

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 6

2007

103. Jahrgang

Nachruf auf Christian Zippert (Harald Wagner) Sp. 443

Die Verehrung der Heiligen Elisabeth als ökumenisches Problem. (Christian Zippert [+]) Sp. 443

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

. Sp. 451

BISER, Eugen: Gotteskindschaft. Die Erhebung zu Gott. (Hubertus Lutterbach)

Eschatologie und Ethik im frühen Christentum. Festschrift für Günter HAUFE zum 75. Geburtstag, hg. v. Christfried BÖTTICH. (Ernst Dassmann)

Exegese AT Sp. 454

RUDNIG-ZELT, Susanne: Redaktionskritische Untersuchungen zur Genese des Hoseabuches. (Martin Rösel)

Exegese NT Sp. 456

Herrenmahl und Gruppenidentität, hg. v. Martin EBNER (Peter Trummer)

FRANKEMÖLLE, Hubert: Frühjudentum und Urchristentum. Vorgeschichte – Verlauf – Auswirkungen. (Ulrich Volp)

SCHRÖTER, Jens: Jesus von Nazaret. Jude aus Galiläa – Reter der Welt. (Stefan Schreiber)

Dogmatik Sp. 462

DALFERTH, Ingolf U.: Leiden und Böses. Vom schwierigen Umgang mit Widersinnigem. (Hans-Gerd Janßen)

FEIL, Ernst: Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik – Christologie – Weltverständnis. (Christian Danz)

Nostra Aetate – Ein zukunftsweisender Konziltext. Die Haltung der katholischen Kirche zum Judentum 40 Jahre danach, hg. v. Hans Hermann HENRIX (Edmund Arens)

KESSLER, Hans: Den verborgenen Gott suchen. Gottesglaube in einer von Naturwissenschaften und Religionskonflikten geprägten Welt. (Günther Wenz)

OTTIGER, Nicola: Gott im Menschen. Die Gnaden-theologie von Ambroise Gardeil als Anstoss für heute. (Karl H. Neufeld SJ)

SCHOLL, Norbert: Das Geheimnis der Drei. Kleine Kulturgeschichte der Trinität. (Gisbert Greshake)

Kirchengeschichte / Patrologie Sp. 474

ARNOLD, Claus: Kleine Geschichte des Modernismus. (Karl-Ernst Apfelbacher)

Hans Wölfel 1902–1944. Ein Bamberger im Widerstand gegen den Nationalsozialismus. Leben

und Erinnerung, hg. v. Mechthildis BOCKSCH. (Manfred Eder)

Theologen des 16. Jahrhunderts. Humanismus – Reformation – Katholische Erneuerung. Eine Einführung, hg. v. Martin H. JUNG / Peter WALTER. (Claus Arnold)

KRANNICH, Torsten: Von Leporius bis zu Leo dem Großen. Studien zur lateinischsprachigen Christologie im fünften Jahrhundert nach Christus. (Jörg Ulrich)

Moraltheologie / Sozialethik Sp. 481

BOHMEYER, Axel: Jenseits der Diskursethik. Christliche Sozialethik und Axel Honneths Theorie sozialer Anerkennung. (Christian Spieß)

Franz Hitze (1851–1921): Sozialpolitik und Sozialreform, hg. v. Karl GABRIEL / Hermann-Josef GROSSE KRACHT (Martin Dabrowski)

ROSENBERGER, Michael: Determinismus und Freiheit. Das Subjekt als Teilnehmer. (Stephan Ernst)

WIESEMANN, Claudia / BILLER-ANDORNO, Nikola: Medizinethik. Für die neue AO. (Markus Unnewehr)

Liturgiewissenschaft Sp. 489

BRADSHAW, Paul F.: Eucharistic Origenis. (Clemens Leonhard)

ODENTHAL, Andreas / GERHARDS, Albert: Märtyrergab – Kirchenraum – Gottesdienst. Interdisziplinäre Studien zu St. Gereon in Köln. (Jürgen Bärsch)

Kirchenrecht Sp. 493

STEINHÄUER, Eric W.: Die Lehrfreiheit katholischer Theologen an den staatlichen Hochschulen in Deutschland. (Rafael M. Rieger OFM)

Praktische Theologie Sp. 495

Solidarität als interkultureller Lernprozeß, hg. v. Albert BRESINGER / Ottmar FUCHS / Klaus KISSLING. (Tobias Kläden)

EMEIS, Dieter: Geheimnis unseres Glaubens. Katechetische Predigten über die Eucharistiefeier. (Martin Rohner)

HAHN, Scott: Gott der Barmherzige. Der Weg zur Beichte. (Hans Jorissen)

„Die Liebe Christi drängt uns“ (2 Kor 5, 14) Caritaswissenschaftliche Forschung für caritativ-dia-konisches Engagement. Band 2: Caritaspastoral und Pastoral der Caritas. Studien zur Caritas der Gemeinde und zur caritativen Haltung in

der professionellen Wohlfahrtspflege, hg. v. Jan-Christoph HORN / Heinrich POMPEY. (Klaus Baumann)

HOFFSÜMMER, Willi: 40 Gruppenstunden für Ministranten. Geeignet auch für Schule, Kinder- und Jugendarbeit. (Jan Löffel)

Das große Werkbuch Advent und Weihnachten. Gottesdienste, Impulse, Geschichten, Lieder. Mit Illustrationen von Bärbel Witzig. Mit CD-ROM, h. v. Christine WILLERS-VELLUTH (Björn Igelbrink)

Andere Religionen / Ökumene Sp. 503

Religiöses Lernen in der biblischen, frühjüdischen und frühchristlichen Überlieferung, hg. v. Beate Ego und Helmut MERKEL. (Hubert Frankemölle)

Rechtfertigung und Kirchengemeinschaft. Die Lehrgespräche im Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR, hg. v. Wilhelm HÜFFMEIER. (Kurt Meier)

Unitas Visibilis. Studia Oecumenica in Honorem Eero Huovinen Episcopi Helsingiensis, hg. v. Jari JOLKKONEN / Kari KOPPERI / Simo PEURA / Antti RAUNIOI. (Dorothea Sattler)

Medizin und Sozialwesen in Mitteldeutschland zur Reformationszeit, hg. v. Stephan OEHMIG. (Kurt Meier)

Lutherforschung im 20. Jahrhundert. Rückblick – Bilanz – Ausblick, hg. v. Rainer VINKE (Hubertus Blaumeier)

„Im Namen Gottes ...“ Theologie und Praxis des Gebets in Christentum und Islam, hg. v. Hansjörg SCHMID / Andreas RENZ / Jutta SPERBER. (Hans-Martin Barth)

Philosophie / Religionsphilosophie Sp. 513

Wozu Offenbarung? Zur philosophischen und theologischen Begründung von Religion, hg. v. Bernd DÖRFLINGER / Gerhard KRIEGER / Manfred SCHEUER. (Thomas Marschler)

Martin Knutzen, Philosophischer Beweis von der Wahrheit der christlichen Religion (1747), eingeleitet, kommentiert und hg. v. Ulrich L. LEHNER. (Aloysius Winter)

Kant und der Katholizismus. Ausstellungskatalog, hg. v. Klaus Walter LITTEGER. (Aloysius Winter)

PUNTEL, Lorenz B.: Struktur und Sein. Ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie. (Klaus von Stosch)

Kurzrezensionen Sp. 522

Allen Leserinnen und Lesern

der Theologischen Revue wünschen wir ein
gesegnetes Weihnachtsfest und ein gutes Jahr 2008!

Prof. Dr. Harald Wagner

Zusammen mit den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern
der Schriftleitung



Gd 128.40

LS: Heel A 010

✓ ZID

Nachruf

[wein]

Christian Zippert ist tot. Ich habe einen Freund verloren. In meiner Marburger Zeit arbeiteten wir Haus an Haus, also eng nebeneinander. Eng nebeneinander waren auch unsere theologischen Vorstellungen und Visionen. In der Ökumene, in deren Kontext mir Zippert oft begegnete, galt für uns beide das Matter „Einheit in Vielfalt“. Dass in der Mitte der Gemeinde der Gottesdienst stehen muss, war ihm, dem Lutheraner, genauso selbstverständlich (er war an Reformen des evangelischen Gesangbuchs und des Gottesdienstes überhaupt beteiligt) wie mir, dem katholischen Theologen, dem das Zweite Vatikanum eingeschärft hat: „Dennoch ist die Liturgie der Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt.“

Beide arbeiteten wir etwa 100 m vom Grab der Heiligen Elisabeth entfernt. Er hat der großen Heiligen manch ein Loblied gesungen, tut es auch im nun folgenden Artikel, der eine wahre Entdeckung enthält. Man pilgerte im Mittelalter nicht nur auf bestimmten Pfaden zum Heiligen Jakobus, sondern es gab auch einen „Elisabethenweg“, den wieder zu entdecken uns angesichts des 800. Geburtstages der Heiligen dieses Jahr gut anstehen würde.

Christian Zippert liebte das Leben – ganz in katholischer Tradition. In Berlin beim Kirchentag trank ich mit ihm kühles Bier, in Würzburg guten Frankenwein.

Man darf ihm jetzt wünschen: Requiescat in pace!

Harald Wagner

Die Verehrung der Heiligen Elisabeth als ökumenisches Problem

Von Christian Zippert (†)

In der religionspädagogischen Zeitschrift des Bistums Fulda „lupe“ (3–4 / Dezember 2006) ist nicht nur der „Gemeinsame Hirtenbrief der Bischöfe von Erfurt und Fulda zum Elisabeth-Gedenkjahr 2007“ abgedruckt, sondern auch ein Grußwort des Bischofs der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck: „Elisabeth von Thüringen – evangelisch betrachtet“. Es beginnt zwar mit der Andeutung eines ökumenischen Problems: „Heilige im Verständnis der römisch-katholischen Kirche kennen wir Evangelischen nicht“ (7), zielt aber auf die Aussagen: „Mit Elisabeth lassen sich Brücken in Europa schlagen [...]“, auch „Brücken zwischen den Konfessionen“. Es heißt da: „Auch wenn sich derzeit in das römisch-katholische und evangelische Bemühen um Ökumene manchmal Ernüchterung einschleicht, muss das ja ein verlässliches und vertrauensvolles Miteinander nicht ausschließen. Freilich braucht jede Beziehung Anlässe und Impulse, an denen sich gegenseitige Wertschätzung und Gemeinsamkeit erneuern lassen und bestehende Unterschiede als bereichernd wahrgenommen werden können. Das Elisabeth-Jubiläum gibt hierzu gute Gelegenheiten, denn die Bedeutung Elisabeths für beide christliche Kirchen steht, über konfessionelle Grenzen hinweg, außer Frage. Hier liegt eine große ökumenische Chance!“ (8 f.).

Der zuvor abgedruckte Hirtenbrief der katholischen Bischöfe ist ganz offenkundig um eine auch für evangelische Christen, sogar für Nichtchristen annehmbare Würdigung der Heiligen Elisabeth bemüht, enthält aber nur sehr blassse Andeutungen über ökumenische Aufgaben und Möglichkeiten: „Elisabeth ist nur zu verstehen, wenn man ihre Christusfrömmigkeit als Quellgrund ihrer Menschenfreundlichkeit zu würdigen weiß. Die Entschiedenheit, mit der Elisabeth den Weg der Christusbefolgung ernst nahm, ist eine deutliche Anfrage an das Christentum und die Gesellschaft heute. Elisabeth hat Christus in den Armen in einem umfassenden Sinn dienen wollen. Das Christentum verliert seine ‚salzende Kraft, wenn es Nächstenliebe nicht mehr so zu motivieren weiß‘ (6). Die hier angesprochenen ökumenischen Probleme und Chancen der Verehrung der Heiligen Elisabeth heute lassen sich nur auf dem Hintergrund der bald 500jährigen Geschichte der konfessionellen Auseinandersetzungen verstehen und werten. Deshalb die folgende dreiteilige Skizze.

1. Die durch die Reformation ausgelöste Krise und der Versuch ihrer Bewältigung

In seiner Schrift „Sehnsucht nach den Heiligen? Verborgene Quellen ökumenischer Spiritualität“ (1992) skizziert der Marburger Theologe Hans-Martin Barth die Entwicklung, die Martin Luther „in der Frage der Würdigung der Heiligen“ durchgemacht hat: „Sie führte von einer sehr engen Beziehung zur Welt der Heiligen, wie sie in den frühen Sermonen von 1519 zum Ausdruck kommt, zu einer scharfen, eschatologisch begründeten Kritik, wie sie vor allem in den Schmalkaldischen Artikeln formuliert ist“ (71). In seiner Diss. „Leitbilder des Glaubens. Die Geschichte des Heiligengedenkens in der evangelischen Kirche“ (1998) geht der bayerische Theologe Gerhard Knodt dieser Entwicklung noch ausführlicher und genauer nach: In seiner Frühzeit kann sich Luther trotz wachsender Kritik an bestimmten Formen der Heiligenverehrung (Reliquienkult, Wallfahrtswesen, Ablasshandel) durchaus positiv zur Anrufung der Heiligen äußern, von 1523 an erklärt er diese schon wegen des Fehlens

einer biblischen Begründung für untragbar. Als Beispiele (exempla) für den Glauben an die Rechtfertigung der Sünder und die aus ihm erwachsenden Werke zieht er die Heiligen in Predigten gern heran, in einer Auslegung des 82. Psalms auch die Heilige Elisabeth: „Wenn ein Fürst oder [eine] Fürstin einmal in ein Spital ginge und diene da den Armen und wüsche ihnen die Füße etc., wie man von S. Elisabeth liest [...], o das wäre ein trefflich Ding, das gleißet und kann Augen aufperren und sich rühmen lassen über alle Tugend“ (WA 31 I, 201).

Dieser von Martin Luther entwickelten Sicht entspricht der von Philipp Melancthon entworfene Artikel 21 des Augsburger Bekenntnisses: „Vom Heiligendienst wird von den Unseren so gelehrt, dass man der Heiligen gedenken soll, damit wir unseren Glauben stärken, wenn wir sehen, wie ihnen Gnade widerfahren und auch wie ihnen durch den Glauben geholfen worden ist; außerdem soll man sich an ihren guten Werken ein Beispiel nehmen, ein jeder in seinem Beruf. Aus der heiligen Schrift kann man aber nicht beweisen, dass man die Heiligen anrufen oder Hilfe bei ihnen suchen soll. „Denn es ist nur ein einziger Versöhner und Mittler gesetzt zwischen Gott und den Menschen, Jesus Christus“ (1. Tim. 2,5). Er ist der einzige Heiland, der einzige Hohepriester, Gnadenstuhl und Fürsprecher vor Gott (Röm. 8,43). Und er allein hat zugesagt, dass er unser Gebet erhören will. Nach der Heiligen Schrift ist das auch der höchste Gottesdienst, dass man diesen Jesus Christus in allen Nöten und Anliegen von Herzen sucht und anruft: „Wenn jemand sündigt, haben wir einen Fürsprecher bei Gott, der gerecht ist, Jesus“ (1. Joh. 2,1) [...]. Nach Gerhard Knodt (a.a.O., 144 ff) können dieser Artikel und seine Ergänzung in der Apologie als „erste ‚dogmatische‘ Lehrentscheidungen zur Heiligenverehrung“ gelten. Freilich lassen sich auch Defizite dieses Artikels aufweisen, vor allem „vermisst man eine Bestimmung des Verhältnisses zwischen Hagiologie und Eschatologie“ (ebd. 152). Die biblischen Ansätze des Glaubens an die „Gemeinschaft der Heiligen“ bleiben – warum auch immer – außer Betracht.

Landgraf Philipp von Hessen, einer der Unterzeichner des Augsburger Glaubensbekenntnisses, hatte schon 1528 einen Versuch unternommen, die Verehrung der Reliquien der Heiligen Elisabeth in Marburg durch eine Versiegelung der Sakristei ihrer Grabeskirche zu unterbinden. Erst im Frühjahr 1539 gelingt ihm durch eine sorgfältig vorbereitete spektakuläre Aktion, was er elf Jahr zuvor im Stillen versucht hatte. Das landgräfliche Protokoll berichtet davon in behördlicher Nüchternheit: „Anno 1539 auf Sonntag Exaudi ist das Deutsche Haus zu Marburg [...] reformiert und die Messe abgeschafft worden. Dabei [sind] zweitausend Personen gewesen, ihre Fürstlichen Gnaden Landgraf Philipp, die Ritterschaft, Doktoren und andere von der Academia [Universität], Rat und Gemeinde der Stadt. Nach gehaltenem Predigt hat der Landgraf dem Landkommentur die Sakristei aufzuschließen befohlen, [ist] darauf alsbald hineingegangen und [hat] St. Elisabeths Sarg aufzuschließen befohlen. Als aber niemand den Schlüssel hat gestehen wollen, hat man den Goldschmieden befohlen, den Sarg aufzubrechen, welche die Liednägel abgezängt. Hierin sind St. Elisabeths Gebeine in rotem Damast gewickelt befunden worden, aber nicht das Haupt. Hat derothalben der Fürst den Landkommentur gefragt, wo das Haupt sei, darauf er geantwortet: in dem

Schrank; den Schlüssel aber dazu hat er nicht wissen wollen. Weil nun der Landgraf gewusst und gesagt, dass es vor wenig Tagen sei aufgeschlossen gewesen, hat er befohlen, den Schrank aufzubrechen. Hat der Landkommentur den Schlüssel also bald lang lassen. Darauf ist das Haupt herausgenommen [worden], auf welchem ist gewesen eine goldene Krone über 450 Goldgulden wert, welche St. Elisabeth von Heinrich, dem römischen Kaiser verehrt worden, andere [sagen], von Friedrich dem Zweiten. Solches alles hat der Fürst mit sich auf das Schloss genommen, aber bald hernach allen Spuk samt der Krone wiederum herabgeschickt und dem Landkommentur zu stellen lassen, die Gebeine aber heimlich, dass niemand außerhalb zweier Personen gewusst, zur Verhütung fernerer Superstition begraben lassen.“

Das ausführliche Protokoll des Deutschen Ordens nennt zahlreiche interessante Einzelheiten. Zum Beispiel die Beteuerung des Landgrafen, er habe krank gelegen und wolle durchaus nicht, dass nach seinem Tod die „Abgötterei und Ketzerei“ mit den Gebeinen Elisabeths, „wie vormals geschehen, wiederum angerichtet und getrieben werden.“ Oder auch seine peinliche Äußerung bei der gewaltsamen Öffnung des Schreins: „Das walte Gott. Das ist Sanct Elisabeths Heiltum, meines Gebeins ihre Knochen. Komm her, Muhme Els! Das ist meine Ältermutter, Herr Kommentur.“ Und dann noch: „Es ist schwer. [Ich] wollte, dass es eitel Kronen wären. Es werden die alten ungarischen Gulden sein.“

Das lateinische Protokoll des Magisters Adam Kraft konzentriert sich auf die theologischen Gründe der Staatsaktion: 1. Es gibt nur einen Gott, und ihm allein sollen wir dienen (5. Mose 6,4 ff.). 2. Es gibt nur einen Mittler, der die Mühseligkeiten und Beladenen zu sich ruft, Jesus Christus (1. Tim. 2,4; Matt. 11,28). 3. Der einmal abgeschaffte Aberglaube darf niemals zurückkehren; der Teufel ist der Vater aller Lüge (u. a. 1. Petrus 5,4). – Dieser flüchtigen Skizze entspricht die Instruktion des Landgrafen für die Abgesandten zum Wormser Religionsgespräch von 1540: „Von Heiligen-Anrufung und -Ehrerbietung ist das Heiligen-Anrufen Abgötterei; denn Christus der wahrhaftige Mittler und Fürbitter ist. Dass man sie aber dergestalt ehre, dass man ihres Lebens und Leidens gedenke als zu einem Vorbilde, dem nachzufolgen sei, solches widerachten wir nicht, aber alle Wallfahrten sind Abgötterei und werden billig abgetan.“

Durch die gewaltsame Beendigung des Reliquienkults in der Elisabethkirche wurde eine weitere Ehrung Elisabeths als Landespatronin Hessens und als Vorbild des Glaubens und der Liebe keineswegs ausgeschlossen. Das zeigt der sogenannte Philippstein in dem in ein Landeshospital verwandelten Zisterzienserkloster Haina aus dem Jahr 1542. Er zeigt den christlichen Fürsten in prächtiger Ritterrüstung, als „neuen Herkules“ gefeiert, auf gleicher Höhe mit seiner gekrönten Ahnfrau Elisabeth, die mit einem gebratenen Huhn auf einem Teller und einer Kanne mit Wein oder Wasser für einen Hungrigen und Durstigen dargestellt ist. Zwischen eine beiden der Harpye als Bild für den überwundenen Aberglauben der vertriebenen Mönche. Der Spruch des Fürsten:

„Gott, hilf verbreiten mir dein Ehr,
Das ist mein höchster Wunsch und B'gehr,
Danach dass ich mein Volk regier,
dass wir all beid gefallen dir.
Und was ich hier gestiftet hab,
Dass solchs nie wird gestellet ab,
Und wer das tut, den straf dein Hand
Mit Armut, Krankheit, Schmach und Schand,
Bis dass er deinen Wohlgefall
Erkenn und tu, spricht Amen all.“

Der Spruch von „Sanct“ Elisabeth:

„Wer Hoffnung hat zu Gottes Reich,
Der tu nicht dem Exempel gleich,
Wie ohn Gnad tät der reiche Mann,
Der unbarmherziglich liess stahn
Lazarus vor der Tür voller Schwärn,
Drumb muss er nun wiewohl ungern
Ewiglich leiden große Qual
In Höllenglut, das nehmt all wahr.“

Eine reformatorische Bildpropaganda für ein neues, der Heiligen Schrift angemessenes Verständnis der Heiligen als Vorbilder des Glaubens und der Liebe und der Heiligen Elisabeth als Patronin der neuen hessischen Hospitäler in Stadt und Land.

