 Dortmund;
Prof. Dr. Eva-Maria Faber, Alte Schanfiggerstr. 7–9, CH-7000 Chur;
Prof. Dr. Dr. Alfons Fürst, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Michael Fuß, Piazza della Pilotta, 4, I-00187 Rom;
Dr. Hans-Georg Gradl, Arnulfstr. 166, D-80634 München;
Dr. Hans Hermann Henrich, Klemensstr. 16, D-52074 Aachen;
Prof. Dr. Gregor Maria Hoff, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg;
Prof. Dr. Daniel Hoffmann, Koetschastr. 30, D-40474 Düsseldorf;
Prof. Dr. Rainer Kampling, Schwendenerstr. 31–33, D-14195 Berlin;
Dr. Tobias Kläden, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Dr. Siegfried Kleymann, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Karl-Josef Kuschel, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen;
Prof. Dr. Walter Lesch, Grand-Place 45, B-1348 Louvain-la-Neuve;
Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
PD Dr. Peter Lünig, Leostr. 19a, D-33098 Paderborn;
Prof. Dr. Michael Meyer-Blanck, An der Schlosskirche 1, D-53113 Bonn;
PD Dr. Matthias Möhring-Hesse, Schwanthalerstr. 70, D-60596 Frankfurt a. M.;
Prof. Dr. Lorenz Oberlinner Erbprinzenstr. 13, D-79098 Freiburg;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Hansjörg Schmid, Im Schellenkönig 61, D-70184 Stuttgart;
Prof. Dr. Stefan Schreiber, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Michael Schulz, Am Hof 1, D-53113 Bonn;
PD Dr. Wolfgang Steck, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München;
Dr. Klaus Unterburger, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Joachim Wiemeyer, Universitätsstr. 150, D-44801 Bochum;
Dr. Karl-Friedrich Wiggemann, Melchersstr. 57, D-48149 Münster;
Prof. em. Dr. Aloysius Winter, Haimbacher Str. 45, D-36041 Fulda;

Impressum

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

Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster

Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner

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

Sekretariat: Gundula Wittenborn

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

Verlag und Anzeigen

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

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

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

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

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

Gesamtherstellung: Aschendorff Medien GmbH & Co. KG,

Druckhaus · Münster 2007

Rezensionsexemplare bitte direkt senden an

please send review copies directly to

exemplaires de presse veuillez envoyer directement à

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

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

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

ISSN 0040-568 X