In vergleichbarer Funktion steht ein 1587 neugefasstes mittelalterliches Bild Elisabeths, verbunden mit einer feierlichen Inschrift, an dem vom Kasseler Landgrafen Wilhelm IV. erneuerten und erweiterten Elisabethhospital in Kassel. Und ein vom Marburger Landgrafen Ludwig IV. 1596 gestalteten Brunnenhaus im Wald bei Schröck nicht weit von Marburg. Auf den dort angebrachten Tafeln ist unter anderem zu lesen:

„Forschest, Wanderer, du, wer ich sei und was ich trage?
Ich bin der heiligen Elisabeth Quell,
Mit milder Flut tränkend mein Mutterland [...]
Darum preist man mich als eine der ersten von Hessens Quellen!
Allein, was noch mehr!
Mich genießt jeder Bewohner des Hessenlands,
Nicht niederes Volk allein, sondern jeder Sprosse
Aus königlichem, fürstlichem, gräflichem, adeligem Geschlechte,
Und die in hohem Rume strahlen!
Unter diesen kam vormals öfter zu mir
Die Heilige Elisabeth, Ungarns Königstochter,
Landgraf Ludwigs Ehegemahl,
Mildtätig gegen die Armen,
Gütig gegen alle, demütig und duldend,
Glühend von inbrünstigem Gebet zu Gott,
Und dankend Gott, der Natur und mir,
Erbaute sie neben mich ein Andachtshäuschen.
Schmückte mich zuerst, nach ihrer Zeiten Sitte,
Mit schlichtem Bau, und nannte mich: Elisabeth-Born!“

Das Konzil von Trient (1545–63) hielt dem gegenüber an der traditionellen Heiligenverehrung und ihrer Begründung fest, jedoch ohne sie als heilsnotwendig zu erklären. In dem Dekret über die „Anrufung, die Verehrung und die Reliquien der Heiligen und über die heiligen Bilder“ vom 3. Dezember 1563 heißt es: „Die Heiligen, die zusammen mit Christus herrschen, bringen ihre Gebete für die Menschen Gott dar; es ist gut und nützlich, sie flehentlich anzurufen und zu ihren Gebeten, ihrem Beistand und ihrer Hilfe Zuflucht zu nehmen, um von Gott durch seinen Sohn Jesus Christus, unseren Herrn, der allein unser Erlöser und Erretter ist, Wohltaten zu erwirken“. Dann die deutliche Abgrenzung: „jene aber, die leugnen, dass die Heiligen, die sich der ewigen Glückseligkeit im Himmel erfreuen, anzurufen sind; oder die behaupten, sie würden für die Menschen nicht beten, oder ihre Anrufung, damit sie für uns auch einzeln beten, sei Götzendienst, oder sie stehe im Widerspruch mit dem Wort Gottes und widerstreite der Ehre des einen Mittlers zwischen Gott und den Menschen, Jesu Christi; oder es sei töricht, die im Himmel Herrschenden mit Herz und Mund anzuflehen: die denken gottlos.“ Das Dekret ist ganz auf Abgrenzung ausgerichtet, deshalb findet sich in diesem Abschnitt nichts über die Heiligen als Vorbilder des Glaubens und der Liebe.

Um die Forderung einer angemessenen Heiligenverehrung bemühten sich besonders die Jesuiten, was Elisabeth betrifft, zum frühesten bekannten Zeitpunkt bei der Rekatholisierung des Stiftes Fulda. Die vermutlich 1575 unter freiem Himmel aufgeführte Komödie „Elisabeth, Tochter des Königs von Ungarn und Gemahlin des Landgrafen von Thüringen“ ist, den Zielen des eben gegründeten Gymnasiums entsprechend, ganz auf die christliche Erziehung der Jugend ausgerichtet, aber auch, in der gespannten konfessionellen Situation begründet, auf die Darstellung gemeinchristlicher Grundüberzeugungen im Leben einer Heiligen der Nächstenliebe. Das schließt verdeckte Polemik keineswegs aus: Um Elisabeth aus dem Zusammenhang mit dem hessischen Landgrafen herauszulösen, wird der Bau ihres Hospitals kurzerhand nach Thüringen verlegt – „eine ziemlich dreiste Geschichtsfälschung“ (Fidel Rädle in: Elisabeth, der Deutsche Orden und ihre Kirche, Festschrift 1983, 78ff.). Im Prolog des Schauspiels heißt es, der Verfasser habe sich „dafür entschieden, das fromme Leben der Elisabeth, die ein strahlendes Licht dieses Landes, Thüringens wie auch Ungarns, ja eine selige Leuchte der ganzen Christenheit ist, für die Bürger Fuldas auf die Bühne zu bringen. Ihre Geburt verlieh Ungarn seinen Glanz, ihr Leben und Sterben brachte Ruhm und Heil für das Land Thüringen. Doch mit ihrem Wirken hat diese Frau allen Menschen, die Gott ehren, ein leuchtendes Beispiel gegeben. Man findet kein Volk, das so ungebildet wäre oder so abgelegen lebte, dass es nicht schon von ihrem Ruhm gehört hätte.“ Der Chor nimmt den Prolog auf mit den Worten: „Wenn einer zugegen ist, der nur seine Sinne weiden will, kann er gleich wieder nach Hause gehen, wie er gekommen ist, hier wird nämlich kein Spiel

aufgeführt, das nur eine Augenweide wäre, nein: für wahre Christen ziemt sich ein Stück mit heiligem Inhalt. Gerade für wahre Christen wird diese heilige Geschichte dargeboten, damit sie heilige Lehren empfangen und nicht etwa nur dumme Scherze gemacht werden.“ Das also ist der Sinn dieser „Komödie“.

In dem gleichen missionarisch- bzw. apologetisch-pädagogischen Geist sind die zeitgenössischen Kirchen gestaltet und die in ihnen theatralisch aufgestellten Bilder. Zum Beispiel die Anfang des 18. Jh.s erbaute katholische Pfarrkirche St. Michael in dem seit 1608 rekatholisierten Dorf Schröck nahe Marburg. Über ihrem Portal steht eine Elisabeth, die mit der rechten Hand einem dringlich bittenden Bettler ein Brot reicht, während sie mit ihrer linken Hand ein offenes Buch hält, vermutlich ein Gebetbuch als Symbol katholischer Frömmigkeit. In ähnlicher Pose ein Stuckrelief in der wenig später erbauten Pfarrkirche im nahen Rossdorf: Elisabeth, zugleich lesend und Brot verteilend, von einem aus dem Himmel herabkommenden kleinen Engel gekrönt. Beide Gestalten sind Teil eines barocken Schauspiels. Ruhiger die statt dem Buch ein fürstliches Zepter tragende Elisabeth in der Pfarrkirche St. Elisabeth in Rimbeck nahe Warburg, die zur Vorlage der Großkopie für den Fuldaer Dom gedient hat, wo sie seit 1975 als Mitpatronin des Bistums Fulda steht.

Solche Bilder der Heiligen Elisabeth finden sich in ganz Europa. Ein besonderes eindrückliches Beispiel ist die am Ende des 17. Jh.s erbaute barocke Elisabethkapelle am Chor des gotischen Doms in Breslau. Sie wurde in Auftrag gegeben von Fürstbischof Friedrich von Hessen, dem jüngsten Sohn des Darmstädter Landgrafen Ludwig V., der 1637 zur katholischen Kirche konvertiert und 1652 zum Kardinal ernannt worden war. Er setzte damit der „Hauptfrau“ des evangelisch gewordenen Hauses Hessen ein bewusst katholisches Denkmal: Inmitten des quadratischen, von einer Kuppel überwölbten Raumes eine strahlend weiße Gestalt der Heiligen in himmlischer Glorie, umgeben von prächtigen Gemälden von ihrer Christusvision, von ihrem Tod und ihrem Begräbnis.

Im 17. Jh. stehen also zwei verschiedene Konzeptionen der Heiligenverehrung neben- und gegeneinander: Die evangelische Anleitung zum Gedenken an Vorbilder und Beispiele des Glaubens und der Liebe ohne Ermutigung zu ihrer Anrufung und die katholische Ermutigung zur Anrufung mit der Bitte um Lehre, Hilfe und Schutz durch ihre Fürsprache bei Gott. Ob es sich dabei um eine ausschließliche Alternative handelt, mag hier offen bleiben.

2. Die gemeinsame Wiederentdeckung in der Zeit der Romantik

„Das alte, romantisch gelegene Marburg – meine Vaterstadt – erweckte frühzeitig in mir so manche heiter-ernste Erinnerungen an eine längst vorübergegangene Vorzeit [...] Schon in meinen Jugendjahren fühlte ich mich von dem Genius verfloßener Jahrhunderte ergriffen, und durch die meinem Geiste vorüberschwebenden frischen oder halberloschenen Bilder hochherziger Vorfahren und großer Ereignisse begeistert. In lieblichem Helldunkel traten mir einzelne hehre Gestalten solcher Edlen, wie Sterne am nächtlichen Himmel entgegen. Eine der anziehendsten dieser glänzenden Erscheinungen war mir Elisabeth, die Heilige.“ Mit diesen Sätzen leitet Karl Wilhelm Justi im Jahr 1835 die letzte Fassung seiner bahnbrechenden Biographie Elisabeths ein. Der vielbeschäftigte lutherische Pfarrer, Oberpfarrer, Superintendent und Professor der Philosophie und der Theologie berichtet vom Gang seiner Forschung. Er benennt als Ziel seiner Arbeit, dass das nun „entstandene geschichtlich-treue Bild edler Hingebung, frommer Selbstverleugnung und unbegrenzter Wohltätigkeit – wenngleich nicht ungetrübt von dem Hauche einer untergegangenen düsteren Zeit – bei manchen empfänglichen Gemütern Anklang finden und für den unbefangenen Forscher nicht ohne psychologisches und rein-menschliches Interesse sein“ möge – ebenso wie schon der erste unvollkommenere Versuch aus dem Jahr 1796, „dem nicht nur Protestanten, sondern auch sehr achtbare Katholiken ihren Beifall schenken.“ Durch dieses Buch gilt er als noch von der Aufklärung geprägter, aber für die zeitgenössische Romantik offener Wegbereiter der modernen Elisabethforschung.

Ein Jahr später erscheint die erste Auflage der umfangreichen Elisabeth-Biographie des französischen Grafen Montalembert, die bis ins 20. Jh. maßgeblich blieb – vor allem, aber nicht nur in der katholischen Welt: Das „Leben der heiligen Elisabeth von Ungarn, Landgräfin von Thüringen und Hessen.“ In der Einleitung erzählt er gemütvoll: „Am 19. November 1833 kam ein Reisender an den reizenden Ufern der Lahn gelegenen kurhessischen Stadt Marburg an, und verweilte dort, um die gotische Kirche zu studieren, die sowohl durch ihre reine, vollkommene Schönheit, als auch dadurch berühmt

ist, dass in ihr zuerst in Deutschland der Spitzbogen über den Rundbogen zur Zeit der großen Wiederauflebung der Kunst im dreizehnten Jahrhundert den Sieg davon trug. Sie trägt den Namen der heiligen Elisabeth, und es fand sich, dass gerade jener Tag der Festtag dieser Heiligen war. In der gegenwärtig, wie das ganze Land, lutherischen Kirche sah man keine Andeutung irgend einer Feier, nur war sie zu Ehren des Tages und gegen die protestantische Gewohnheit offen, und kleine Kinder spielten darin, über Gräber hüpfend. Der Fremde durchirrte ihre weiten, verlassen und verödeten, aber durch schlanke Eleganz stets jugendlichen Säulengänge. An einem Pfeiler sah er das Standbild einer jungen Frau in Witwenkleidung, mit sanftem, ergebenen Gesichte, in der einen Hand das Modell einer Kirche haltend, mit der andern einen unglücklichen Lahmen einen Almosen reichend. Weiterhin untersuchte er neugierig, auf nackten Altären, die nie eine Priesterhand vom Staube reinigt, alte Malereien auf Holz und halb erhabene Bildwerke, jene zum Teil verwischt, diese verstümmelt, aber beide tief das Gepräge des kindlich zarten Reizes der christlichen Kunst an sich tragend.“ Er beschreibt seinen Eindruck von den gemalten und geschnitzten Bildern des Elisabethaltars und berichtet, ihm sei gesagt worden, „dies seien Züge aus dem Leben der heiligen Elisabeth, der Fürstin dieses Landes, die vor 600 Jahren an eben diesem Tage, in eben dieser Stadt Marburg gestorben und in eben dieser Kirche begraben worden sei. In einer dunkeln Sakristei zeigte man ihm den silbernen, mit Bildwerken bedeckten Sarg, der ihre Gebeine enthalte, bis einer ihrer Nachkommen, nachdem er ein Protestant geworden, sie herausgerissen und in die Winde gestreut habe. Unter dem steinernen Thronhimmel, der sich ehemals über diesem Sarge wölbt, sah er, wie jede Stufe tief ausgehöhlt war, und man sagte ihm, dies seien die Spuren der unzähligen Pilger, die ehemals hier niederzuknien kamen, seit 300 Jahren aber nicht mehr gekommen seien [...] Der Fremde küsste diesen Stein, den untergegangene gläubige Generationen ausgehöhlt, und setzte seine einsame Wanderung fort, aber eine sanfte und zugleich traurige Rückerinnerung an die verlassene Heilige, deren vergessenes Fest er, ein absichtsloser Pilger, zu feiern gekommen war, verließ ihn nicht mehr.“ Eine „Wanderung“, teils mittelalterliche Pilgerfahrt, teils klassische Bildungsreise. Ihre Folge: Eine Forschungsreise auf den Spuren der „lieben heiligen Elisabeth“ in Thüringen und in Bayern; nach Ungarn zu reisen gelingt ihm nicht. „Endlich kehrt er nach Marburg, wo sie ihre letzten Lebenstage heldenmütigen Liebeswerken widmete und im Alter von vierundzwanzig Jahren starb, zurück, betete auf ihrem verödeten Grabe, und sammelte mühsam einige Erinnerungen aus dem Munde eines Volkes, das mit dem katholischen Glauben auch die Verehrung seiner Wohltäterin verleugnet hat. Die Früchte dieser langen Forschungen, dieser frommen Pilgerfahrten, enthält gegenwärtiges Buch [...]“

Dieses Buch erscheint in französischer Sprache erstmals 1836, in deutscher Übersetzung erstmals 1837, in einer ansehnlichen französischen Luxausgabe 1880. Der Verfasser, 1810 als Sohn eines katholischen französischen Emigranten und einer schottischen Protestantin in London geboren, richtet sich, wie er sagt, an „die in Glauben und Gefühlen mit ihm Gleichgesinnten“, um ihnen „in ihrem Geiste den erhabenen Bau der katholischen Jahrhunderte wiederaufzurichten.“ Er sucht jedoch vom ersten Besuch in Marburg an das Gespräch mit Karl Wilhelm Justi, den er in einem Literaturbericht vornehmfreundlich, aber nicht unkritisch würdigt: „Dem Verfasser, Superintendenten der lutherischen Kirche zu Marburg, sind wir aufrichtigen Dank schuldig. Seine Schriften und gelehrten Unterredungen haben uns die ersten Nachrichten über die Geschichte unserer Heiligen geliefert, und er hat einen großen Teil seines Lebens darauf verwendet, die Tugenden und den Ruhm der Elisabeth wieder in helleres Licht zu setzen. In seinem Werke sind alle früheren, die er auch umständlich beschreibt, mit großer Genauigkeit benutzt. So sehr wir einige, von moderner Weisheit angeratenen Weglassungen bedauern, und die antikatholischen Irrtümer und Vorurteile, denen der Verfasser ganz natürlich in seiner Stellung ausgesetzt war, beklagen müssen, so können wir doch die Gelehrsamkeit und den Eifer nur bewundern, die er zur Ehre einer Heldin der katholischen Jahrhunderte verwendet hat. Man möchte viel neueren Katholiken für die alten Glorien ihrer Kirche nur eben so viele zarte Verehrung wünschen, als dieser lutherische Prälat für diese Heilige an den Tag gelegt hat.“ – Zwei Liebhaber der heiligen Elisabeth in fast schon versöhnter Verschiedenheit ...

In seinem eingangs genannten Buch über die „Geschichte des Heiligengedenkens in der evangelischen Kirche“ (1998) weist Gerhard Knodt darauf hin, dass „im Bereich des römischen Katholizismus

schon im Zeitalter der Romantik eine Wiederbelebung der Heiligenverehrung einsetzte, die durch die großen Theologen der Tübinger Schule einen lehrmäßigen Unterbau fand“ (247). Er nennt J. S. Drey (1777–1853) und J. A. Möhler (1796–1838). Und schreibt weiter: „Einen lutherischen Neuanatz zur Hagiologie brachte erst der Übergang von der Erweckungstheologie zum Neuluthertum des 19. Jahrhunderts.“ Dafür verweist er vor allem auf den fränkischen Lutheraner Wilhelm Löhe (1808–1872) in Neuendettelsau, aber auch auf den hessischen Lutheraner A. F. Ch. Vilmar (1800–1868) hier in Marburg. In dessen postum herausgegebenen Kommentar zur „Augsburgischen Confession“ (1870) finden sich erstaunliche Sätze über die Anrufung der Heiligen, die freilich in der Folgezeit nicht allzu viel Beachtung fanden: „Die Sache [...], um die es sich eigentlich und im Ganzen handelt: der Zusammenhang der diesseitigen Glaubenswelt mit den Heiligen im Paradiese oder vielmehr im Zustande der vollendeten Seligkeit im Himmel – ist noch nicht, weder durch die Confession noch durch die Confutat[ion] noch durch die Apologie erschöpft, und konnte damals nicht erschöpft werden, weil beiden Parteien damals die Lehre von der Kirche noch unklar war und die Lehre von den letzten Dingen verhältnismäßig fern lag – wird auch jetzt noch nicht erschöpft werden können, da bis auf den heutigen Tag diese beiden capita doctrinae noch nicht erlebt, von der Kirche erfahren sind. Mit diesen beiden Lehrpunkten aber hängt die invocatio sanctorum unmittelbar zusammen, von derselben hängt sie ab“ (167 f.).

Eine vergleichbare Übereinstimmung miteinander oder doch Offenheit füreinander lässt sich auch unter den Malern der Romantik wahrnehmen. Die Rückbesinnung auf das Mittelalter in der Malerei des 19. Jh.s betraf von Anfang an auch die Heilige Elisabeth. Dabei rückte bald das erst am Ende des Mittelalters auftauchende Rosenwunder anstelle der Werke der Barmherzigkeit in den Mittelpunkt des Interesses, daneben auch andere die Gefühlswelt der Zeit anrührende Motive wie die Vertreibung der Witwe aus der Wartburg oder auch der Tod der Heiligen. Friedrich Wilhelm Müller, ein vermutlich reformierter Maler in Kassel (1801–1889), beschäftigte sich so oft mit solchen Bildern, dass er von den Franzosen den Beinamen „Maler der heiligen Elisabeth“ erhielt. Weit berühmter wurde Moritz von Schwind mit den im Auftrag des Erbgroßherzogs von Weimar gemalten Elisabethbildern in der neugestalteten Wartburg, zunächst (1854) durch die Medaillons mit den Werken der Barmherzigkeit, dann (1855) durch die Gemälde mit Szenen aus dem Leben Elisabeths: die Ankunft auf der Wartburg, das Rosenwunder, Abschied vom Ehemann Ludwig, Vertreibung aus der Wartburg, Tod und Begräbnis. Vor allem sein Bild vom Rosenwunder hat sich tief in das allgemeine Bewusstsein eingeprägt und wirkt nach wie kaum ein anderes Bild – noch heute.

Auf zahlreichen Glasbildern in evangelischen wie katholischen Kirchen erstarrt dieses Motiv zu einem bald nicht mehr viel aussagenden Muster, zum Beispiel in der evangelischen Kirche in Schweinsberg (1885/86) oder im katholischen Dom zu Fritzlar (1914). Gleichzeitig ergibt sich im Zusammenhang der Historienmalerei ein neuer Realismus. Dafür steht die etwa 1887 entstandene Studie des hessischen Malers Carl Bantzer (1857–1941): „Wallfahrer am Grab der heiligen Elisabeth“, deren Ausführung sich in der Dresdener Gemäldegalerie neuer Meister befindet. Ebenso der 1895/98 entstandene Entwurf von Peter Jansen zu dem Bild „Die Heilige Elisabeth und ihr geistlicher Zuchtmeister Konrad von Marburg“ hier in der Aula der Marburger Philipps-Universität. Er wurde in der zuständigen Senatskommission als „unwürdige“ Darstellung Elisabeths empfunden. Auf dem 1903 fertiggestellten Wandgemälde fehlt immerhin der Strick, den Konrad auf dem Entwurf wie eine Geißel schwingt. Im übrigen bleibt der Maler bei der Darstellung der Szene im Marburger Hospital realistisch – im Blick auf den autoritären, ja gewalttätigen „Zuchtmeister“ ebenso wie auf die demütige, ja unterwürfige Elisabeth und auf die verzweifelte Hoffnung der Kranken.

Die in diesem Bild angebaute kritische Sicht des Mittelalters im allgemeinen, Elisabeths von Thüringen und Konrads von Marburg im besonderen hat in der 30 Jahre später veröffentlichten, alsbald heftig umstrittenen psychoanalytischen Biographie von Elisabeth Busse-Wilson (1931) einen späten Höhepunkt erreicht.

3. Die ökumenische Heilige der Nachkriegszeit (1945 ff.)

Einen wichtigen Neuanatz in der Verehrung der Heiligen Elisabeth bilden einerseits wissenschaftliche Untersuchungen, andererseits allgemeinverständliche, im besten Sinne des Wortes erbauliche Darstellungen – beide weitgehend frei von kontroverstheologischen Eigenheiten. Unter den wissenschaftlichen Untersuchungen spielen

drei Beiträge des zunächst in Marburg, dann in Erlangen lehrenden evangelischen Kirchenhistorikers Wilhelm Maurer eine hervorragende Rolle: „Zum Verständnis der heiligen Elisabeth“ (1953), „Die Heilige Elisabeth im Lichte der Frömmigkeit ihrer Zeit“ (1954) und „Die Heilige Elisabeth und ihr Hospital“ (1956); alle drei wieder veröffentlicht in seinen gesammelten Aufsätzen („Kirche und Geschichte II 1979). Über die Heiligenverehrung im allgemeinen äußern sich in den folgenden Jahren nicht nur, aber vor allem katholische Vertreter der historisch-, systematisch- und pastoraltheologischen Wissenschaft (vgl. besonders Gerhard Ludwig Müller, Die Heiligen – ein altes und neues Thema der Ökumene. Überlegungen aus der Sicht der systematischen Theologie, in: Heiligenverehrung – ihr Sitz im Leben des Glaubens und ihre Aktualität im ökumenischen Gespräch 1986, 102 – 122).

Bei den allgemeinverständlichen Darstellungen sind sowohl die evangelischen Autoren Jörg Erb („Die Wolke der Zeugen“ I 1951, 192 ff.) und Walter Nigg (Elisabeth von Thüringen, die Mutter der Armen (1979 u. ö.) wie auch die katholischen Autoren Reinhold Schneider (Elisabeth von Thüringen, in: Die großen Deutschen I 1956, neu hg. 1997) und Hedwig Fritzen (in: Die Heiligen in ihrer Zeit, hg. von Peter Manns, II 1966, 116 ff.). Hier wie dort ist die von dem Marburger Karl Wilhelm Justi und dem französischen Grafen Montalembert im 19. Jh. angedeutete Übereinstimmung im Sinne „versöhnter Verschiedenheit“ weitestgehend erreicht.

Das gilt auch von zahlreichen zeitgenössischen Bildwerken und, was noch wichtiger ist, von liturgischen Texten, also von Gebeten und Liedern aus der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Im nachkonziliaren Messbuch (1975) ist die mittelalterliche Oratio zum 19. November durch eine Neufassung ersetzt. Sie lautete:

„O du Gott der Erbarmung, erleuchte die Herzen deiner Gläubigen und lass uns auf die glorreichen Fürbitten der heiligen Elisabeth das Glück der Welt verachten und uns allezeit himmlischen Trostes erfreuen [...]“

Nun heißt es, nicht mehr Welt verneinend, sondern Welt bejahend:

„Gott, du Vater der Armen, du hast der heiligen Elisabeth ein waches Herz für die Armen gegeben, in denen sie Christus erkannte und verehrte. Auf ihre Fürsprache gib auch uns den Geist der Liebe und leite uns an zu helfen, wo Menschen in Not und Bedrängnis sind [...]“

Nur die Hoffnung auf die Fürsprache der Heiligen ist noch „typisch katholisch“. In der 1996 veröffentlichten, von der Landsynode der Evangelischen Kirche von Kurhessen Waldeck verabschiedeten Gottesdienststunde finden sich unter anderem Vorschläge für den Gedenktag der heiligen Elisabeth, vor allem ein ausführliches Fürbittengebet, das wie folgt beginnt: „Wir danken dir für die Menschen wie Elisabeth, die dich gefunden haben auf dem Weg der Liebe. Sie hat Hungrige gespeist und Durstigen zu trinken gegeben: Sie war nicht nur wohlthätig, sondern verschwenderisch in der Liebe. Wir bitten dich, barmherziger Gott: Lass uns an ihrer Liebe zu den Armen unsere Berufung entdecken. Dann wird die Begegnung mit Menschen, die Not leiden, unsere Liebe wecken; wir werden Wege suchen und Möglichkeiten finden, Not zu lindern und für gerechtere Lebensbedingungen einzutreten [...]“ Dies Gebet ist zweifellos von römisch-katholischen Christen ohne Anstoß und Hemmung nachvollziehbar.

Mit den Liedern steht es ähnlich. Das „katholische Gebet- und Gesangbuch Gotteslob für das Bistum Fulda“ (1975) enthält ein Lied, das durch Umarbeitung einer älteren Vorlage entstanden ist:

„Elisabeth, du Fürstin mild / der Liebe Christi strahlend Bild,
du hast dich fern von Glanz und Pracht / dem Herrn zum Opfer dargebracht.

Mit treuer Sorge wendest du / dich tröstend allen Kranken zu,
und wo in Not ein Armer klagt, / bist immer du hilfreiche Magd.

Hilf uns den Weg der Liebe gehn, / dass wir den Herrn im Nächsten sehn;
wenn er erscheint im Armutskleid, / dann lehre uns Barmherzigkeit.

Lass uns auf Jesus Christus schau'n / und nicht auf eigne Kraft vertraun,
damit auch heute Gottes Geist / sich in der Schwachheit stark erweist.“

Dieses Lied werden evangelische Christen nicht ohne weiteres mitsingen können, weil es die Heilige Elisabeth ausdrücklich um Hilfe bittet, freilich nicht ohne auf Jesus Christus und den Heiligen Geist als die eigentliche Quelle der Hilfe zu verweisen.

Anders das in den hessischen Regionalteil des Evangelischen Gesangbuchs (1994) aufgenommene, aus Sachsen stammende Lied von Claus Peter März und Kurt Grahl:

„Wenn das Brot, das wir teilen, als Rose blüht
und das Wort, das wir sprechen, als Lied erklingt,
dann hat Gott unter uns schon sein Haus gebaut,
dann wohnt er schon in unserer Welt.
Ja, dann schauen wir heute schon sein Angesicht
In der Liebe, die alles umfängt [...]“

Dieses deutlich erkennbar aus biblischen Quellen gespeiste Lied wird inzwischen in evangelischen Gottesdiensten gern und oft gesungen, nicht nur, aber auch im Gedenken an die Heilige Elisabeth. Die poetische Anspielung auf das Rosenwunder an seinem Beginn dürfte dabei eine geringere Rolle spielen als das neben dem Lied abgedruckte Wort bei der großen Armenspeisung in Marburg von 1228: „Seht, ich habe es doch gesagt, wir sollen die Menschen froh machen“.

Ich komme zum Schluss: Die Verehrung der Heiligen Elisabeth hat sich längst nicht nur als ökumenisches Problem, sondern auch und vor allem als ökumenische Chance erwiesen. Was dabei historisch-, systematisch- und pastoraltheologisch zu bedenken ist, lässt sich sorgfältig formuliert nachlesen in dem von der „Bilateralen Arbeitsgemeinschaft der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten-Evangelisch-Lutherischen-Kirche Deutschlands“ erarbeiteten „Dokument wachsender Einheit“ mit dem Titel „Communio sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen“ (2000). Darin findet sich ein Abschnitt über die Verehrung der Heiligen, der die Kontroverse des 16. Jh.s zu überwinden und die katholische mit der lutherischen Tradition zu verbinden sucht, ohne die

verbleibenden Unterschiede zu verwischen. An entscheidender Stelle (235 ff.) wird nach einem grundlegenden Zitat aus der Konzilskonstitution über die Kirche (Lumen gentium) als „gemeinsames Zeugnis“ ausgesagt:

„Die ganze Existenz der Heiligen ist bis in die Wurzeln hinein geprägt und zur Reife gebracht worden durch die Gnade Christi. Ohne diese sind sie für die Kirche ohne Bedeutung, durch sie aber werden sie zu Zeugen der Liebe Gottes zu den Menschen. Dadurch werden sie für unseren Glauben zu helfenden Vorbildern. Weil sie nicht aus eigener Leistung, sondern als Jüngerinnen und Jünger Christi ihre Lebensgestalt gewonnen haben, ist ihre Verehrung stets und vor allem auf die Ehre dessen ausgerichtet, dem sie nachgefolgt sind. Das Lob der Heiligen ist das Lob der Güte des dreifaltigen Gottes, der sich uns durch seinen Sohn, den einzigen Mittler zwischen Gott und den Menschen, geoffenbart hat. Wenn Glaubende Gott anbeten, dann ehren sie ihn auch in allen seinen Werken. Zu diesen gehört die Gemeinschaft der Heiligen als Werk seiner Gnade. Sie realisiert sich in den Menschen, die in der Jüngerschaft Christi stehen und dieser entsprechend den ihnen geschenkten Gaben leben. So gebührt allen Christen Ehre, vornehmlich denen, die ihr Christsein in exemplarischer Weise bis in den Tod hinein gelebt haben.“ Was im folgen über die verbleibende Unterschiede in den zeit- und kulturbedingten Formen der Heiligenverehrung gesagt wird – bis hin zu Wallfahrten und Reliquienverehrung – kann hier auf sich beruhen. Es wird jedenfalls deutlich: Bei ausreichendem Bemühen um gegenseitiges Verstehen können die Unterschiede nicht mehr als „kirchentrennend“ gelten.

Es wäre nicht nur schön, sondern auch wichtig, ja notwendig für das uns aufgegebene gemeinsame christliche Zeugnis, wenn evangelische und katholische Christen dieses Jahr der Heiligen Elisabeth nutzen würden, um – angefangen vom Religionsunterricht in der Schule – miteinander und voneinander zu lernen, was es heißt, wenn wir im apostolischen Glaubensbekenntnis sagen: „Ich glaube an die Gemeinschaft der Heiligen.“

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Biser, Eugen: Gotteskindschaft. Die Erhebung zu Gott. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2007. 298 S., geb. € 39,90 ISBN: 978-3-534-19689-0

Anzuzeigen ist ein Bd des Münchener Theologen Eugen Biser, der sich einer christlichen Schlüsselthematik widmet. Auf beinahe 300 Seiten wird der Inhalt in sieben Hauptkapiteln präsentiert, die überschrieben sind mit: „Die Zugänge“, „Die Herkunft“, „Der Ursprung“, „Die Bezeugung“, „Die Spiegelung“, „Die Bewährung“ und „Der Rückblick“. Ebenso wie die Kapitelüberschriften den Inhalt der Großkapitel eher poetisch verschlüsseln, bleiben auch die Unterkapitel in ihren Überschriften geheimnisvoll. So finden sich beispielsweise im 2. Kap. („Die Herkunft“) als Titel zweiter Ordnung die Überschriften: „Der Stellenwert“, „Der Hintergrund“, „Der Vorgriff“, „Der Vorbegriff“ und „Der Anschluss“.

Wenn schon die Überschriften und Unterüberschriften das Geleistete wissenschaftlich nicht zu erkennen geben, sei der Vf. selbst zitiert mit dem, was ihn bei der Abfassung seines Buches zur Gotteskindschaft geleitet hat: „Gedacht ist das Gesamtkonzept als theoretische Rechtfertigung der Stiftung, die sich die Erschließung und Präsentation meiner Theologie zum Ziel gesetzt hat und dabei nicht nur auf das bereits in über einhundert Büchern und einer großen Zahl von kleineren Veröffentlichungen vorliegende Schrifttum angewiesen sein sollte. Ihr möchte die hiermit begonnene Trilogie die Zukunftsperspektive meines theologischen Konzepts erschließen und damit ihren Bemühungen entgegenkommen.“ (9) Während der Vf. diese theologische Erschließung seinen Stiftungsinitiatoren und -förderern – darunter Helmut Kohl, Erwin Teufel oder Theo Waigel – „in tief empfundener Dankbarkeit“ übergibt („in ihre Hände lege ich mein Lebenswerk“, 9), sei im folgenden nach dem wissenschaftlichen Ertrag dieses „Opus Magnum und Resümee eines Theologenlebens“ – so der Text auf dem Außencover des Buches – gefragt.

Gesellschaftlich macht der Vf. eine nicht näher charakterisierte (oder gar wissenschaftlich abgesicherte) „regressive Gesamtsituation“ (51), eine „kollektive Depression“ aus (284). Ihn treibt die Sorge um den aktuellen „Bedeutungs-

zerfall der christlichen Ideen“. Diesem „Verfallsprozess sei zu widerstehen“ (59) – und zwar mit Hilfe der christlichen Idee der Gotteskindschaft (32): Für den Fall, dass der Mensch der Selbstüberschätzung und Selbstvergottung wehren wolle, dem „Selbstzerwürfnis“ zu widerstehen suche oder danach trachte, den äußeren Menschen nicht länger durch Äußerlichkeiten zu zernichten, dann sei jeweils die Hinkehr zur Gotteskindschaft der geeignete Ansatz (281): „Die Gotteskindschaft ist ein Besitz, der immer erst und immer noch erworben werden muss; ein Ziel, das erschaut werden muss, um immer neu erstrebt zu werden, und das erstrebt werden muss, um immer umfänglicher erschaut zu werden, weil es als Ziel die noch ungehobenen Energien mobilisiert.“ (100)

Kaum lässt sich das vorgelegte Werk mit Hilfe wissenschaftlicher Kategorien beurteilen. Statt eines Argumentationsgangs bietet es ein dauerndes Umkreisen der Thematik: meist biblisch konzentriert und durch Aussagen theologischer Schriftsteller hauptsächlich des 19. und 20. Jh.s angereichert, welche die Kernaussage des Buches immer wieder variieren, dass sich der Christ die Gotteskindschaft zusprechen und Christus in seinem Herz wohnen lassen möge.

Während der Vf. der „katholischen Theologie“, der „evangelischen Theologie“ und der „kirchlichen Praxis“ v. a. „Irreführung“ und „moralische Kopflastigkeit“ vorwirft (7), wählt er seinerseits den Weg der Selbsterhebung aus den Mühen um wissenschaftliche Methodik und forschungsbezogene Argumentation. So vermisst man kritische Hinweise auf sein zugrundegelegtes methodisches Vorgehen (Umgang mit und Tragweite von metaphorischer Sprache etc.); stattdessen heißt es – wie bereits angedeutet – mit Blick auf seine Erschließung der Gotteskindschaft: „Was gesucht wird, soll weniger bewiesen als vielmehr aufgerufen werden.“ (8) Konsequenterweise fehlt jede tiefergehende argumentative Auseinandersetzung mit der Forschungsgeschichte zum Thema der Gotteskindschaft; stattdessen begnügt sich der Vf. allzuoft mit dem Rückbezug auf seine eigene Theologie. So findet sich mitunter in einer einzigen Fußnote gar viermal der Hinweis auf seine eigenen Werke (z. B. 61, Anm. 13: „dazu mein Beitrag [...], ferner meine Programmschrift [...], ferner meine Studie [...], sowie meine Schrift“). Im Namenregister führt er 163 Notierungen seiner selbst an, gefolgt von Nietzsche und Schenke, denen er jeweils etwa 50 Nennungen zubilligt. Da dem Bd schließlich auch die Internationalität abgeht, sollte man den Vf. beim Wort nehmen, der

sein Einleitungskapitel als „Einstimmung“ und sein gesamtes Werk als „Besinnung“ (284) bezeichnet.

Essen

Hubertus Lutterbach

Eschatologie und Ethik im frühen Christentum. Festschrift für Günter Haufe zum 75. Geburtstag, hg. v. Christfried Böttrich. – Frankfurt a. M.: Peter Lang Verlag 2006. 376 S. (Greifswalder theologische Forschungen, 11), geb. € 39,80 ISBN 3-631-54377-8

Die FS enthält 20 neutestamentliche Beiträge, die sich in bemerkenswerter Weise auf das vorgegebene Thema: „Eschatologie und Ethik“ konzentrieren und sich in überwiegender Zahl mit den Evangelien und mehreren neutestamentlichen Briefen beschäftigen. Nur wenige Aufsätze behandeln unter exegetischen Gesichtspunkten wissenschaftsgeschichtliche Themen.

Zu ihnen gehören: Daniel Havemann, Ein „krankhaft gereiztes Temperament“. Die psychologische Untersuchung des Damaskuserlebnisses und die Frage nach Charakter und Persönlichkeit des Apostels Paulus im 19. Jahrhundert (91–100) sowie Untersuchungen zu „Ernst Lohmeyer und die Apokalypthik“ von Andreas Köhn (149–167), „Albert Schweitzer als Interpret des ersten Thessalonicherbriefes“ von Ulrich Luz (181–193) sowie „Biblische Geschichte und Menschheitsgeschichte. Überlegungen in Anknüpfung an Herder“ von Karl-Wilhelm Niebuhr (195–211).

Nicht wenige Autoren haben sich bemüht, die beiden vorgegebenen Stichworte „Eschatologie“ und „Ethik“ miteinander zu verbinden. Zu ihnen gehören erwartungsgemäß der Hg. der FS, Christfried Böttrich – der sich in ihnen die Schwerpunkte der exegetischen Arbeit des Jubilars widerspiegeln sieht – mit Ausführungen zu dem Thema: Das Gleichnis vom Dieb in der Nacht. Parusieerwartung und Paränese (31–57), neben ihm Wiard Popkes, „Heimat“ als eschatologische und ethische Motivation. Beobachtungen zu 1 Petr, Hebr, Eph und Johannes (225–247) sowie Dieter Sänger, Destruktive Apokalyptik. Eine Erinnerung in eschatologischer und ethischer Perspektive (285–307).

Der Rest der Mitarbeiter konzentriert sich entweder auf den einen oder anderen Festschriftaspekt. Eschatologisch sind allerdings nur die Überlegungen von Erich Gräßer, Existenz zwischen Himmel und Erde. Exegetische und hermeneutische Erwägungen zu Hebr 13,13–14 (59–74) und Christian Wolff, Himmlisches Erbe und Herrlichkeitskranz. Zu Hintergrund und Bedeutung von zwei Metaphern eschatologischer Hoffnung im Ersten Petrusbrief (339–353) ausgerichtet, ethisch dagegen die weitaus größere Zahl an Beiträgen von Lars Hartmann, „Was soll ich tun, damit ich das ewige Leben erbe?“ Ein heidenchristlicher Leser vor einigen ethischen Sätzen des Markusevangeliums (75–90), Jens Herzer, „Das ist gut und nützlich für den Menschen“ (Tit 3,8). Die Menschenfreundlichkeit Gottes als Paradigma christlicher Ethik (101–120), Traugott Holtz, Tröstliche Gewissheit im Dreiklang von Bekenntnis, Herrenwort und überliefertem Wissen. Zu 1 Thessalonicher 4,13–18 (121–132), Hans Klein, Gottes Wille im Corpus Paulinum als Ansatzpunkt paulinischer Ethik (133–148), Hermann von Lips, Heiligkeit und Liebe. Kriterien christlicher Ethik am Beispiel des 1. Korintherbriefes (169–180), Petr Pokorny, Die matthäische Theologie – eine bewusste Rückkehr zur Lehre Jesu? (213–223), Eckhard Rau, Arm und reich im Spiegel des Wirkens Jesu (249–268), Eckart Reinmuth, „Ich schreibe dir als Paulus“ – Rollenwechsel, Redefreiheit und Ironie im Philemonbrief (269–83), Udo Schnelle, Johanneische Ethik (309–327) und Gerhard Sellin, Leiblichkeit als Grundkategorie paulinischer Ethik (329–338). Es folgen noch Bibliographie Günter Haufe, Tabula gratulatoria und Autorennliste; weitere Register fehlen (355–376).

Bei allen Beiträgen handelt es sich um Erstveröffentlichungen, die zwar zum Teil auf Vorträge zurückgehen oder einzelne Fragen aus früheren Untersuchungen aufgreifen und weiterführen, doch für den Festschriftband neu ausgearbeitet wurden. Sie sind allesamt von ausgeglichener Länge und bringen ihren aus Titel und Untertitel gut erkennbaren Inhalt anregend zur Sprache. Die meisten Beiträge skizzieren am Schluss kurz gefasste Zusammenfassungen samt Ergebnissen und erlauben so eine schnelle Information für eine genauere Einordnung. V. a. die Ausführungen zu den Evangelien und zu einzelnen ethischen Fragen bieten Anregungen für praktische Anwendung in der Verkündigung.

Am Mitarbeiterverzeichnis fällt auf, dass die Autoren überwiegend in Greifswald und in den benachbarten ost- und mitteldeutschen Universitäten beheimatet sind, ein paar stammen aus Kiel und Hamburg, ein paar aus dem Ausland (Bern, Como, Uppsala und Sibiu / Rumänien), nur einer aus einer westdeutschen Universität. Eine ökumenische Vielfalt fehlt ganz. Wirkt hier der Umstand nach, dass Forschen und Lehren des Jubilars in einer durch die Zeitsituation bedingten relativen Isolation vonstatten gehen musste? Dem Hg. Böttrich sei dafür gedankt, dass er in sein Vorwort ein paar biographische Notizen über Haufes Werdegang sowie seine wissenschaftliche und kirchliche Tätigkeit eingeflochten hat. Sie lassen wenigstens in Umrissen Leben und Lebenswerk eines vorbildlichen Wissenschaftlers und Christen erkennen.

Bonn

Ernst Dassmann

Exegese AT

Rudnig-Zelt, Susanne: Hoseastudien. Redaktionskritische Untersuchungen zur Genese des Hoseabuches. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006. 311 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 213), geb. € 62,90 ISBN: 3-525-530773

Das Buch Hosea wird in der gegenwärtigen Forschung trotz aller Probleme im Einzelnen weithin als vergleichsweise verlässlicher Zeuge für eine Prophetengestalt des 8. Jh. und ihre unmittelbare theologische Nachwirkung in Schülerkreisen gesehen. Damit ist es zugleich ein wichtiges Element für die Beschreibung der Religionsgeschichte des vorexilischen Israel-Juda. Dieses Bild wird in der anzuzeigenden Arbeit – eine von K.-F. Pohlmann betreute Münsteraner Diss. – nachhaltig in Frage gestellt.

In einer knappen Einleitung (11–14) wird das Programm vorgestellt, zugleich die entscheidende Grundthese genannt: Das Hoseabuch sei nicht als Vorläufer des Deuteronomiums aus dem 8. / 7. Jh., sondern als „Summe der Gotteserfahrung Israels in der Spätzeit“ (14) zu verstehen.

Kap. 2 „Zur Buchgenese des Hoseabuches: Ein Überblick über Modelle und Methoden“ (15–43) ist ein sehr ausführlicher, instruktiver Forschungsüberblick, dem auf S. 44–47 ein kurzes drittes Kap. „Methodische Erwägungen und Folgerungen“ (44–47) angeschlossen wird. Hierin wird die Verwendung der redaktionskritischen Methodik begründet und im Gefolge Chr. Levins und anderer insofern erweitert, als man fehlende sprachliche Übereinstimmung oder nur „lose literarische Zusammenhänge“ (44) von möglichen Redaktionsschichten durch die Annahme gemeinsamer Redaktionstendenzen bzw. Aussageanliegen ausgleichen kann. Wie dies methodisch abgesichert werden kann, bleibt offen. Im Unterschied zur bisherigen Forschung wird überdies davon ausgegangen, dass das Hoseabuch sich nicht primär an das Nordreich richtet (47).

Für die weitere Arbeit ist außerdem als Ergebnis des Forschungsüberblicks vorausgesetzt, dass Hos 2–3, weite Teile aus Hos 4+6, 8, 10 und 11–14 erst aus der Exilzeit stammen können, so dass alte Texte v. a. in Hos 1; 5–7 und 9 zu erwarten sind. Hinzu kommt als Grundannahme, dass Texte, die sich mit fremden Göttern und Götzen auseinandersetzen, nicht zu alten Schichten des Buches gehören (43). Eigene Begründungen dieser Weichenstellungen werden nicht gegeben.

In Kap. 4 „Israel und Ephraim“ beginnt dann die eigentliche Argumentation (48–72). Zunächst werden die Begriffe „Ephraim“ und „Israel“ untersucht, mit dem Ergebnis, Ephraim sei Ersatzbegriff f. d. Kennzeichnung des Nordens nach 722 geworden, als der Name „Israel“ auf den Süden übergegangen sei. Im Hoseabuch sei der Begriff Israel in unterschiedlicher Weise gebraucht worden (Bezug auf Norden, Süden und Gesamtvolk), so dass die konkrete Füllung dem jeweiligen Kontext entnommen werden muss. Die Vf.in sondert dann eine Reihe von „Ephraimbildworten“ (7,8b; 7,11a; 9,11a; 9,13a*; 9,16a β; 10,11a α; 12,2a α; 13,12f; 13,15ab α) aus, die Ephraims Torheit und Nutzlosigkeit belegen, „seine desolante Lage in spöttischer Weise charakterisieren“ (70). Diese Texte seien – Jes 28,1–4 vergleichbar – kurz nach 722 als abwertende Reaktion von Judäern auf den Untergang Samarias entstanden. Sie bilden damit die ältesten Teile des Hosea-Buches. Bei der Erarbeitung dieser wichtigen These fällt auf, dass die Vf.in ohne eigene Exegese der Texte auskommt und sich häufig auf Ez und Chr als Bezugsrahmen stützt. Die Arbeit von H. D. Neef zu Ephraim (BZAW 238) wurde gar nicht benutzt; deren Ergebnisse sind wohl zu weit von dem Vorgetragenen entfernt.

Kap. 5 „Die Abfolge der buchinternen Diskussionen in Hos 1–3“ (73–99) wendet sich dann der Frage nach dem Bucheingang und möglichen alten Stoffen in diesem Teil zu. Das Ergebnis ist, dass 1,2b–4,6 als älteste Schicht innerhalb Hos 1–3 anzusehen ist, die aber frühestens nachexilisch ist. Sie wurde sukzessive bis in die Zeit des samaritanischen Schismas erweitert, wobei 3,5 einen noch späteren Kommentar nachträgt, der Samaria wieder positiv sieht. Damit soll erwiesen werden, dass es keine eigenständige Hosea-Überlieferung gegeben hat; der älteste Teil in Hos 1 sollte dazu dienen, angelehnt an Jes 8 den anonymen prophetischen Redeeinheiten eine Prophetenlegende vorzuschalten (99).

Im nächsten Abschnitt „6. Die älteste Einleitung des Hos-Buches“ (100–134) werden die Texte 1,1+2a; 5,1 und 4,1–3 gründlich untersucht. Es zeigt sich, dass 1,1 zu 1,2b–4,6 (s. Kap. 5) gehören muss. Es entstand so eine am DtrG orientierte Geschichtstheologie. Mit den Höraufrufen 4,1–3* wurde von dieser Prophetenlegende auf die eigentlichen, anonymen Prophetenworte übergeleitet, die ihrerseits durch 5,1* eingeführt waren. Die älteste Sammlung ist demnach bis weit in die nachexilische Zeit hinein anonym überliefert worden, dies analog zu Dfjes. Ob es einen namensgebenden Propheten „Hosea“ je gegeben hat, kann nicht begründet oder abgewiesen werden. Wichtiger ist, dass die legendäre Gestalt aus Hos 1 offenbar als jüdische Prophetengestalt zu verstehen ist (133, auch 269).

Kap. 7 „Die Überschrift Hos 5,1* und die dazugehörige anonyme Spruchsammlung“ (135–211) stellt den gewichtigsten Abschnitt und gewissermaßen das Herzstück der Arbeit dar. Ausgehend von 5,1 wird zunächst festgestellt, dass diese Überschrift mit 6,4b zusammengehören muss. Da beide Texte ober-schichtskritisch zu sehen sind, werden im weiteren Verlauf Texte mit ähnlichen Aussageinteressen gesucht. Gefunden wird in Kap. 5–7* (und 9,8; 10,1–4) eine langsam gewachsene „sozialkritische Konglomeratschicht“, deren Genese dann nachvollzogen wird. Nicht ganz transparent ist beim Lesen, wie es zu der Auswahl der jeweils behandelten Texte kommt; hier wären vorangehende flächigere Beschreibungen der Abschnitte und klarere literarkritische Argumentationen hilfreich gewesen.

Im Ergebnis wird eine priesterkritische und prophetenfreundliche Konglomeratschicht erkannt (s. 208 für eine Liste der zugehörigen Texte), die erneut jüdische Perspektive zu erkennen gibt. Außerdem wird eine Reihe von „Abfall-Umkehr“-Texten gesehen (5,12–14; 5,15–6,3; 4,9,12; 12,3–7), die in geschichtstheologischer Rückschau den Umkehrwillen des Volkes stärken sollen. Weiterhin gibt es zwei darauf reagierende Schichten mit „samariapolemischen“ Zusätzen, die Samarias Schuld und Verstockung in dem Mittelpunkt rücken sollen, vor denen selbst Gottes Heilswillen kapituliert. Schließlich werden auch diese Zusätze durch eschatologisierende Texte kommentiert, die dem Norden gegenüber positiver eingestellt sind.

Die Vf.in bezeichnet selbst das von ihr eruierte Wachstum der Texte mehrfach als „kleinteilig“. Das kann man vielleicht als Ausdruck dessen verstehen, dass ihr die eigenen Ergebnisse selbst nicht so ganz geheuer sind – obgleich Verben wie „beweisen“, „erweisen“ etc. häufig verwendet werden. Tatsächlich überzeugen viele der vorgetragenen Datierungen und Abhängigkeiten hosenaischer Texte von anderen Büchern nicht. Als Beispiel mag auf S. 144f. die Überlegung gelten, dass שָׁחַד, „Schandtat, Bluttat“ in 6,9 von Ez. 22,9 abhängig sein müsse, da das Lexem nur an diesen beiden Stellen mit שָׁחַד „tun, machen“ kombiniert wurde – was allerdings ein Allerweltswort ist. Hos 6,9 soll nun wiederum durch 7,3 fortgeführt werden. Da ja erwiesen ist, dass sich der erste Text nachexilischer Herkunft verdankt, soll der in 7,3 angesprochene König der persische Großkönig sein. Folglich müssen alle als noch jünger vermuteten Texte auf Situationen reagieren, die in / nach der persischen Zeit datierbar sind. So entsteht eine Art virtueller Realität eines Samaritaner-Konfliktes, die den Vorteil hat, dass man aus jener Epoche nahezu keine belastbaren Nachrichten hat, die das Bild gefährden könnten.

Ausgehend von ihrer Darstellung der Forschungsgeschichte stellt die Vf.in die Texte des Hoseabuches unter einen Generalverdacht der späten Entstehung. So wurde etwa auf S. 12 gefolgert, dass der Vorwurf einer Vielzahl von Priestern und Altären (4,7; 8,11a; 10,1) erst vom Gebot der Kultzentralisation her denkbar ist. Da es aber im 8. Jh. keine Hinweise auf Kultzentralisation gebe, können die Texte auch nicht aus dieser Zeit stammen. Ob es nicht genau umgekehrt ist, dass Texte wie die genannten mittelbar zu der späteren Idee einer Kultreduktion und dann -zentralisation geführt haben können, wird nicht weiter erwogen (vgl. auch 36 zu Yee). Woher die Deuteronomisten ihrerseits die entsprechenden Ideen hatten, bleibt ungeklärt, sie erscheinen als eine Art theologischer Enzyklopädie, die ohne erkennbare Vorläufer ein fertiges Programm vorlegen. Das aber ist angesichts der langsamen Traditionsveränderungen im alten Orient sehr fraglich.

Im folgenden 8. Kap. „Hos 6,9; 7,3–7 – Der chaotische Bäcker“ (212–230) wird zur Suche nach älteren Schichten zurückgelenkt. Die Genese des Abschnittes wird so erklärt, dass 7,8b als Bildwort der ältesten Schicht sukzessive kommentiert und illustriert wird, wobei v.a. die im vorherigen Kap. erkannte priesterkritische Schicht prägend war. Erneut wird von einem konglomeratartigen Wachstum ausgegangen; das kurze Textstück ist in mindestens sechs Stufen gewachsen (vgl. die Übersicht auf S. 230).

Im letzten argumentativen Kap. „9. Die Anfänge des Hos-Buches“ (231–260) wird ausgehend von 7,8b, dem zum ältesten Stratum gehörenden Brotfladen-Wort, eruiert ob weitere Texte aus 7,8–12 zum frühesten Textgut des Buches gehören können. Dies trifft für das Bild von der Taube in 7,11a zu (248–250). Beide Bilder sollen aus jüdischer Sicht die blamablen Niederlagen des Nordens illustrieren. Erneut wurden diese Texte durch weitere Bilder oder andere Zusätze erweitert (Übersicht auf S. 259f.), so dass von insgesamt 8 Stufen des Wachstums auszugehen ist.

Schließlich werden in Kap. 10 „Ergebnisse – Die Genese des Hos-Buches“ (261–278) die Ergebnisse so zusammengefasst und aufbereitet, dass in historischer Abfolge das mutmaßliche Werden des Buches dargestellt wird. Am Ende findet sich auf S. 275–278 eine Zusammenstellung der Texte zu ihren jeweiligen Wachstumsstationen. Literaturverzeichnis und Bibelstellenregister beschließen den Bd.

Die Ergebnisse dieser Arbeit präsentieren ein vollständig anderes als das gewohnte Bild des Hosea-Buches, als das die bisherige Forschung gehabt hat. Insofern wird ihr große Aufmerksamkeit sicher sein, zumal es eine Fülle von anregenden Detailbeobachtungen gibt. Ohne hier in eine detaillierte Argumentation eintreten zu können, kann ich mir jedoch nicht vorstellen, dass die Ergebnisse umfassend bestätigt werden. Zu sehr sind sie abhängig von einer durchgängigen Verwendung redaktions- und tendenzkritischer Argumentationen, zu denen andere exegetische Einsichten, etwa form- oder traditions-geschichtlicher Arbeit, nur bestätigende Funktion haben können. So werden zusammengehörige Textzusammenhänge segmentiert und neue Verbindungen aufgrund von mutmaßlichen Tendenzen hergestellt (etwa von 6,9+7,3), die nicht plausibel sind. Auf die Problematik der umfassenden Spätdatierung war bereits hingewiesen worden. Hier wäre noch die Frage zu ergänzen, warum sich die in Teilen veränderte Sprache der Spätzeit, wie man sie etwa bei Jona oder Koh eindeutig finden kann, in den vermuteten Zusätzen aus dieser Zeit nicht findet. Auch eine sichere religions- oder sozialgeschichtliche Verortung der mutmaßlichen Redaktorenkreise fehlt noch. Insofern bleibt auch für die Befürworter der Spätdatierung noch wichtige Arbeit zu leisten.

Rostock

Martin Rösel

Exegese NT

Herrenmahl und Gruppenidentität, hg. v. Martin Ebner. – Freiburg i. Br.: Herder 2007. 296 S. (Quaestiones Disputatae, 221), kt € 29,50 ISBN 978-3-451-02221-0

Das Buch, die erste Frucht des gleichnamigen DFG-Projektes am Seminar für Exegese des NT an der Univ. Münster unter der Direktion von Martin Ebner, präsentiert das Symposium vom Februar 2006 in Münster, von wo auch – wenn nicht eigens gekennzeichnet – die Mehrzahl der Beiträge stammt.

Der vom Hg. und Andreas Leinhäupl-Wilke vorgestellte exegetische Neuan-satz sucht die ntl. Herrenmahlsfeiern streng historisch und kulturwissenschaftlich „aus ihrer Zeit heraus zu verstehen und deren eigene Identitätskonstruktionen freizulegen.“ (11)

In einer ersten Standortbestimmung deuten Friederike Nüssel / Heidelberg und Dorothea Sattler im ökumenischen Verbund u. a. folgende Lösungsansätze an: Nicht die Kirchen, sondern Jesus Christus lädt ein, die Ämterfrage hat nur begrenzten Stellenwert, die Realpräsenz ist von lutherischer Seite nie bestritten worden und insgesamt haben pastorale Fragen gegenüber ungelösten theologischen Problemen Vorrang.

Der Religionssoziologe Volkhard Krech / Bochum beschreibt „Essen als physiologisches, kulturelles und soziales Handeln“ (39), um Mahlfeiern als rituell-religiöse Kommunikation verständlich zu machen und charakterisiert das Ritual als stereotype und gleichzeitig flexible Form einer Interaktion zwischen Personen, Gruppen usw.

Mit einem „Zwischenruf“ beschließt Jürgen Werbick den systematisch-theologischen und soziologischen Teil 1 und wirft die Frage auf, ob Reformbewegungen nicht immer wieder dazu neigen, sich selbst gegenüber „den Anderen“ theologisch zu privilegieren und mittels Denunziationsvokabeln (Magie, Do-ut-des-Frömmigkeit) abzugrenzen.

In den exegetischen Grundlagen von Teil 2 zeichnet Martin Ebner am Beispiel des Theophrast/inn/enmahles bei Philo die literarische Technik eines Mahlskripts nach. Mit dem Ideal einer betont asketischen und geistigen Nahrung und ebensolcher Kommunikation auch zwischen den Geschlechtern grenzt sich Philo von den luxuriösen Gastmählern und ausschweifenden Symposien seiner Umwelt ab. Dabei legt er besonderes Gewicht auf den freiwilligen Tischdienst der jungen Männer, um den jungen Juden Alexandriens klarzumachen, „dass sie nur ausgenutzt werden, wenn sie in der Hoffnung auf gesellschaftlichen Aufstieg sich in die griechischen Symposienzirkel einzuklinken versuchen“ (86) und sich der dort geübten Knabenliebe ausliefern.

Auch Andreas Leinhäupl-Wilke erkennt in Lk 7,36–50 einen Gegenentwurf zu den Gastmählern seiner (städtisch-hellenistischen) Umwelt, in der Hetären ihre Dienste anbieten, ja die „Sieben plus Zwei (nämlich Abendmahl und Emmaus)“ Mahlepisoden (115) des dritten Evangeliums werden förmlich zu dessen Leitmotiv mit der Botschaft: Gemeinsames Essen sprengt soziale und religiöse Grenzen und ist als Ausdruck erfahrener Sündenvergebung zu werten. Womit sich Franz Mussners Resümee aus dem Galaterkommentar bestätigt: „Das Wesen des Christentums ist ‚miteinanderessen‘“. Wir hingegen stehen in Gefahr, „die Mahlkonzeption außer Acht zu lassen, für die Jesus einsteht.“ (119)

Michael Theobald / Tübingen aktualisiert das „Zwei-Typen-Modell“ Hans Lietzmanns¹ und bezieht den Anamnesis-Befehl („tut dies zu meinem Gedächtnis“) auf ein verchristlichtes Paschafest mit jährlichem Todesgedenken, während die tägliche Tischgemeinschaft die galiläische Mahlpraxis Jesu, österlich transformiert, weiterführt. Die ursprünglich eigenständige „Kultätologie“ des Abendmahlsberichtes wurde erst in einem zweiten Stadium in die Passionsgeschichte eingebaut und hat in der frühen Kirche nur eine begrenzte Reichweite.² Paulus hingegen bringt sie zweimal (1 Kor 10,16f; 11,20–23) zum Einsatz, um gerade von Jesu Tod her das kritische Sinnpotential der Eucharistie für die Gemeinde zu entfalten.

Für Gerd Theißen / Heidelberg stehen Rituale quer zur Zeit und unterbrechen sie. Sie dienen der Angstabwehr und Euphorisierung bzw. machen alltägliche Erfahrungen durchsichtig für jenen Grund, der unsere Lebenswelt trägt und Vertrauen ermöglicht. Zu unterscheiden sind normal- und extremreligiöse Riten, sprich: sakrale Mähler in Form von Agapen und das „sakramentale“ Abendmahl mit Todesgedenken. Beide Mahltypen können offensichtlich eine Zeitlang koexistieren, wobei Letzteres anfangs in manchen Gemeinden nur selten gefeiert und aus Gründen der Synchronisierung vom Vorabend des Pascha auf dieses selbst verlegt wird. Paulus jedoch unterstellt jedes christliche Mahl der *theologia crucis*, was u. a. mit ein Motiv dafür sein mochte, die Leitung dieser Sakramentalmähler mit ihrer „Aura des Unheimlichen“ schließlich Bischöfen und Presbytern vorzubehalten. (185)

Im Zwischenruf am Ende dieses Hauptteiles beschreibt Stefan Schreiber die Attraktivität ntl. Mahlgemeinschaften damit, dass sie urchristliches Gemeinschaftsleben „realsymbolisch“ kommunizieren und Einheit über die eigene Gruppe hinaus stiften. Damit verschiebt sich die heutige Frage, „wer unter welchen Bedingungen am eucharistischen Mahl teilnehmen darf“, vielleicht auf die ernüchternde Wahrnehmung, „wer heute überhaupt noch an unserem Mahl teilnehmen will“. (191)

¹ Ders., *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie* (AKG 8), Berlin 1955.

² Vgl. Apg 20,7–12; Did 9f.

In den historischen Entwicklungen von Teil 3 behandelt Thomas Kaufmann / Göttingen die frühe Reformation: Luther wollte die Kommunion *sub utraque* eigentlich durch ein Konzil verhandelt wissen und legte auch später Wert darauf, möglichst die Gemeinde als ganze am Abendmahl zu beteiligen. Karlstadt jedoch forcierte den Laienkelch zur zentralen Heilsfrage und zum Bekenntnisakt schlechthin. Der Vielfalt abendmahlstheologischer Konzeptionen entsprachen unterschiedliche Kirchenmodelle: Der „linke“ reformatorische Flügel feierte ohne formelle Leitung, mit Alltagsgeschirr und normalem Brot und Wein, die täuferischen Kommunitäten versuchten den Ritus selbst zu gestalten usw., während Luther die Gemeinde vom leiblich anwesenden Christus gesammelt und in ihrer geschlechtlichen und ständischen Identität begründet sieht.

Benedikt Kranemann / Erfurt analysiert unter dem Titel „Von der Privatmesse zur Gemeinschaftsmesse“ die Liturgische Bewegung Anfang des 20. Jhs mit ihren geschichtlichen und philosophischen Hintergründen, Schauplätzen und Vordenkern, welche dazu beitrugen, den Gemeinschaftscharakter der katholischen Liturgie wieder neu zu entdecken. Nur ein Beispiel: Schon 1942 kam Joseph Andreas Jungmann mit seinem Programm: „Christus – Gemeinde – Priester“ der vorliegenden Projektdede ziemlich nahe. (Wer diese Entwicklung zum Teil noch selbst miterleben durfte, liest den Beitrag mit besonderer Emotion).

Provokant fragt Hubert Wolf in seinem Zwischenruf, ob die Beschäftigung mit Geschichte in der Theologie folgenlos bleiben darf bzw. ob etwa der Auferstehende sich dogmatisch korrekt verhalten hat, als er mit den unverständigen Emmausjüngern das Brot brach.

Teil 4 bietet eine „Analyse momentaner Praxis“. Dazu legt Karl Gabriel die Zahlen der Gottesdienstbesucher/innen in beiden Großkirchen seit 1950 vor und schildert exemplarische Identitätskonflikte in den ökumenischen Beziehungen, v.a. unter den Vorzeichen einer neuen Gehorsamswilligkeit unter katholischen Geistlichen.

Reinhold Zwick interpretiert den Film *La Última Cena* des kubanischen Regisseurs Tomás Gutiérrez Alea aus dem Jahr 1976: Dort inszeniert sich ein Zuckerrohrplantagenbesitzer vor seinen Sklaven als fußwaschender Jesus, was infolge perverser Absicht und verweigerter Konsequenzen zur Katastrophe führt.

Im abschließenden Zwischenruf erinnert Udo Fr. Schmälzle vor dem Nord-Süd-Konflikt an den – Gregor dem Großen zugeschriebenen – Satz: „Der Bischof von Rom ist nicht würdig Eucharistie zu feiern, solange in Rom einer des Hungers stirbt“ (280) und äußert die Überzeugung, dass heute viele Christ/inn/en nicht aus Desinteresse fernbleiben, sondern weil sie „die Sinn- und Glaubwürdigkeitsfrage an unsere eucharistische Praxis stellen.“ (281)

Im Abschluss schlägt der Hg. mit fünf Thesen einen Bogen zur heutigen Situation und plädiert für mehr Transparenz, indem die ökumenischen Verhandlungspartner/innen zu ihren theologischen Positionen hinzu auch die jeweiligen kirchlichen Eigeninteressen, Ängste und den Anspruch auf Definitionshoheit offenlegen.

Es ist schwierig bis unmöglich, das Buch in seiner ganzen Fülle und Bandbreite gebührend vorzustellen. Anregungen und Impulse enthält es genug, wenn z.B. Michael Theobald den Abendmahlsbericht als „Meta“- (Referenz)text einstuft, der kein Drehbuch für ein priesterliches „Rollenspiel“ bereitstellt. (164) Doch nicht die gängigen amts- und eucharistietheologischen Fragen bilden den Gegenstand der Untersuchung, sondern das religiös motivierte Essen von „Gruppen“, konkretisiert in der Feier des „Herrenmahles“. Dringlichkeit und Effizienz eines solchen Ansatzes liegen auf der Hand, obwohl den katholischen Gemeinden im Gottesdienst schon wieder öfters der Rücken zugekehrt wird. Womit allerdings die Frage entsteht, was mit dieser erneuten Wende sichtbar gemacht soll bzw. welche Qualität die seit dem Konzil offenere Liturgie mit Volksaltar oder dem jetzt derogierte „für alle“ eigentlich hatte: War vielleicht „Christus ein Sündendiakon“? (Gal 2,17)

Das Symposium, in das von Anfang an auch die Ökumene und die Frauen einbezogen waren, wurde sorgfältig geplant und ediert.³ Die Anlage der Quaestio ist wohlthuend gegenüber allzu systematischen bis monographischen Entwürfen. Dennoch kündigt sich gelegentlich Aspekte an, die noch weiter zu verfolgen wären: Während z.B. reformatorische Bilder ansatzweise in die Interpretation der Abendmahlstheologie einbezogen sind (208f) und der aufschlussreichen Filminterpretation eine „kleine Typologie der Kino-Mähler“ vorangestellt wird (256–259), vermisst man entsprechende Hinweise auf das reiche frühchristliche Bildmaterial zur „Fischeucharistie“.⁴ Mit den literarischen Quellen allein kann jedoch die Geschichte vom doppelten Ursprung der Eucharistie nicht wirklich weitergeschrieben bzw. für die Praxis fruchtbar gemacht werden.

³ Editorische Mängel sind selten: z.B. Verse statt Ferse (103), ökonomische statt ökonomischen (111), der Beistrich nach Didache steht zuviel (176), erheblich statt erhebliche (238), Leibe statt Leib (280), Identitätsbewusstsein statt Identitätsbewusstsein (285). Die Abteilung Passam-ahl (im Zitat auf 130) ist trotz neuer Rechtschreibung ein Unding.

⁴ Vgl. P.T. „Das ist mein Leib“. Neue Perspektiven zu Eucharistie und Abendmahl, Düsseldorf: Patmos 2005, 115–119.

Naturegegeben steht im „Land der Reformation“ die Ökumene mit der evangelischen Christenheit als besonders brennend an. Dennoch wäre m. E. stärker herauszustreichen, dass *alle* Kirchen zur Reform und ebenso der Reformation verpflichtet sind, während Rom die Volkssprache im Gottesdienst bzw. eine originalgetreue Bibelübersetzung gerne der *latina veritas (et unitas?)* nachordnen möchte. Ferner verdiente der Umstand Beachtung, dass die orientalischen Kirchen infolge Verfolgung und Emigration in unseren Breiten bereits stärker vertreten sind als in ihrer Heimat (wovon die Öffentlichkeit anscheinend nur bei Anstellung von verheirateten Priestern Notiz nimmt). Auch mit ihnen – und nicht nur mit dem Islam – muss eine Verständigung darüber erzielt werden, wie antiker biblischer Glaube und moderne Welt zusammengehen. Und sollte nicht auch, wenn es um den Sinn jesuanischer Eucharistie geht, gerade das Judentum stärker einbezogen werden als dies mit einer christlichen Relecture seines Außenseiters Philo geschehen kann? Katholische Eucharistieförmigkeit hat ja nicht nur eine gegenreformatorische Spitze, sie projiziert ihre eigenen Schatten sogar bevorzugt auf das Judentum. Doch ist (auch kirchlich!) Identitätsfindung nur über den dornigen Weg einer gründlichen Analyse und Bewusstmachung des Verdrängten möglich.

Speziell zur Geschlechterfrage: Die beiden Frauenstimmen im dominanten Männerchor klingen authentisch, engagiert und kompetent, bisweilen jedoch verhalten und spiegeln so wohl nicht die kirchlichen Realitäten wider. Abgesehen davon, dass „die Frauen“ die Mehrheit der Gottesdienstbesucher/innen stellen, haben sie denn katholischerseits in Fragen der Kirchenleitung schon ganz resigniert bzw. werden sie mit einer solchen Forderung nur weiterhin aus der Kirche „hinauskomplimentiert“?

Das Buch, voran sein Hg., scheut nicht Kritik wie in Fragen der Sukzession bzw. Macht (11 und 290f), es deutet auch einige Verwund(er)ung über die Maßregelung ökumenischer Vorstöße bzw. zur Situation der wiederverheirateten Geschiedenen an, manches bleibt eher akademisch verklausuliert, die Frage der Priester ohne Amt z. B. scheint nicht besonders dringend. V. a. aber sollte jenen oft mehr als 90 Prozent der (noch) Gläubigen, die nicht einfach aus gesellschaftlichen Veränderungen und Bequemlichkeit den Kirchgang meiden, sondern weil sie mit den offiziellen Deutemustern (Opfer, Sühnetod, Transsubstantiation usw.) und antiquierten Feierformen wenig anzu-fangen wissen, vermehrt Aufmerksamkeit geschenkt werden. Womit nicht nur ein pastorales Problem benannt ist, sondern eine hermeneutische Grundsatzfrage.

Kirchliche Strukturreformen sind überfällig. Dazu müssen alle wieder zurück an den Start und d. h. zu den Quellen, um den eigenen Standort und die weiteren Wegstrecken des Glaubens neu zu vermessen, ehrwürdige Traditionen hin oder her! Eines jedoch zeichnet sich nach diesem ersten Befund schon deutlich ab: Die biblischen Texte begründen nicht nur *eine* Weise eines christlichen Miteinander, gerade in Fragen des Herrenmahles. Also wird es auch in Zukunft mehrere kirchenfähige Wege geben (müssen), um dem einen gemeinsamen Ziel näher zu kommen.

Graz

Peter Trummer

Frankemölle, Hubert: Frühjudentum und Urchristentum. Vorgeschichte – Verlauf – Auswirkungen (4. Jahrhundert v. Chr. bis 4. Jahrhundert n. Chr.). – Stuttgart: Kohlhammer 2006. 446 S. (Studienbücher Theologie, 5), br. € 32,00 ISBN: 3-17-019528-X

Mit diesem „Studienbuch“ legt der Neutestamentler Hubert Frankemölle ein Kompendium vor, das vieles zusammenfasst, was er in den letzten vierzig Jahren an neuen Einsichten über das Verhältnis zwischen Judentum und dem neu entstehenden Christentum in der Antike gewonnen hat. Manches davon hat er an anderer Stelle begründet, so dass Leserinnen und Leser sich in diesem Paperback häufig mit auf den ersten Blick (!) apodiktisch scheinenden Aussagen konfrontiert sehen („dass [...] das Christentum sich als eine der Reformbewegungen des vielfältigen Judentums ab der Zeitenwende entwickelte, das pharisäische [...] Judentum aber in vielfacher Weise vom entstehenden Christentum geprägt wurde.“ 23). Es handelt sich dabei um nichts weniger als den selbstbewussten Versuch, beides, Christentum und Judentum, als ein dem Ereignis von 1054 vergleichbares „Schisma“ (ebd.) einer einzigen Religion zu betrachten, das bis heute andauert. Der Untertitel „4. Jahrhundert v. Chr. bis 4. Jahrhundert n. Chr.“ ist in diesem Sinne als eine Forschungsthese zu verstehen: Genauso wie das Schisma zwischen Ost- und Westkirche das Ergebnis eines jahrhundertelangen Prozesses und nicht eines einzigen

Ereignisses war, so ist die Trennung der „fraternal twins“ (Alan Segal) Judentum und Christentum für den Vf. ein langer und vielschichtiger Vorgang gewesen. Auch eine Reduktion dieses Prozesses auf die Neuorganisation der Kultgemeinden nach der Zerstörung des Tempels und der Stadt Jerusalem durch die Römer im Jahre 70 n. Chr. lehnt er mit guten Gründen ab.

Man sollte sich deshalb nicht wundern, dass hier keine Geschichte des Judentums und Christentums vom 4. Jh. v. Chr. bis zum 4. Jh. n. Chr. vorgelegt worden ist, wie es der Titel vielleicht suggerieren könnte. Inhalt des Buches sind das Christentum (bzw. das „christliche Judentum“) der neutestamentlichen Schriften und seine Vorgeschichte sowie einige ausgewählte historische Fakten und christliche Schriften der nachneutestamentlichen Zeit, die für dieses Verständnis als hilfreich erachtet werden wie etwa Markion und Justin. Streckenweise werden hier die Ergebnisse aus anderen Studien wie etwa des Matthäuskommentars des Vf.s in straffer Form dargeboten, so dass dieses Studienbuch auch einen guten Einstieg in die stärker spezialisierte exegetische Literatur zum Thema bietet. Für einige Teile v. a. der „Vorgeschichte“ dieser Trennung bietet das Buch aber auch einen materialreichen historischen Überblick.

An gewisse Eigenarten der Darstellung gewöhnen sich die Leserinnen und Leser sicher rasch: So die häufigen Verweise auf das 2. Vatikanum, das offenbar die Identität des aus der Konzilsgeneration stammenden Vf. stark geprägt hat. Es wird Leserinnen und Leser geben, die dieses Buch als einen informierten Kommentar zur Konzils-erklärung *nostra aetate* von 1965 lesen und dafür dankbar sind. Für alle anderen trägt das für das eigentliche Thema ebensowenig aus wie etwa die Mitteilung von persönlichen Distanzerfahrungen aus dem Westmünsterland der 1950er Jahre für die Geographie Palästinas (89). Diese kleinen Eigenheiten lassen andererseits die Persönlichkeit eines akademischen Lehrers hinter den Texten plastisch hervortreten, dem man gerne immer wieder persönlich zuhören möchte, was dem Lesevergnügen dieses Buches zweifellos zugute kommt. Und die Lektüre ist ein Vergnügen! Etwas schwieriger wird die Angelegenheit freilich, wenn sich diese Lebensthemen des Vf. zu sehr über die antiken Quellen legen, was glücklicherweise nur sehr selten geschieht: So z. B. ergibt sich aus dem Plädoyer für die gegenseitige „Offenheit“ des heutigen Christentums und Judentums (ein Lieblingsbegriff des Vf.s) hin und wieder eine vielleicht zu starke Betonung der vermeintlichen gegenseitigen „Offenheit“ antiker Christen und Juden. Beim Kirchenvater Johannes Chrysostomus etwa eine solche Offenheit zu suggerieren, erscheint bei allem Respekt für den großen Kirchenvater sicher vielen doch etwas übertrieben: „Aus polemischer Schärfe allein lässt sich kein Antijudaismus ableiten“ (354) – ob das die Juden Antiochias wohl genauso gesehen hätten?

Zu den faszinierendsten Abschnitten des Buches gehören die Exkurse über den Sabbat und das Essen. Dass nicht nur hier die unterschiedlichen jüdischen, paganen und christlichen Wahrnehmungsmuster von Reinheit und Unreinheit nur am Rande gestreift und kaum grundsätzlich reflektiert werden, erstaunt etwas – vielleicht scheute der Vf. davor zurück, weil er es als Bedrohung der These von der großen Nähe von antiken Juden und Christen wahrnahm? Ansonsten werden die für dieses Thema bedeutenden Faktoren nämlich in großer Vollständigkeit und immer beeindruckend kompetent diskutiert, seien sie historisch-politischer, sozialer, sprachlicher oder theologischer Natur. Als Beispiele seien nur die nationalpolitischen Gründe für eine Trennung von (pharisäischen) Juden und (Juden-) Christen (351 u. ö.) oder die vielschichtige, über weite Strecken parallele und sogar zusammenhängende Entwicklung des Kanons genannt (381; vgl. dazu die These Adolf-Martin Ritters von 1994 – auch an dieser Stelle überrascht jedoch die wenig ausgeprägte Wahrnehmung gottesdienstlicher Fragestellungen). Die konsequente Zusammenschau von Christentum und griechischsprachigen Judentum erschließt zahlreiche neue Einsichten und wird zweifellos das eine oder andere eingefahrene (Vor-)Urteil zu korrigieren helfen.

Obwohl an den meisten Stellen den wohl informierten Urteilen des Vf.s über die Nähe zwischen antiken Juden und Christen zuzustimmen ist, mögen unregelmäßig eingestreute, die antiken Quellen aus heutiger Sicht bewertende Stoßseufzer bei distanzierenden Leserinnen und Lesern immer wieder eine oft unnötige Skepsis vor der Objektivität der Darstellung hervorrufen („Hätten Heidenchristen – nicht nur in diesem [sic] Jahrhundert in Deutschland – doch versucht, nach diesem solidarischen Maßstab zu leben [...]“, 112). Man sollte dieses Studienbuch vielleicht als eine chronologische *lectio continua* der Suche nach den bleibenden „Einheitsbanden zwischen Judentum und Christentum“ (400 u. ö.) ansehen, als eine bisher

schmerzhaft fehlende solide Lektürevorlage für akademische Lehrveranstaltungen, in denen es dann auch zu kontroversen und damit ergebigen Diskussionen kommen darf und sollte. Es ist ihm jedenfalls zu wünschen, dass es einen festen Platz auf den Lektürelisten der theologischen Ausbildungsstätten findet.

Einige kleinere Monenda: Dass ein akademisches Lehrbuch heute wirklich noch dem Theodosiusedikt *Cunctos populos* ein „Mailänder Edikt Kaiser Konstantins“ an die Seite stellt, ist erstaunlich (22, eine falsche Bezeichnung der älteren Forschung; korrekt dagegen die Formulierungen auf den S. 40 und 434).

Groß ist die Beweislast, die der inzwischen in weiten Teilen der Forschung überholten radikalen Frühdatierung der Ignatianen aufgebürdet wird. Ein solcher Standpunkt verlangte heutzutage jedenfalls eine gute Begründung (auf S. 340 scheint es fast so, als seien dem Vf. selbst unvermittelt Zweifel gekommen, ob eine solche Leistung ist).

Nicht deutlich ist dem Rez. die Stellung des überaus häufig eingesetzten Begriffs der „Identität“ geworden (z. B. „dass die Sammlung der ntl. Schriften nicht primär der Absetzung von pharisäischen Gemeinden, sondern der Stärkung der Identität der christlichen Gemeinden in all ihrer Vielfalt diene“, 368). Falls der Vf. darunter etwas anderes versteht als eine politisch korrekte Umschreibung der Ausgrenzung Andersdenkender („Eine Abwertung der anderen muss nicht von vornherein mitgegeben sein“, 29), wären Leserinnen und Leser dankbar für eine genauere Positionsbestimmung angesichts des immensen Forschungsaufwandes, den dieser Begriff in den letzten Jahren ausgelöst hat.

Schließlich ist sowohl das Stellen- als auch das gemeinsame Personen- und Sachregister viel zu knapp ausgefallen, auch ein Register moderner Autoren vermisst man angesichts des (sinnvollen) Verzichtes auf ein Gesamtliteraturverzeichnis. Viele wertvolle Entdeckungen werden eiligen Leserinnen und Lesern so entgehen, was sehr zu bedauern ist.

Bonn

Ulrich Volp

Schröter, Jens: Jesus von Nazaret. Jude aus Galiläa – Retter der Welt. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2006. 383 S. (Biblische Gestalten, 15), kt € 18,80 ISBN: 978-3-374-02409-4

Als Bd der Reihe „Biblische Gestalten“ richtet sich das Jesus-Buch von Schröter an eine breitere Leserschaft. Das prägt Stil und Darstellung, wobei die wissenschaftliche Kompetenz des Autors hinter den Ausführungen stets sichtbar bleibt. Sch. ist schließlich durch eigene Studien zur Evangelienhermeneutik, zum apokryphen Thomasevangelium und zum Stand der Jesus-Forschung gut vorbereitet. In der Einführung (12–68) nimmt er seine Leser/innen in den Reflexionsprozess hinein, indem er ein historisches Bewusstsein schafft und die Möglichkeiten und Grenzen *historischer* Jesus-Forschung absteckt. Dabei hält er deutlich die „Unterscheidung zwischen den Ereignissen des Lebens und Wirkens Jesu einerseits, ihrer Darstellung in den Evangelien andererseits“ als anerkannte Voraussetzung heutiger Jesus-Forschung fest (19), was gegen Versuche, die Evangelien als „historisch“ zu lesen, bedeutsam ist. Wichtige Einsichten des historischen Zugangs zu Jesus kommen zur Sprache, so die Einbettung Jesu in konkrete soziale und religiöse Kontexte, die Zeitbedingtheit rekonstruierter Bilder von Jesus und das Ziel der historischen Darstellung: „verständlich machen, wie Deutung und historisches Ereignis aufeinander zu beziehen sind“ (30). Forschungsgeschichtlich verortet sich Sch. zwischen „historischer Rekonstruktion, die wissen will, wie es ‚wirklich‘ war, und nachösterlicher Konstruktion, die dies für unerreichbar hält und sich stattdessen an den nachösterlichen Glaubenszeugnissen orientiert“ (34).

Informativ ist der Überblick über die vorhandenen Quellen, wobei Sch. zu Recht einerseits die prinzipielle Gleichwertigkeit auch der nichtchristlichen Quellen für die historische Frage festhält (54), andererseits die sachliche Priorität der Evangelien angesichts ihres Alters und ihrer Bewahrung des historischen Kontextes formuliert (59). Nicht eigens zum Thema macht Sch. freilich die Methode seines historischen Fragens; Kriterien zur Beurteilung einzelner Überlieferungen stellt er nicht auf. Allein das Alter der Überlieferung (vgl. 48) genügt nicht immer, wie z. B. die Problematik um die Aussendungsrede (170) zeigt. Und auch „der Maßstab der historischen Plausibilität und Kohärenz der Darstellung“, aus dem sich der „immer wieder abzuschreitende [...] Zirkel von Gesamt- und Einzelüberlieferung“ ergibt (60), bedarf weiterer Konkretisierung.

Die Darstellung (69–321) der historischen Gestalt Jesu bildet das Herzstück des Buches. Sachkundig, informativ und gut nachvollziehbar schildert Sch. im ersten Teil (69–133) den historischen Kontext des Judentums im 1. Jh.: Nazaret, Galiläa und schließlich Hauptströmungen des Judentums insgesamt gewinnen so Konturen; aktuell sind die Ausführungen zum Stand der Qumran-For-

schung. In diesen Kontext des Judentums ordnet Sch. auch die Gestalt Johannes des Täufers ein.

Zwei Anfragen stellten sich mir beim Lesen. (1) Wenn Sch. die Herrschaft des Herodes Antipas in Galiläa als „eine Zeit der Stabilität und des inneren Friedens“ (101) charakterisiert, ist damit der großen politischen Ebene entsprochen. Die alltäglichen Konfrontationen mit der politischen Herrschaft, erfahrbar z. B. im Steuersystem, werden bei der Mehrheit der jüdischen Bevölkerung ein durchaus kritischeres Bild der politischen Macht erzeugt haben. Die „Erfüllung der prophetischen Verheißungen vom endzeitlichen Frieden“ und die „Änderung der politischen Ordnung“ (103) gehören m. E. enger zusammen, als Sch.s Darstellung erkennen lässt. (2) Die Taufe des Johannes im Kontext seiner Umkehrpredigt als „symbolische Handlung zur Besiegelung dieser Umkehr“ (128) zu beschreiben, stellt m. E. eine Unterbewertung der Taufe dar (die der Tendenz in der Darstellung des Josephus entspricht): Johannes schrieb ihr wohl die tatsächliche Wirkung der Reinigung von Sünden zu, die aufgrund der Kürze der verbleibenden Zeit vor dem Endgericht eine längerfristige Lebensänderung ersetzen musste.

Der zweite Teil (133–243) behandelt ausführlich die Ansage der beginnenden Herrschaft Gottes als Zentrum des Auftretens Jesu. Diese Einschätzung teilt Sch. mit einem großen Teil heutiger Jesus-Forschung. Dabei wird Jesus zunächst als Jünger Johannes des Täufers sichtbar (136), bevor die Anfänge seines Wirkens in Galiläa zum Thema werden.

Einige Stichworte können die wesentlichen Inhalte umreißen: Als Ursache für die Trennung vom Täufer und Jesu eigenes Auftreten hält Sch. eine Vision Jesu vom Satansturz (Lk 10,18) für denkbar (143). In Galiläa, dem Territorium des restituierten Israels, wirkt Jesus in der Macht Gottes, die sich in Exorzismen und Heilungen manifestiert. Die soziale Konstellation der Gemeinschaft Jesu im Gegenüber zur galiläischen Dorfbewölkerung führt zu Polarisierungen, Konflikten und Ablehnung. Weiter werden die Bedeutung des Zwölferkreises, die Erneuerung Israels und die Radikalität der Nachfolgeforderung aufgezeigt. Die Innovation des Reinheitsgedankens führt zu einer ausgeprägten Integrationskraft der Botschaft Jesu.

Im Hintergrund der Rede von der Gottesherrschaft steht der frühjüdische Gebrauch der Metapher. Ihr Profil erhält die Verwendung bei Jesus durch die „gegenwärtige Aufrichtung“ (196) der Gottesherrschaft und die damit gegebene Gegenwart des Heils, die konkret für „die tatsächlich Bedürftigen“ der Zeit Jesu (207) gilt. Verbunden ist die gegenwärtige Erfahrung mit dem Ausblick auf die zukünftige Vollendung, wobei sich die Dynamik dieses Prozesses im Senfkornvergleichnis ausdrückt (210–212). Die Gerichtsworte beurteilt Sch. als Bestandteil der historischen Botschaft Jesu. – Bei der Darstellung des Ethos Jesu differenziert Sch. zwischen Weisungen für die engere Nachfolgegemeinschaft und für ganz Israel (214) (was freilich teilweise methodisch schwierig ist, z. B. beim Gebot der Feindesliebe). Jesu Stellung zum jüdischen Gesetz beurteilt Sch. zu Recht als Auslegung (nicht Abschaffung; 231), für die er als Maßstab „die Intention, die hinter dem Gesetz steht“ (234), benennt. Bleibt dies auch recht allgemein, konkretisiert Sch. am Beispiel des Reinheitsgebots: Jesus orientierte sich „an der Integration der als unrein Ausgegrenzten innerhalb Israels“ (242).

Der dritte Teil (243–266) fragt nach Jesu Selbstverständnis. Bei der schwierigen „Menschensohn“-Problematik entscheidet sich Sch. dafür, den Begriff als Selbstbezeichnung Jesu zu deuten, mit dem Jesus die Besonderheit seines Auftretens und seiner Person „als Repräsentant Gottes“ zum Ausdruck brachte (253). Den Titel „Christus“ sieht Sch. mit Erwartungen der Zeitgenossen Jesu verbunden (262), nicht von Jesus selbst benutzt, aber auch nicht abgelehnt (263), und „in das eigene Verständnis Jesu von der Königsherrschaft Gottes verwandelt“ (264) – was sich freilich auch (und textgemäßer) als Interpretationsleistung der Anhänger Jesu nach Ostern erklären ließe. – Der vierte Teil (266–298) nimmt die Jerusalemer Ereignisse in den Blick.

Einige Akzente: Politisch-taktische Gründe bewogen die jüdische Führung, Jesus an die römische Administration auszuliefern (277), die Jesus schließlich als Aufrührer kreuzigte (285). Als konkreten Anlass bestimmt Sch. die in Tempelaktion und Tempelwort Jesu erfolgende Infragestellung des Tempels, dessen „Funktion angesichts der Unmittelbarkeit Gottes überholt war“ (283). Neben diesen eher sozioreligiösen Gründen wären m. E. handfeste politische und wirtschaftliche Interessen, die sich mit dem Tempel als Zentrum der Zusammenarbeit von jüdischer und römischer Führung verbanden, zu berücksichtigen. (Übrigens wurde nach Joh 2,20 46 Jahre – nicht 64 – am Herodianischen Tempel gebaut: 281). Für Jesu letztes Mahl bietet Sch. eine sehr zurückhaltende (aber plausible!) Rekonstruktion, die sich auf die „Gesten des Verteilens von Brot und Wein“ und Jesu Ansage der „eigene[n] Vollendung in der Gottesherrschaft“ (vgl. Mk 14,25) beschränkt (292). Die theologische Frage nach einem „Heilstod“ Jesu beantwortet Sch. für den historischen Jesus zu Recht klar negativ (297), erläutert diese Deutung der ersten Christen jedoch als „geschichtstheologische Interpretation des Weges Jesu, die auch angesichts seines Todes an der Legitimität seines Anspruchs und der Macht Gottes, die Geschichte zu lenken, festhält“ (294).

Der fünfte Teil (298–321) greift auf die Anfänge des christlichen Glaubens aus. Sch. stellt dabei die Kontinuität zwischen vor- und nachösterlichem Jesus in den Vordergrund und betont, dass in der urchristlichen Wahrnehmung der „wirkliche“ Jesus keineswegs von dem auf der Basis von Ostern gedeuteten Jesus abgesetzt werden kann (299, 321). Der kritisch erhobene historische Befund dient dann zur Entscheidung, ob Deutungen „als plausibel und hermeneutisch als fruchtbar erscheinen“ (321; vgl. 361). Offen bleibt freilich die Rolle der Erfahrungen von Ostern. So fällt bei Sch.s knapper Skizze der Traditionen um Auferweckung, leeres Grab (dessen Auffindung sich nicht als historisch erweisen lässt: 308) und Erscheinungen Jesu auf, dass Erscheinungen und Er-

weckung getrennt behandelt werden und der Erfahrungsgehalt der Erscheinungen nicht angesprochen wird: „Das Wirken Jesu hat bei seinen Anhängern Spuren hinterlassen, die es unmöglich machten, dieses als mit seinem Tod für beendet oder gar für gescheitert zu erklären“ (313).

Folgerichtig steht am Ende die Wirkung Jesu (322–362). Sch. vermittelt dabei an ausgewählten Beispielen einen interessanten Eindruck von der kulturprägenden Kraft der Jesus-Tradition und reflektiert abschließend die Möglichkeit eines heutigen Zugangs zu Jesus.

Einzelne Verzeichnisse (363–383) bieten ausgewählte Literatur zum Thema und anschauliches Karten- und Bildmaterial (wobei sich ärgerlicherweise Letzteres nach eingehender Lektüre des Buches aus der Bindung verabschiedete, was freilich nicht dem Autor anzulasten ist).

Gelungen ist Sch. eine in sich stringente und gut nachvollziehbare Darstellung seiner historischen Konstruktion eines Bildes Jesu. Seine Stärke ist zweifellos die hermeneutische Reflexion urchristlicher Überlieferungsprozesse und unseres Umgangs damit (z. B. 298–301). Sein besonderes Interesse gilt den vielfältigen theologischen Entwicklungen, die beim historischen Jesus ihren Ausgang nahmen; die gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse in der Alltagswelt Jesu treten dahinter zurück.

Münster

Stefan Schreiber

Dogmatik

Dalferth, Ingolf U.: *Leiden und Böses*. Vom schwierigen Umgang mit Widersinnigem. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2006. 219 S., kt € 16,80 ISBN: 978-3-374-02411-7

Um es gleich vorweg zu sagen: Das Buch hat bei mir einen zutiefst zwiespältigen Eindruck hinterlassen; neben sensibel wahrnehmenden Aussagen über Leidenserfahrungen, denen ich voll und ganz zustimmen kann, stehen theologische Sätze, die ich nicht nachzuvollziehen vermag. Ist das unvermeidbar beim „schwierigen Umgang mit Widersinnigem“ (Untertitel)?

Die „hermeneutisch[e] Studie in theologischer Absicht“ will „Übervereinfachungen“ vermeiden (7), sowohl die, die Böses allein von der Absicht des Täters her verstehen, als auch die, die Leiden schlechthin mit Bösem identifizieren wollen: „Was zählt, ist [zwar] das Leiden der Betroffenen“, aber dieses Leiden – auch wenn es widersinnig bleibt – muss nicht „in jedem Fall als Böses verstanden werden“ (7). Das ist zwar richtig, aber in der theologischen Deutung des Bösen als ein Überwundenes fallen dann Aussagen, die sich nur schwerlich mit Leidenserfahrungen in Verbindung bringen lassen.

Gegenüber einer Identifizierung von Leiden und Bösem ist Leiden „vorsichtiger als ‚Ort der Erfahrung von Bösem‘ zu bezeichnen“ (29). Als Grundproblem stellt sich dabei die Sinnfrage: „Nicht die Ursachen des Leidens oder die Möglichkeiten seiner Linderung stehen im Zentrum des Interesses, wenn Leiden als Ort der Erfahrung von Bösem bestimmt wird, sondern der *Sinn von Leiden*.“ (38) Was im Falle unvermeidlichen Leidens dann „geändert werden kann, ist allenfalls die *Einstellung* zu diesem Leiden: Es muss nicht so erlebt werden, dass man es *nur* als böse erlebt. [...] Nicht die Fakten, ihr Sinn muss sich ändern, und das heißt: Das Böse, nicht das Leiden muss überwunden werden.“ (92) Dalferths theologisches Interesse an einer Abwehr der „manichäischen“ Abwege der Hypostasierung des Bösen zu einer eigenständigen Gegenwirklichkeit zum Guten“ (39) lässt ihn schon im 1. Kap. auf die Privationslehre zurückgreifen, und zwar in Formulierungen, vor denen ich ratlos stehe: „Können wir Böses nicht schon deshalb nicht als solches erfahren, weil es – theologisch geurteilt – als solches nichts ist? [...] Die raffinierteste Hinterlist des Bösen ist, dass es nicht nur so tut, als wäre es nicht, sondern dass es dadurch vorgibt, etwas zu sein, obwohl es nichts ist. Indem es uns einredet, es sei nicht, tut Böses so, als wäre es nicht, und erzeugt so den Schein seiner Nichtwirklichkeit, der es ihm erlaubt, wirksam zu bleiben, obwohl es nichts ist. Nicht zu sein, ist etwas anderes, als Nichts zu sein. Und dieser Differenz bedient sich das Böse, um unter dem Schein seiner Nichtwirklichkeit eine Scheinwirklichkeit zu etablieren und sein Nichtsein zu vertuschen. Indem es dazu verleitet, es für nicht-wirklich, statt es nicht für wirklich zu halten, schafft es sich die Gelegenheiten, wirklich zu werden, obwohl es in Wirklichkeit nichts ist. Es verbirgt, was es ist: *Nichts*, *Vernichtetes* und *Überwundenes*, und gibt vor, etwas zu sein, indem es anderes Böses wirken lässt, ohne dabei selbst in seiner Nichtigkeit wahrgenommen zu werden.“ (39f) Lässt sich im Angesicht von Auschwitz wirklich noch sagen: „Böses ist ganz und gar Phänomen, also ausschließlich darin wirklich, dass es für jemanden in Erscheinung tritt, dessen Leben es schädigt, und seine Wirklichkeit als Phänomen ist durch und durch parasitär. Das heißt zum einen: Böses tritt immer nur an und mit etwas anderem in Erscheinung und zehrt ganz und gar von der Wirklichkeit des Mediums, dessen es sich bedient. [...] Aber – und das ist das andere – Böses tritt daran nicht als solches in Erscheinung, sondern wiederum nur indirekt dadurch, dass durch dieses Medium das Leben derer pervertiert wird, die mit ihm zu tun haben, indem sie dadurch etwas tun oder erleiden, was böse ist. [...] Kurz: *Böses ist, indem Böses gewirkt wird*, und Böses wird gewirkt, indem etwas oder jemand ein an-

deres oder sich selbst böse macht, also zu etwas, von dem gilt, dass es nichts ist, nicht sein soll und vernichtet und überwunden zu werden verdient.“ (40f) In Bezug auf den kranken Organismus, den D. als Beispiel hier heranzieht, mag das ja einleuchten: Ohne Organismus keine als böse zu beurteilende Krankheit. Aber was ist in Bezug auf Auschwitz die Wirklichkeit, an der das Böse sich als parasitäres Phänomen heftet und von dem es zehrt? Besagt der letzte Satz, dass die Wirkungen des Bösen als Erscheinung an anderem nur Bestand haben, weil und solange wir uns oder etwas als böse bestimmen (machen)? Und was besagt dann die angedeutete Differenz zwischen Nichts, Nicht-sein-Sollen und Vernichtung / Überwindung des Bösen?

Wo Leiden und Böses in dieser Weise unterschieden (geschieden?) werden, kann Leiden in seiner erdrückenden Schwere und Sinnlosigkeit wahrgenommen werden: „Der Sinn, den ein Betrachter dem Leiden anderer zuspricht, steht in einer fundamentalen Inkongruenz zu deren Erleben und wiegt in keiner Weise die erlebte Sinnlosigkeit und Sinnwidrigkeit des Leidens für die Betroffenen auf. Bei Sinngebungsversuchen verhalte ich mich zum Leiden, auch zu meinem eigenen Leiden, wie ein anderer: Ich suche nach einer Sinn-Form, in der das Sinnlose und Sinnwidrige für mich überhaupt erst zu etwas wird, zu dem ich mich verhalten kann. Aber was immer dabei gefunden werden mag, es ist eine Sinnform des Sinnlosen, die nicht die erlebte Sinnlosigkeit des Leidens, sondern nur den Umgang mit ihm sinnvoll machen kann.“ (115) Die christlich-theologische Deutung ist nun eine bestimmte Weise, in der Leiden und Böses in Beziehung zueinander und zu Gott gebracht werden: „Wie sich dem christlichen Glauben der Sinn von Gott in der Überwindung des Bösen und eben damit zugleich der Un- und Widersinn des Bösen erschließt, so erschließt seine Deutung des Leidens im Bezug auf Böses den Sinn des so gedeuteten Leidens als den Un- und Widersinn jeden Versuchs, unvermeidbarem Leiden einen Sinn abzugewinnen oder vermeidbares Leiden als sinnvoll rechtfertigen zu wollen.“ (175) Nicht um eine (un-)mögliche Sinndeutung ist es dem christlichen Glauben zu tun, sondern um „eine andere Einstellung zum Leiden“ (180), die der „Einsicht in die Überwindung und Überwindbarkeit des Bösen“ entspringt (184), „im Licht von Kreuz und Auferweckung Jesu Christi“: „Nicht das Ende des Leidens, sondern das Ende des Bösen ist der Kern der christlichen Botschaft“ (198) (was natürlich den Kampf gegen das widersinnige Leiden nicht aus-, sondern einschließt).

Die Einsicht, dass trotz aller gegenstehenden Erfahrungen Leiden und Tod „ihren Stachel des Bösen verloren“ haben, „weil sie nicht von Gottes Leben und Liebe trennen können“ (202 Anm. 195), diese Einsicht, die „allein als Versicherung Gottes gewiss ist“ (206), führt in das „*existentielle Grundproblem christlichen Glaubenslebens*“: die „fundamentale Diastase zwischen erlebter und geglaubter Wirklichkeit“ (204), die die christliche Hoffnung der „Anfechtung“ aussetzt als dem „Abgrund, in dem alle Hoffnung versinkt“ (207); anders als das „Gottesleiden der mystischen Tradition“ (209) ist sie „ein gänzlicher Verlust Gottes“ (210): „Gott wird in der Anfechtung nicht nur dunkel, sondern er selbst ist derjenige, der diese Dunkelheit erzeugt“ (211). Die Erfahrung der Anfechtung führt daher zu der Aussage: „Gott selbst steht gegen Gott“ (212). Die Rede vom leidenden Gott will D. zufolge nicht das Theozieproblem entschärfen, „sondern es bis zur Unerträglichkeit [...] verschärfen: An Gott leidet nicht nur der Mensch, sondern Gott leidet an sich selbst.“ (213) Eben das ist die Grundaussage christlicher Kreuzestheologie: „Gott liegt mit sich selbst im Streit, und demgegenüber ist jeder Streit des Menschen gegen Gott von kaum zu überbietender Harmlosigkeit. Selbst der aggressivste Atheismus und Antitheismus sind Unendlichkeiten von Lichtjahren von der Schärfe des Widerspruchs entfernt, in dem Gott sich gegen sich selbst wendet. Dieser Widerspruch lässt sich durch keinen Theismus widerlegen, sondern kann nur im Streit von Gott gegen Gott selbst ausgefochten werden. In diesem Streit steht alles auf dem Spiel, nicht nur alles Wirkliche, sondern auch alles Mögliche. Geht es doch um Gottes Göttlichkeit, also um das, was Gott zum Schöpfer und den Schöpfer zu Gott macht. Göttliche Selbstvernichtung oder Verheißungstreue, unzerstörbare Liebe zu dem Anderen seiner selbst oder göttliche Selbstzerstörung – das ist die Frage.“ (214f) Der Ausgang dieses Streits und die Antwort auf diese Frage ist das Wort vom Kreuz: „Weil Gott sich gegen Selbstverdunklung und Selbstvernichtung und für die Selbstfestlegung auf seine Lebensverheißung für seine Schöpfung entscheidet, ist nicht der Tod Gottes, sondern die Liebe zum Anderen das Resultat des göttlichen Selbst-Streites und der Inhalt des Wortes vom Kreuz.“ (215)

D. hat einen Entwurf vorgelegt, an dem man sich reiben muss. Höchst empfehlenswert ist seine Kritik aller von außen kommenden Sinndeutungsversuche des Leidens, die diesem seine Negativität und Sinnwidrigkeit absprechen wollen (110–116 [im Anschluss an E. Levinas], 199f); ebenso empfehlenswert ist die Kritik etwa an naturalistischen (evolutionstheoretischen) Deutungen des Bösen (75–83), und vieles andere noch wäre positiv hervorzuheben. Jedoch erscheint mir die theologische Deutung von Leiden und Bösem zu steil und abgehoben von aller irdisch-menschlichen Erfahrung und Geschichte. Darum wird die „Anfechtung“ dermaßen betont, dass sie sogar in Gott hinein verlegt werden muss – und alles überbietet, was Menschen je widerfahren kann. Mir scheint in der Tradition dialektischer Theologie zu viel Entgegensetzung von Gottes Wort und Zusage der Überwindung des Bösen und weltlicher, d.h. geschichtlich-gesellschaftlicher Erfahrung des Leidens gegeben zu sein. Begründet ist diese Entgegensetzung m. E. in der theologischen Angst vor einem manichäischen Dualismus, die (mit einer Formulierung von J. B.

Metz gesagt) aus der Heillosigkeit der Zeit in die Zeitlosigkeit des Heils zu flüchten sucht – ein Problem, das D. wohl selbst sieht, da er am Ende des Bdes die Einbeziehung der Kontingenz des Individuellen und Anderen in die Geschichte von Gottes Verhältnis zu Welt und Mensch betont (217f). Wie sähe eine Theologie und ihre Rede von Leiden und Bösem aus, die diese Einbeziehung des Kontingenten in die Rede von Gott selbst einträgt?

Münster

Hans-Gerd Janßen

Feil, Ernst: Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik – Christologie – Weltverständnis. Fünfte, durch ein aktuelles Geleitwort erweiterte Auflage. – Münster: LIT 2005. S. 443 (Studien zur systematischen Theologie und Ethik, 45), br. € 39,90 ISBN 3-8258-8877-0

Ernst Feils Buch *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik – Christologie – Weltverständnis*, erstmals 1971 erschienen und nunmehr in der fünften Auflage vorliegend, darf als ein Standardwerk zur Bonhoeffer-Forschung gelten. Die aktuelle Auflage ist durch ein Geleitwort erweitert (I–XVI), welches die neuere Bonhoefferliteratur einbezieht und über Tendenzen der Bonhoeffer-Forschung berichtet. Weiterhin ist das Nachwort zur vierten Auflage (400–429) abgedruckt, während der Haupttext selbst unverändert gelassen ist. So sind es das Geleitwort sowie das Nachwort zur vierten Auflage, in denen F. die neuere Forschung zur Theologie in der ersten Hälfte des 20. Jhs aufarbeitet und in deren Kontext er seine Bonhoeffer-Deutung von 1971 stellt. Das Buch zielt auf eine Rekonstruktion von Bonhoeffers Weltverständnis (12 u. ö.), wie es insbesondere in den späten Briefen aus der Haft in den Formeln von der „mündig gewordenen Welt“ und einem „religionslosen Christentum“ seinen Ausdruck fand. Diese Themenstellung wird von F. auf dem Hintergrund einer Gesamtdeutung des Werkes von Bonhoeffer bearbeitet, die sich von der These einer kontinuierlichen Entwicklung des Denkens Bonhoeffers leiten lässt (323). Mit seiner These von der Einheitlichkeit und kontinuierlichen Entwicklung von Bonhoeffers Theologie widerspricht F. Deutungen der Theologie Bonhoeffers, welche insbesondere in dessen Spätwerk, den Fragmenten aus der Haft, einen Umbruch und eine Neuorientierung in dessen Denken auszumachen meinten.

Da Bonhoeffers Weltverständnis auch und gerade da, wo es ihm um ein religionsloses Christentum in einer mündig gewordenen Welt geht, christologisch fundiert ist, kann dieses nicht ohne die Christologie expliziert werden. Die Christologie Bonhoeffers setzt wiederum dessen Theologieverständnis voraus. Damit ergibt sich der Aufbau der Studie in ihren drei Hauptteilen zwingend aus der Zielsetzung, das Weltverständnis Bonhoeffers auf dem Hintergrund seiner Theologie zu rekonstruieren. Der erste Teil erörtert unter der Überschrift *Bonhoeffers hermeneutischer Ansatz: Die Theologie im Dienste christlicher Praxis* (21–133) Bonhoeffers Theologiebegriff sowohl in einer genetisch-werkgeschichtlichen als auch in einer systematischen Perspektive. Der zweite Teil, *Jesus Christus als Mitte und Mittler* (135–220), thematisiert in einer werkgeschichtlichen Sicht die Entwicklung von Bonhoeffers Christologie und der dritte Teil, *Religionsloses Christentum in einer mündig gewordenen Welt* (221–396), der wiederum eine entwicklungsgeschichtliche mit einer systematischen Zugangsweise verschränkt, ist schließlich dem Weltverständnis gewidmet. Der Aufbau der Untersuchung ist stringent, und überzeugend gelingt es F., die kontinuierliche Entwicklung von Bonhoeffers Weltverständnis im Kontext von dessen Theologie und Christologie auszuführen.

F. setzt ein mit einer Interpretation von Bonhoeffers Theologieverständnis, wie es von diesem in seiner Diss. *Sanctorum Communio* sowie in seiner Habilitationsschrift *Akt und Sein* entfaltet wird. Bonhoeffer entwickelte, wie andere Theologen seiner Zeit, sein Verständnis von Theologie und Glaube in Absetzung vom Idealismus und der diesem folgenden Theologie des modernen Protestantismus. Hieraus resultiert sein Verständnis des Glaubensaktes als einem konkreten (114) und aus seinen Inhalten unableitbaren Aktes. Der Glaubensakt wird von Bonhoeffer aktualisiert, mit der kontingenten Begegnung mit dem Anderen verbunden und als ein ethisches Wirklichkeitsbewusstsein verstanden (32 u. ö.). Die unableitbare Begegnung mit dem Anderen fungiert wie bei anderen zeitgenössischen Autoren, etwa bei Friedrich Gogarten oder Eberhard Grisebach, nicht nur als Kritik am Individualismus und einer als atomistisch erfahrenen modernen Kultur, sondern zugleich als Konstitutionsort eines ethischen Wirklichkeitsbewusstseins, welches auf die Normativität der jeweils aktuellen Situation zielt. F.s Deutung des ethisch ausgerichteten Theologieverständnisses von Bonhoeffer macht implizit bereits von der Christologie Gebrauch, welche im zweiten Teil rekonstruiert wird, denn die Ekklesiologie Bonhoeffers, wie sie von diesem in seiner Diss. in Auseinandersetzung mit konkurrierenden theologischen Positionen ausgeführt wird, wird von ihm im Verlauf seiner theologischen Entwicklung immer mehr christologisch fundiert (69). Der Rekonstruktion von Bonhoeffers Christologie ist der zweite Hauptteil der Studie gewidmet. Dabei verfährt F. so, dass er von der frühen Diss. ausgeht und die Entwicklung von Bonhoeffers Christologie bis hin zu den Briefen aus der Haft verfolgt. Herausgearbeitet wird dabei nicht nur die zunehmende Bedeutung der Christologie für Bonhoeffer, sondern auch deren konstitutive Bedeutung für das Weltverständnis in den Fragmenten zur *Ethik* und in *Wider-*

stand und Ergebung. Wahres Wirklichkeitsbewusstsein und damit der wahre Weltbezug des Glaubens werden von Bonhoeffer in der Christologie beschrieben. „Der Rekurs auf Jesus Christus und sein Kreuz gibt für Bonhoeffer die Lösung der Frage nach einem umfassenden christlichen Weltverständnis.“ (190) Die auf Menschwerdung, Kreuz und Auferstehung zugeschnittene Christologie beschreibt damit bei Bonhoeffer kein historisches Objekt, sondern die aktuelle Entstehung des Glaubens als einem reflexiv gewordenen konkret-ethischen Weltbewusstsein. Allein in einem solchen Verständnis des Glaubens kann die von F. allerdings immer wieder nur behauptete Lösung der Frage nach einem umfassenden christlichen Weltverständnis sowie der Kern der These von einem religionslosen Christentum gesehen werden. Auch das Geschichtsthema, welches von F. in seiner Relevanz zwar betont (199–205), aber kaum ausgeführt ist, dürfte bei Bonhoeffer seinen Fokus darin haben, dass er die Christologie als Konstitution eines Wissens um Geschichte versteht.

Mit der Darstellung der Christologie Bonhoeffers als Beschreibung eines konkreten ethischen Wirklichkeitsbewusstseins ist nun bereits die Brücke zum dritten und letzten Teil der Untersuchung geschlagen, der dem Weltbegriff Bonhoeffers gewidmet ist. Bonhoeffers Weltbegriff und insbesondere seine kryptischen Äußerungen in *Widerstand und Ergebung* zu einem religionslosen Christentum in einer mündig gewordenen Welt, die immer wieder im Zentrum der Diskussion um das Werk Bonhoeffers stehen, werden von F. als Resultat einer kontinuierlichen Entwicklung verstanden. Dies versucht F. zunächst durch eine werkgeschichtliche Zusammenschau der Aussagen Bonhoeffers zum Weltbegriff zu zeigen. Dabei wird deutlich, dass insbesondere der mittlere Bonhoeffer der *Nachfolge* zu einer tendenziell negativen Bewertung der Welt kommt (270–289). Die letzte Schaffensperiode Bonhoeffers versteht F. nun nicht als das Einschlagen eines neuen Weges, sondern als „Weitergehen des in der *Nachfolge* eingeschlagenen Weges“ (289). Distanzierung und eine durch diese vermittelte neue Hinwendung zur Weltwirklichkeit sind die beiden Aspekte von Bonhoeffers Weltverständnis. Sie entsprechen den Aufbaumomenten seiner um Menschwerdung, Kreuz und Auferstehung zentrierten Christologie (vgl. 292) und sind zugleich eine Beschreibung des aktuellen Glaubensvollzugs. Da dieser von Bonhoeffer als ein wahres Wirklichkeitsbewusstsein verstanden wird, stellt er die Alternative zu Weltflucht und Weltverfallenheit, Hinterweltlertum und Säkularismus, Mönchtum und Kulturprotestantismus dar (303). Der Glaube als wahre Religion wird von Bonhoeffer ebenso wie von anderen theologischen Autoren, die nach 1918 die theologische Bühne betreten haben, nicht als Kulturform verstanden, sondern als Reflexivität des Kulturprozesses. Nur deshalb kann die wahre Religion bzw. der Glaube kein Raum in der Welt sein (vgl. 303–306) und darin dürfte auch die Pointe der Rede von einem religionslosen Christentum zu sehen sein. Eine Religion, die als Kulturform neben anderen Kulturformen steht, wird von Bonhoeffer ebenso kritisiert wie von Karl Barth, Paul Tillich, Friedrich Gogarten u. a. F.s systematische Rekonstruktion des Weltbegriffs Bonhoeffers ist ganz auf den Religionsbegriff und dessen Überwindung zugeschnitten (324–354). Bonhoeffer versteht Religion, wie F. herausarbeitet, als eine zeitbedingte Ausdrucksgestalt des westlich-europäischen Christentums, deren Zeit in der Moderne abgelaufen sei. Individualismus und Partikularität stellen in der Optik von Bonhoeffer die zentralen Bestimmungsmomente der Religion dar (336. 342 u. ö.). Mit der Entgegensetzung von Religion und Offenbarung folgt Bonhoeffer Karl Barth (326–334), aber auch anderen Autoren aus der ersten Hälfte des 20. Jh.s. Sie alle stimmen darin überein, dass Religion als eine Kulturform verstanden wird, in der sich das individuelle Selbstverhältnis noch gar nicht in seiner inneren Struktur erfasst hat. Die Besonderheit von Bonhoeffers theologischer Religionskritik sieht F. in dem, wie er meint, über Barth hinausgehenden christologisch und ekklesiologisch beschriebenen positiven Weltbezug des Glaubens (344) sowie in der geistesgeschichtlichen Zuspitzung des Religionsbegriffs. „Der Religionsbegriff Bonhoeffers ist nicht mehr systematisch im Sinne der Dialektik Barths, sondern ‚geistesgeschichtlich‘ im Sinne der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Phase der Geschichte; Religion ist nun für Bonhoeffer ein ‚geschichtlich bedingtes und vergängliches‘ Phänomen.“ (346)

F.s Deutung der Theologie Bonhoeffers sowie seines Weltverständnisses ist ganz den Debattenlagen in den 70er Jahren des vorigen Jh.s geschuldet. Damit hat sie freilich auch Anteil an dem weithin von Positionskämpfen bestimmten Stand der theologiegeschichtlichen Forschung am Ende der 60er und zu Beginn der 70er Jahre. Es ist zu bedauern, dass F. weder in seinem Geleitwort zur Neuauflage noch in dem Nachwort zur vierten Auflage den gegenwärtigen Stand der Theologiegeschichtsschreibung, der durch eine problemorientierte Rekonstruktion der theologiegeschichtlichen Positionen in der ersten Hälfte des 20. Jh.s ausgezeichnet ist, wahrgenommen und einbezogen hat. Auch seine Darstellung der Theologie Bonhoeffers sowie der Entwicklung seines Weltverständnisses verzichtet weitgehend darauf, Bonhoeffers Theologie in die Debattenlagen innerhalb der protestantischen Theologie in der ersten Hälfte des 20. Jh.s einzuzeichnen. Zwar findet sich ein Exkurs zur Theologie Barths und seiner theologischen Religionskritik, aber der problemgeschichtliche Kontext von dessen Theologie in den Debatten um die Krisis des Historismus wird nicht aufgearbeitet. Dadurch stehen aber auch die Bemühungen Bonhoeffers um eine modernegemäße Theologie, der von F. wiederholt bemerkten Zusammengehörigkeit von Biographie und Werk Bonhoeffers ungeachtet, in der dünnen Luft einer theo-

logiegeschichtlichen Konstruktion. So ist F.s nunmehr in der fünften Auflage vorliegende Gesamtdeutung der Theologie Bonhoeffers auch ein Dokument einer theologiegeschichtlichen Epoche.

Wien

Christian Danz

Nostra Aetate – Ein zukunftsweisender Konzilstext. Die Haltung der katholischen Kirche zum Judentum 40 Jahre danach, hg. v. Hans Hermann Henrix. – Aachen: Einhard 2006. 237 S. (Aachener Beiträge zu Pastoral- und Bildungsfragen, 23), kt € 19,80 ISBN: 3-936342-50-4

Der Bd dokumentiert eine Tagung, die anlässlich des vierzigsten Jahrestags der Verabschiedung der ebenso kurzen wie fundamentalen und folgenreichen Erklärung *Nostra Aetate* 1965 durch das Zweite Vatikanische Konzil an der Akademie des Bistums Aachen mit hochkarätigen Referenten stattfand.

An die Einführung in ein zukunftsweisendes Dekret von H. H. Henrix schließt sich eine prononcierte „Besinnung auf das Gewicht des Senfkorns des Konzils“ (11) durch R. Siebenrock an, die NA als eine „Sternstunde der konziliären Glaubens- und Denkgeschichte“ (14) anspricht und deren Genese, Anliegen und treibenden Fragen deutlich macht. J. Wohlmuth steuert den hell-sichtigen Versuch einer theologischen Bilanz von NA in der offiziellen kirchlichen Rezeption, der theologischen Diskussion und für den jüdisch-katholischen Dialog bei. Dabei verweist er auf die Bedeutung des Würzburger Synodenbeschlusses „Unsere Hoffnung“, der ihm als Schuldbekenntnis der katholischen Kirche in Deutschland und als Vorwegnahme des gesamt-kirchlichen Schuldbekenntnisses des Jahres 2000 erscheint. Zugleich stellt er heraus, dass es im jüdisch-christlichen Gespräch insbesondere in der Christologie nicht primär um theoretische Festlegungen geht, sondern vielmehr gelte: „Die gelebte Menschlichkeit ist es, in der Jesus – jenseits aller Sprache – seine Pro- existenz, seine Hingabe bis in den Tod dem Gott Israels und dem heilsbedürftigen Menschen darbietet.“ (49) H. H. Henrix beobachtet eine gesplante und zeitlich verschobene Rezeption von NA, hebt die durch diesen Konzilstext in Gang gebrachte Schuld-wahrnehmung der Theologie sowie die Bedeutung der Gottesfrage hervor. Ch. W. Troll thematisiert die durch NA angestoßene Entwicklung der katholischen Lehre über den Islam und den christlich-islamischen Dialog. Das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen aus orthodoxer Sicht bringt G. Larentzakis sowohl mit Blick auf konkrete orthodoxe Initiativen und Aktivitäten als auch deren theologische Hintergründe im Dreieinigen Gott, der darin fundierten Einheit der Menschheit und der Universalität des Heils zur Sprache. J. M. Schmidt skizziert die Rezeption von NA in den Kirchen der Reformation v. a. mit Bezug auf den berühmten Beschluss der Synode der evangelischen Kirche im Rheinland zur „Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“ von 1980, von dem aus wichtige Übereinstimmungen mit NA ins Auge springen: „die Absage an den Antisemitismus“, „die Erkenntnis der unlöslichen Verbindung des christlichen Glaubens mit dem Judentum“ sowie „die Anerkennung der bleibenden Erwählung Israels“ (167). M. A. Signer, einer der Initiatoren der wegweisenden Stellungnahme jüdischer Gelehrter zu Christen und Christentum *Dabru Emet* von 2000, kommentiert den entscheidenden Wandel nach NA aus jüdischer Sicht. Er erkennt in den theologischen Dimensionen, welche NA im Zeichen des Mysteriums, des gemeinsamen Erbes, des Dialogs und des gegenseitigen Respekts eröffnet hat, „bedeutende Schlüsselbegriffe für den Weg nach vorn“ (188). K. Lehmann, von dem sich zudem eine Erklärung des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz mit dem Titel „*Nostra Aetate* – ein folgenreicher Konzilstext“ am Ende des Bdes findet, legt das Verhältnis der katholischen Kirche zum Judentum 40 Jahre nach NA dar und gelangt angesichts des Erreichten zu dem pointierten Schluss: „Jetzt muss die Kirche in allen Gliedern dem Konzil und den Päpsten der letzten 50 Jahre nur folgen.“ (211) Der israelische Botschafter Sh. Stein bringt etwas Ähnliches im Anschluss an diesen folgenreichen Konzilstext, den er als Durchbruch im katholisch-jüdischen Verhältnis qualifiziert, in der Form zweier offener Fragen zur Sprache: „Inwieweit ist es der katholischen Kirche gelungen, die Botschaft von *Nostra Aetate* von oben nach unten, an die Basis zu bringen? Inwieweit ist das Interesse des Vatikans, Aufklärungsarbeit an der Basis der katholischen Kirche zu leisten, Bestandteil ihrer Zukunftsagenda?“ (226)

Die Feststellung Lehmanns und die Fragen Steins zeigen prägnant auf wunde Punkte der kirchlichen Rezeption und des christlichen Umgangs mit *Nostra Aetate*, die in diesem gut dokumentierten, le-sens- und beachtenswerten Sammelband neben den unbestreitbaren Errungenschaften der vierzigjährigen Wirkungsgeschichte von NA übersichtlich und in der Vielfalt der Perspektiven überzeugend zum Ausdruck kommen.

Luzern

Edmund Arens

Kessler, Hans: Den verborgenen Gott suchen. Gottesglaube in einer von Naturwissenschaften und Religionskonflikten geprägten Welt. – Paderborn: Schöningh 2006. 331 S., kt € 39,90 ISBN: 978-3-506-75666-4

Bei dem anzuzeigenden Buch des emeritierten Professors für Systematische Theologie am Fachbereich Religionswissenschaft der Univ. Frankfurt am Main, der mit zahlreichen Monographien und Beiträgen von hohem Qualitätsgrad und bemerkenswerter Gedankenfülle über theologische Fachkreise hinaus bekannt geworden ist, han-

delt es sich um mehr und um anderes als um eine Sammlung zum größten Teil bereits anderwärts publizierter Texte. Zwar mag es sich äußerlicher Betrachtung so darstellen, doch bei näherem Zusehen, welches auf innere Gedankenzusammenhänge achtet, gibt sich das Werk als ein zumindest in Grundzügen mit großer Stringenz und auf beeindruckendem Reflexionsniveau durchgeführter Gesamtentwurf zu erkennen.

Nach einleitenden Thesen zu Eigenart und Notwendigkeit von Theologie, welche deren Begriff vorläufig bestimmen, soziokulturell analysieren, christlich spezifizieren, enzyklopädisch explizieren und in Beziehung setzen zu Wissenschaft, Gesellschaft und Kirche, begründet Kessler in interreligiöser Perspektive die trinitarische Struktur seiner Konzeption, die in der geisterschlossenen Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus ihren Wirk- und Finalgrund findet. Drei Grunderfahrungen des einen göttlichen Geheimnisses sind nach K. in vielen Religionen auch außerhalb des Christentums verbreitet: Es wird als transzendenter Urgrund, als Du-artiges Gegenüber und als das mystisch gewisse Innere des eigenen Wesens und aller Wesenheiten erfahren. Auf diese religiöse Grunderfahrung ist der christliche Glaube an den dreieinigen Gott bezogen, um sie von der Christusoffenbarung her und auf diese hin durch materiale Bestimmung und formale Entgrenzung, wie es heißt, zu transformieren und zu unzweideutiger Klarheit zu führen.

Der christliche Offenbarungsbezug auf allgemeinreligiöse Erfahrung ist konstruktiv und kritisch zugleich. Denn erst durch die Selbstoffenbarung Gottes als reine, unbedingte und vorbehaltlos Liebe für alle, wie sie in Leben, Sterben und Auferstehen Christi statthat, ist diejenige religiöse Eindeutigkeit gegeben, welche die Gewissheit des christlichen Glaubens fundiert und die Basis seiner theologisch reflektierten Glaubensgedanken bildet. Mit dem Kommen Christi ist, erstens, der transzendent-verborgene kosmische Urgrund, der doch immer auch der Abgrund alles Seienden zu sein scheint, als väterlicher Schöpfer, zweitens, das bei aller geahnten Du-Artigkeit religiös ambivalent bleibende göttliche Gegenüber als der dialogisch sich (ent-)äußernde Logos, als das inkarnierte Wort, als der liebende Sohn und, drittens, die zwar irgendwie, aber doch nur uneindeutig wahrgenommene göttliche Immanenz in Selbst und Welt im Heiligen Geist als Medium der göttlichen Liebe so offenbar, dass Gottes alles durchdringende, innerlichste Immanenz differenzierte Pluralität und individuelle Selbständigkeit der Kreatur nicht ver-, sondern erschließt und Endlichkeit in eschatologischer Hinsicht als Vollendungsdatum gedacht zu werden vermag.

Die skizzierte ternarische Struktur der Selbstmitteilung Gottes als unendliche Liebe macht theologisch ein trinitarisches, also ein Denken erforderlich, dass Gottes in seiner Offenbarung erschlossene Gottheit gemäß der Liebe, die sie ist, als identisch und differenziert zugleich und in einem zu denken vermag. Bezüglich der gedanklichen Art und Weise, wie dies zu geschehen hat, werden in Auseinandersetzung mit der Tradition bemerkenswerte Vorschläge unterbreitet, die mit der Klarstellung verbunden sind, dass die Offenbarung des reinen Liebeswesens Gottes unausdenklich ist und in ihrer offenbaren Faktizität aus keinem vorgefassten Begriff deduziert werden kann. Trinitätstheologie hat, wenn man so will, einen Begriff von der unbegreiflichen göttlichen Liebe, ja sie ist der entwickelte Begriff der Unbegreiflichkeit des Liebeswesens Gottes, welcher sich selbst als von dieser ermöglicht und begründet weiß. Trinitätstheologie nimmt Gott als denjenigen wahr, der er von sich aus ist und als der er sich von sich aus zeigt: als offenes Geheimnis unbegreiflicher, unbedingter und bedingungsloser Liebe.

Das trinitätstheologisch zu bedenkende Geheimnis der in Jesus Christus in der Kraft des Heiligen Geistes offenbaren Liebe Gottes in Bezug auf den konstituierenden und erhaltenden Grund von Selbst und Welt zu explizieren, ist die traditionelle Aufgabe der christlichen Schöpfungstheologie. Der Vf. sucht sie im Dialog mit der heutigen Naturwissenschaft und unter besonderer Berücksichtigung ihrer evolutionstheoretischen Grundannahmen sowie in einer umfassenden soziokulturellen Perspektive kosmologisch und anthropologisch zu reformulieren. Der Begriff des göttlichen Schöpferhandelns, dem ein eigenes Kap. gewidmet ist, wird dabei so gefasst, dass das schöpferische Wirken Gottes zugleich als absolute, dauernde und zielgerichtete Seinsbegründung verstanden werden kann. Der gottgewollten Finalorientierung der Schöpfung entsprechen nach dem Vf. auf kreatürlicher Ebene eine durch Wesensselbstüberschreitung werdende Welt sowie die exzentrische Weltoffenheit und Selbsttranszendenz, die für das Wesen des Menschen charakteristisch und bestimmend sind. Erhellend ist im Übrigen die Einsicht, dass Gott der Schöpfer seine Geschöpfe zu kreatürlichem Eigensein freisetzt und nach Maß ihrer jeweiligen Eigenart mit Selbstzwecklichkeit versieht.

Gott erschafft die Kreatur nicht bloß als Modus, sondern als starkes Anderes seiner selbst, als ein gottunterschiedenes Differentes, das auf in sich differenzierte Weise im Rahmen kosmischer Ordnung nach Art einer je eigentümlichen Gestalt es selbst zu sein bestimmt ist. Dass diese Einsicht und mit ihr die Bedingung der Möglichkeit kreatürlicher Differenzierung und Vereinigung nur im Kontext einer trinitarischen Schöpfungstheologie zu fassen ist, wird ausdrücklich vermerkt. Vermerkt wird ferner, dass in der auf Freiheit hin angelegten Verfassung der Schöpfung wenn auch nicht die Tatsächlichkeit, so doch die Möglichkeit des bereits in der extrahumanen Natur begegnenden Übels sowie auch diejenige der Sünde des Menschen mitgesetzt ist. Ob mit diesem Hinweis das Problem des *malum physicum* und des *malum morale* einer – und sei es auch nur logischen – Lösung zugeführt ist, darf bezweifelt werden. Der Vf. behauptet dies auch nicht, sondern nimmt seine wohlverwogene Zuflucht bei dem nur staurologisch erschließbaren Gedanken einer Selbstentäußerung Gottes ins

kreatürliche Leiden, ja in die Sündenschuld seines Menschengeschöpfes hinein. Damit, so scheint mir, ist die mit der Faktizität physischen Übels und mit dem Fall menschlicher Sünde gegebene Aporie als Aporie identifiziert und zweideutigen Erklärungsversuchen, welche die Sache nicht besser, sondern schlimmer zu machen in Gefahr stehen, der nötige Einhalt geboten. Es bleibt freilich die Frage, was die vom Vf. schöpfungstheologisch in Anschlag gebrachte Theokenose für Gottes Allmacht und Gerechtigkeit bedeutet, ohne welche sein schöpferisches Wesen nicht angemessen zu denken ist.

Um angesichts dieser Problemlage, die darauf angelegt ist, nicht nur in Zweifel, sondern zur Verzweiflung zu treiben, eine lösende Antwort zu finden, bedarf es eines dezidiert christologischen Ansatzes, der gegenüber dem schöpfungstheologischen noch einmal eine ganz neue Dimension zur Geltung bringt, auch wenn die Schöpfungslehre ihrerseits bereits trinitarisch bestimmt war, ohne doch ihres trinitarischen Grundes und eschatologischen Sinns bereits ganz gewärtig und gewiss zu sein. Bleibt der mittels seines Logos und in der Kraft seines Geistes wirksame Schöpfergott in seiner Schöpfung aus Gründen, die entweder verborgen oder nur auf zwiespältige Weise zu erheben sind, verhüllt und verdeckt, um allenfalls ahnungsweise, jedenfalls nicht in manifester Weise als das trinitarische Geheimnis der reinen Liebe, die Gott seinem göttlichen Wesen nach ist, offenbar zu sein, so muss der Christologie ein trinitätstheologischer Status zuerkannt werden, der auf die trinitarische Schöpfungslehre zwar bezogen, von dieser aber auch unterschieden ist. Trinitätstheologische Probleme wie dasjenige des Verhältnisses von immanenter und ökonomischer Trinität, die prinzipiell bereits erledigt zu sein schienen, stellen sich erneut ein und geben Anlass, den trinitarischen Gedanken auf dasjenige Geschehen zu konzentrieren, in dem er seinen unvordenklichen Grund findet: auf das Christusereignis, durch das in absoluter Faktizität und in der Tatsächlichkeit eines singulären tantum das offenbare Geheimnis der reinen Liebe Gottes als offenes Geheimnis erschlossen ist. In seiner österlichen Erscheinung, in deren Wirklichkeit Jesus von Gott her als derjenige erwiesen wird, der er in Wahrheit ist, um sich als solcher von sich aus zu zeigen, wird manifest, dass das Geheimnis der offenbaren Liebe Gottes im Leben und im Kreuzestod des Menschensohnes beschlossen liegt, den der christliche Auferweckungs- und Auferstehungs Glaube um seiner österlichen Erscheinungen und Selbstbekundungen willen in der Kraft des Heiligen Geistes als Sohn Gottes bekennt.

Was K. zum christlichen Osterglauben und seinem Grund sowie über die vernünftige Denkbareit von Auferweckung und Auferstehung ausführt, ist nachvollziehbar und plausibel, auch wenn zum Thema der Leibhaftigkeit des österlichen Jesus Christus ebenso wie zu demjenigen einer zu erwartenden eschatologischen Vollendung leibhafter, elementar weltbezogener Menschen-seelen noch Fragen offen bleiben. Sie verweisen auf Konzeptionsprobleme, die deutlicher als in anderen Teilen in K.s theologia crucis, also in seiner auf das historische Verständnis des Leidens und Sterbens Jesu von Nazareth rückbezogenen Deutung des Kreuzes des Auferstandenen zutage treten. Die entstehenden Bedenken richten sich nicht auf das, was zu Partikularität und Universalität Jesu Christi sowie zur notwendigen Kontextualität von Christologie gesagt wird. Schon eher sind sie gegen die entwickelte Kriteriologie kontextueller Christologie gerichtet, in der sich K.s dogmatischer Standpunkt vergleichsweise direkt und unmittelbar zu erkennen gibt. Zwar ist der Grundsatz, wonach Jesus Gott ereignet, christologisch wahr und unbestreitbar, zumal wenn Leben, Tod und Auferstehung, wie K. dies mit Recht fordert, als differenzierter Zusammenhang aufgefasst werden. Doch wie ist dieser Zusammenhang zu verstehen? Als unzerreißbar, sagt K. (vgl. 156). Doch ist nicht umgekehrt auch von einer zum Zerreißen gespannten Beziehung, ja von einem nicht nur den Vorhang im Tempel, sondern die Identität des den Gott reiner Liebe ereignenden Menschen Jesus in Mitleidenschaft ziehenden Riss zu reden, der nicht zuletzt auch den als Vater verkündeten Schöpfergott selbst betrifft?

„[D]er Anspruch Jesu“, so steht zu lesen, „dass die von ihm verkündete und gelebte unbedingte Güte wirklich durch Gott gedeckt sei, dass also Gott mit ihr sich identifiziere, war von Anfang an strittig, legitimationsbedürftig und nicht einmal im Jüngerkreis problemlos akzeptiert, und dieser Anspruch wurde durch die Kreuzigung Jesu im Namen eines anderen Gottesverständnisses zutäglich – in einer dem oberflächlichen Rückblick kaum vorstellbaren Weise – in Frage gestellt.“ (157) Diese Feststellung ist sicher nicht falsch; doch ist zu fragen, ob es sich bei jenem von K. so genannten anderen Gottesverständnis nicht um jenes handelt, das der Gott Israels seinem Volk durch die Tora erschlossen hat, nämlich dass Gott gerecht und seiner Wesensnatur nach alles andere ist als ein mit Allmacht ausgestattetes Belieben, das sich darin gefällt, die Differenz zwischen Gut und Böse zu vergleichgültigen. Ließen sich äußere Übel gleich welcher Herkunft zur Not noch ertragen, zumal wenn man das verbriefte Recht zur Klage einem gerechten Gott gegenüber besaß, so musste es den frommen Juden als gänzlich unerträglich und als Blasphemie erscheinen, wenn durch Grenzüberschreitungen zu den Toraverächtern hin die Gerechtigkeit Gottes in Frage gestellt zu werden drohte – und sei es unter Berufung auf die Unbedingtheit und Bedingungslosigkeit göttlicher Liebe.

Was ist Liebe ohne Gerechtigkeit und was Gerechtigkeit ohne das Recht zur Verurteilung der Ungerechtigkeit und zur Scheidung von der Gottwidrigkeit der Gottlosen? Nicht dass Problem anzeigen wie diese bei K. fehlen würden; doch finden sich auch andere Passagen, die es m. E. an der nötigen theologischen Differenzierung fehlen lassen: „Warum wurde Jesus umgebracht?“ (195) Antwort: Weil er im Namen und an der Stelle Gottes durch Wort und Tat sich den notorischen Sündern zuwandte, mit ihnen Tischgemeinschaft hielt und sich damit nicht nur über kultische Reinheitsvorschriften, sondern über die Differenz von Toragehorsam und Torawidrigkeit hinwegzusetzen schien, an der den Frommen und den religiösen Repräsentanten des Volkes Israel jeden-

falls dann, wenn sie es mit ihrer Frömmigkeit und Religiosität ernst meinten, alles gelegen war. Damit dürfte der historische Konflikt, der schließlich, wenn gleich auf dem Umweg über die römische Gerichtsbarkeit, zur Hinrichtung Jesu führte, im Entscheidenden richtig beschrieben sein. Doch wird der theologische Grund und Gehalt des Konflikts von K. sogleich entschärft, insofern die Hüter der offiziellen Doktrin, welche die Hinrichtung Jesu entscheidend mitbewirkten, wenn nicht, wie im Falle der Sadduzäer, als kalkulierende Machtmenschen, die um ihre Pfründe fürchteten, so doch, wie im Falle der Pharisäer, als engherzige Legalisten hingestellt werden, deren Wirken exemplarisch sei für ein durch Selbstverschleißungs-, Abschottungs- und Eliminierungstendenzen bestimmtes Handeln. Diese Charakterisierung zeigt zumindest in Bezug auf die Pharisäer karikierende Züge, die dem theologischen Ernst der durch Jesu Sünderliebe heraufbeschworenen theologischen Lage nicht gerecht werden und das entscheidende Problem des Verhältnisses von Gerechtigkeit und Liebe Gottes ausblenden. Dass Jesus in dem Prozess, den sie gegen ihn anstrebten, nach dem Urteil der religiösen Repräsentanten des Volkes Israel diejenige Rechtsstrafe erhielt, die ihm nach Maßgabe der Tora Gottes gebührte, wird man ebenso annehmen müssen wie die Tatsache, dass dieses Urteil am offensiblen Gesetz Gottes, den doch auch Jesus als den seinen bekannte, einen Anhalt hatte.

Bedenkt man den Torakonflikt, der infolge der Basileiapredigt Jesu von der unbedingten Liebeszuwendung Gottes zu den Sündern und seiner Inanspruchnahme des göttlichen Sündenvergebungsprivilegs ausbrechen musste, dann stellen sich nicht nur die historischen Gründe für die Hinrichtung Jesu, bei der den Römern die Rolle der mächtigen Ignoranten zufiel, als religiös schwerwiegend dar, sondern es müssen darüber hinaus auch die österlichen Deutungen des Kreuzes noch einmal neu und anders bedacht werden. Nicht dass die traditionellen Vorstellungen vom stellvertretenden Satisfaktionsleiden und vom gehorsamen Sühnopfer für die Sünden der Welt kritiklos rezipiert werden sollten oder könnten. Sie sind in hohem Maße missverständnisträchtig. Doch muss sich derjenige, der wie einst Boso soteriologisch allzu umständlos von einem sola misericordia ausgeht, nach wie vor fragen lassen, ob er die Schwere der Sünde erwogen und hinreichend bedacht hat, dass der gerechte Gott die von ihm geordnete kategorische Unterscheidung von Gut und Böse nicht aus freiem Belieben zur Disposition stellt. Kurzum: Meine Anfragen an K.s Soteriologie sind primär hamartiologischer Art und betreffen v.a. die unter den Stichwörtern Entfremdetheit und Zielverfehlung abgehandelte Lehre von der Sünde, deren Schuldcharakter m.E. unterbestimmt bleibt mit der Folge, dass das in Christi Leben, Tod und Auferstehung offenbare Heil eher als Erlösung denn als Versöhnung in Betracht kommt.

Der christologisch-soteriologische Vorgang, auf dem der christliche Glaube gründet, ist nicht eine bloße Veränderung von der Art, wie man über die eigene Stellung zu Gott denkt, sondern eine Veränderung dieses Verhältnisses selbst. Ich denke, K. wird diesem Grundsatz zustimmen. Gleichwohl gewinnt man bei seinen Ausführungen gelegentlich den Eindruck, als erschließe sich im Leben, Tod und Auferstehen Jesu Christi nur eine neue Art, Gott zu verstehen, und nicht ein in seiner Art neues Gottesverhältnis, das durch Jesus Christus nicht nur zu Bewusstsein gebracht, sondern in seiner Möglichkeit bedingt und erschlossen wurde. Gott ist reine, unbedingte und bedingungslose Liebe: Als solcher ist er im auferstandenen Gekreuzigten durch den Heiligen Geist offenbar, aber so, dass die begrifflich nicht synthetisierbare Differenz von Gerechtigkeit und Liebe Gottes, Gesetz und Evangelium als differenzierter Zusammenhang erhalten bleibt. Gott liebt den Sünder und zwar bedingungslos, aber die Sünde ist und bleibt ihm von Ewigkeit zu Ewigkeit zuwider. Beides ist in der Auferweckung des Gekreuzigten und im Kreuz des Auferstandenen manifest. Weder der Begriff der Offenbarung noch die Trinitätslehre dürfen dergestalt einsinnig gefasst werden, dass der Gegensatz von Karfreitag und Ostern vorweg oder nachträglich egalisiert zu werden droht.

Die Aufwerkung des Gekreuzigten ist die Offenbarung des unbedingten Heilswillens Gottes unter den Bedingungen von Tod und Teufel, Übel und Sünde, das Kreuz des Auferstandenen das Wirkzeichen der Versöhnung und Rechtfertigung des Sünders aus Gnade durch Glauben und eben dadurch Sakrament des Heils für uns und für alle, die im Banne des Bösen stehen. Durch den Versöhnungs- und Erlösungsglauben, welchen der göttliche Geist Jesu Christi vermittelt, wird Hoffnung gegen Tod und Unrecht und über Tod und Unrecht hinaus sowie eine eschatologische Erwartung erschlossen, in der eine nicht nur unvollendete, sondern durch Übel und Sünde entstellte Schöpfung ihre Vollendung findet. Entsprechend seinem Plädoyer für „Offenheit für die Anderen aus Umkehr zur eigenen christlichen Mitte“ (256) konzentriert K. seine pneumatologischen Ausführungen auf den Geist, der von dem im Sohne Jesus Christus offenbaren Vater ausgeht, ohne darüber das Geistwirken in den nicht-christlichen Religionen zu vernachlässigen. Sehr knapp ist leider das ekklesiologische Kap. ausgefallen. Dafür äußert sich K. ausführlich zur neuen, mittlerweile modisch gewordenen Monotheismuskritik und zum Dialog zwischen Juden, Christen und Muslimen. Dies geschieht auf bemerkenswert problembewusste, differenzierte und um Verständigung bemühte Weise, wie sie für alle Beiträge kennzeichnend ist. Auch wenn die pneumatologischen Ausführungen vergleichsweise knapp bemessen und auf künftige Ergänzung hin angelegt sind, geben doch auch sie Grundzüge einer eindrucksvollen systematisch-theologischen Gesamtkonzeption unschwer zu erken-

nen. Der Sammelband schließt mit eschatologischen Erwägungen, einer Adventspredigt über die Geburtswehen der ganzen Schöpfung und dem „starke[n] Satz“ (331) von Simone Weil: „Die Zeit (die uns jetzt noch geschenkte, eingeräumte Zeit) ist die Geduld Gottes, der auf unsere Liebe wartet.“ (Ebd.)

München

Gunther Wenz

Oettiger, Nicola: Gott im Menschen. Die Gnadentheologie von Ambroise Gardeil als Anstoss für heute. – Fribourg: Academic Press 2006. VI, 430 S. (Stud. Frib., 99), kt € 48,00 ISBN: 978-3-7278-1566-9

Bei der Fülle theologischer Untersuchungen in dieser Zeit ist nicht zu verwundern, dass manche alte Position neue Behandlung erfährt und für heute als bedeutsam vermittelt werden soll. Diese Diss. (Luzern 2005/06) findet ihr Thema bei einem Autor, der vor gut einem Jh. wirksam war und damals im französischen Raum durchaus seine Verdienste hatte. Ob die freilich dort liegen, wo diese Arbeit sie entdecken möchte, bleibt zu sehen.

Nach Einleitung mit Problemstellung und Aufbau (1–7) setzt die Darstellung bei Augustinus (8–52) ein, geht gleich auf Thomas von Aquin (53–118) über und kommt dann zu ihrem eigentlichen Gegenstand „Die Gnadentheologie von Ambroise Gardeil“ (119–310), um schließlich mit einer systematisch gemeinten Darstellung von „Einkommunion Gottes als Herzstück der Gnadenlehre“ (311–394) ihren Abschluss zu finden.

Ein bislang so nicht zu findendes deutschsprachiges Interesse am dominikanischen Beitrag Frankreichs zur Theologie des 20. Jh.s im Blick auf das Zweite Vatikanische Konzil hat zu einer deutschen Ausgabe von M.-D. Chenu, *Le Saulchoir. Eine Schule der Theologie* (Berlin 2003) geführt. In diesem ursprünglich gar nicht für eine Veröffentlichung vorgesehenen Bericht von 1937, der 1942 auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt wurde, spielt A. Gardeil (1859–1931) als Regens dieses Ordensstudiums eine entscheidende Rolle, insofern sich unter seinem Vorgänger und ihm „die ersten Umriss wissenschaftlicher Arbeit abzeichneten“ (83), d.h. der Übergang zu einem Studium auf Hochschul- und Universitätsniveau. Das war zwischen 1893 und 1911 der Fall und ist in der Vorlesung Gardeils am Institut Catholique von Paris (1908) am besten zu greifen. „Le Donné révélé et la Théologie“, das nach Chenu „das Brevier der theologischen Methode und der intellektuellen Arbeit in Le Saulchoir“ (95) war, auch noch 1937. Dass dieser Adaptationsversuch eines Ordensstudiums an französische Wissenschaftsvorstellungen vom Ende des 19. Jh.s kein sonderliches Interesse erregte, ist nicht verwunderlich. Es gab andere Ansätze damals, die sich auf die Dauer als weitaus wichtiger erwiesen. Dazu ist es freilich nötig, diese anderen Bemühungen nicht mit der vorgestellten in einen Topf zu werfen, um ihr unter der Hand ein Gewicht zu reklamieren, das sie nicht hat. Gardeil, der 1911 seine Verantwortung für das Studium aufgab, kann allein aus Altersgründen nicht eigentlicher Lehrer von M.-D.-Chenu (geboren 1895) oder Y. Congar (geboren 1904) sein, ganz abgesehen davon, dass beide durch eine Art des Denkens und Forschens wirksam wurden, die sich von dem beträchtlich unterscheidet, was auch hier über Gardeil deutlich wird. Er ist Fachmann für Apologetik und in diesem Sinn für die Grundlegung der Theologie im Sinne eines Neo-Thomismus nach Aeterni Patris, freilich mit dem Bemühen um aktuelle Herausforderungen im Rahmen der wissenschaftlichen Diskussionen, die im Frankreich dieser Zeit deutlich vom Positivismus der Naturwissenschaften dominiert waren. Das ist auch der Zugang Gardeils zur psychologie expérimentale eines Théodule Ribot in Paris (vgl. 125). Womit die beiden entscheidenden Grundlagen seines Arbeitens schon genannt wären. Hinzufügen muss man allerdings, dass er Thomas von Aquin im Licht des Johannes a sancto Thoma wahrnimmt und benutzt, eine Brille, die inzwischen durchaus kritisch betrachtet und beurteilt wird. Ab 1911 widmet er sich neben pastoralen Aufgaben einer fruchtbaren schriftstellerischen Tätigkeit, in der er sich v.a. Untersuchungen der Mystik zuwendet, deren eigentliches Ergebnis die beiden Bde „La structure de l'âme et l'expérience mystique“ (Paris 1927) sind. Sie bilden für die vorliegende Arbeit den materiellen Hintergrund, ja Gegenstand, insofern sich das dritte Kap. ganz wesentlich als Referat dieses Werkes herausstellt. Dieses Referat bleibt indes eigentümlich dadurch, dass es immer wieder mit langen französischen Zitaten arbeitet und insofern eine echte Vermittlung in den deutschen Sprachraum nicht leistet. Wer diese Texte lesen kann, kann auch Gardeil lesen. Da dieser sich auf Thomas im Licht von Johannes a sancto Thoma bezieht und weiter auf Augustinus, ist zunächst eine Übersicht über die augustiniische Gnadenlehre bis in die

jüngere Forschungsgeschichte v. a. nach Drecoll versucht, die Gardeil natürlich noch unbekannt war. „Gnade als subjektive Erfahrung“ (27–34) sowie „Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis“ (34–47) sind die Ziele. „Anspruch auf Vollständigkeit kann dieser Einblick in die mystische Theologie Augustinus' nicht erheben“ (45). Ähnlich werden auch beim Aquinaten besondere Aspekte ausgewählt, wie „Der Mensch als Gottes Ebenbild“ (54–71), „Gnadenlehre“ (71–99) nach der Summa, „Sendung und Einwohnung der göttlichen Personen“ (99–101) und Erfahrung (102–111). Die Darstellung folgt wieder referierend neueren Autoren, hier v. a. O. H. Pesch. Auch wenn diese Kap. vorangestellt sind, erklären sie sich nach Anlage und Inhalt von der Sicht Gardeils her, was aber irritierend wirkt, weil etwas vorgelegt ist, was ihm so nicht bekannt sein konnte.

Für das Wirken Gardeils bleiben neben seinen Veröffentlichungen (395–397) die verschiedenen Vertreibungen der Ordensleute und die Einschränkungen der Ordenseinsätze durch die französische Regierung zu beachten; diese Erfahrungen dürften seine Einstellung als Apologet mitgeprägt haben. Und Apologet war er sicher, dem daran lag, in der französischen Öffentlichkeit den wissenschaftlichen Charakter theologischen Denkens zur Geltung zu bringen. Insofern fragt sich gegenüber dem Titel dieser Untersuchung, wieso er als Gnadentheologe genommen werden soll. Das wird nicht wirklich geklärt, wäre aber nötig, wenn „La structure [...]“ der eigenen Intention nach eine Ergänzung und Abrundung der apologetischen Werke „La Crédibilité et l'Apologétique“ (Paris 1908) und „Le Donné [...]“ (Paris 1910) sein will. Dass es auf dieser Ebene damals Forschungen zur Mystik gab, ist bekannt, rechtfertigt aber noch nicht, dies einfach zu Gnadentheologie zu erklären, die im Fächerkanon einen anderen Platz und auch einen anderen Charakter hat. Gerade um nicht Missverständnisse zu provozieren, wäre schon hier klarer zu unterscheiden. Eine Theologie des geistlichen Lebens, der Spiritualität und der Mystik ist etwas eigenes. Allerdings fragt sich angesichts anderer Vertreter eines solchen Interesses, ob es hier nicht v. a. um „Mystagogie“ gehen müsste und gerade nicht um eine weitere Theorie, die als solche reichlich belanglos bleibt. Der Charakter des herangezogenen und vorgestellten Materials bleibt gegenüber dem Anspruch „Gnadentheologie“ zweifelhaft. Spitzt man sie noch auf die „Einwohnung Gottes im Menschen“ zu, dann wird vollends unverständlich, wie das Thema jetzt ohne einen Hinweis auf die biblischen Grundlagen und die griechischen Kirchenväter zu behandeln ist, zumal diese Vorgaben durch das wichtige Werk Th. de Régnons, *Études de Théologie positive sur la sainte Trinité* (Paris 1892ff.) in Frankreich auch damals nachdrücklich in Erinnerung gerufen war und gerade im Blick auf eine „Einwohnung“ in den Jahren Gardeils diskutiert wurde. Was die biblische Grundlegung angeht, ist es noch unverständlich, dass der große Beitrag der französischen Dominikaner durch M.-J. Lagrange (1855–1938) und der École biblique von Jerusalem nicht einmal Erwähnung findet. Es ist natürlich immer möglich, Ausfälle aufzulisten, doch sind die genannten in diesem Fall so gravierend, dass sich darüber nicht hinweggehen lässt. Und von daher bleibt das Thema dieser Untersuchung mehr als ein Zwitter.

Im Einzelnen ist schon angemerkt worden, dass es hier nicht nur Fragen an die Solidität der Recherchen gibt und damit an die Darbietung von Kontext und Text. Dabei geht es nicht um die interpretative Möglichkeit, die Dinge auch anders zu sehen, sondern um verifizierbare Tatsachen, die nicht geschichtsklitternd miteinander vermennt werden dürfen. H. de Lubac und K. Rahner kommen aus einer anderen Tradition, auch wenn diese durchaus ihren Bezug etwa zu Thomas von Aquin kennt. Aber diese Zeugen haben ihren Beitrag gegen ständige Terroranschläge selbsternannter neothomistischer Wahrheitswächter durchleiden müssen. Es ist ja schön, wie leicht man heute „auf eine neothomistische Konstruktion einer *natura pura* [...] verzichten“ (64) kann, aber es sollte nicht vergessen werden, um welchen Preis. Gardeil hat in seiner Zeit auf der Basis eines Neo-Thomismus im Lichte von Johannes a sancto Thoma und unter dem Eindruck der experimentellen Psychologie im Frankreich an der Wende zum 20. Jh. eine Öffnung eingeleitet, die durchaus verdienstvoll war, aber den Verengungen ihrer Voraussetzungen verhaftet blieb. Insofern ist es nichts Besonderes, dass er v. a. im deutschen Raum keine Resonanz hatte, wo selbst ein so origineller und weiter Beitrag wie der M. Blondels zunächst unter das Verdikt des Pragmatismus fiel und sich nur schwer und in einem längeren Zeitraum durchzusetzen vermochte. Dass Gardeil mit seinen Studien zur Mystik einen positiven Anstoß für heute geben könnte, ergibt sich auch aus dieser Untersuchung nicht.

Scholl, Norbert: Das Geheimnis der Drei. Kleine Kulturgeschichte der Trinität. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006. 223 S., kt € 39,90 ISBN: 3-534-18930-2

„Die Rede vom dreieinigen Gott ist kein christliches Eigengut, so sehr sie auch als unverwechselbares Kennzeichen oder gar Kriterium des Christentums gegenüber anderen Religionen [...] betrachtet worden sein mag und noch immer betrachtet wird. Die Rede von dem einen und dreifaltigen Gott ist vielmehr Erbstück aus einer Jahrtausende alten Vergangenheit“ (9f). Das ist die zentrale These dieses Buches. Es will zeigen, dass die Dreizahl nicht nur zur Grundstruktur der Religionen gehört, sondern auch zu den konstitutiven Rhythmen menschlichen Lebens und kosmischer Wirklichkeit. Das ist gewiss ebenso zutreffend, wie es freilich auch keineswegs neu ist. Für den Bereich der Religionen hat dies schon vor Jahrzehnten Fr. Heiler aufgezeigt, und bis in die jüngste Gegenwart gibt es eine Unmenge von Beiträgen zur Dreiermorphologie und -dynamik der Wirklichkeit. Und es wäre vermutlich gut gewesen, der Autor hätte sich mehr an dieser Literatur orientiert, weil darin nicht nur weitere wichtige, hier fehlende Materialien zu finden sind, sondern auch Kriterien dafür entwickelt werden, in der Realität fundierte Dreierhythmen von rein zufälligen Dreierkumulationen zu unterscheiden. Es mutet schon ein wenig seltsam an, wenn in der vorliegenden Arbeit als Exempel für die triadische Verfasstheit der Wirklichkeit (neben wohl-begründeten Dreierhythmen) z. B. auch angeführt wird: „Verbilligte Fahrkarten bei der Deutschen Bahn müssen spätestens drei Tage vor dem Reiseantritt gelöst sein“ (19) oder (aus der Hl. Schrift): „Drei Personen, die dem unter die Räuber Gefallenen begegnen (Lk 10,36)“ (22). So macht man die These von der Triarhythmie der Wirklichkeit nicht gerade akzeptabler. Dennoch werden viele bereit sein, die in Frageform gegebene Schlussfolgerung zu unterschreiben: „Ist es [...] wirklich so abwegig zu glauben, dass in der nahezu universalen Verbreitung der symbolischen Deutung der Dreizahl die Spuren eines dreieinigen Gottes zu sehen sind? Dass nicht der Mensch seine Vorliebe für die Drei auf das Göttliche projiziert hat, sondern dass Gott das Geheimnis seiner Dreieinheit in der Natur, wenn auch wie mit einem Schleier, offenbar werden lässt?“ (37). So weit, so gut!

Kritisch wird das Ganze jedoch, wenn man den Hintergrund dieser These näher betrachtet: Für den Autor ist die christliche Trinitätslehre Ausfluss dieser universalen Triarhythmie. Ausdrücklich behauptet er: „Das christliche Bekenntnis zu einem dreifaltigen Gott [ist] biblisch nicht begründbar“ (75). Diese doch wohl sehr undifferenzierte Aussage ist umso ärgerlicher, als sie ohne jede Begründung erfolgt, die gesamte einschlägige exegetische Literatur dazu fehlt und infolgedessen auch keinerlei (!) Auseinandersetzung damit erfolgt. Stattdessen wird für die Ausbildung der christlichen Trinitätslehre der (in letzter Zeit immer kritischer gesehene) „Hellenisierungsprozess“ verantwortlich gemacht, und zwar in folgender Variante: „Für den hellenistischen Menschen lässt sich die Botschaft von Jesu universalen Heilsmittlerschaft [...] nur mit Hilfe des Gedankens seiner göttlichen Herkunft plausibel machen. Ein leidensfähiger, ‚menschlicher‘ Jesus als ‚Gott‘ bzw. ‚Gottes Sohn‘ ist kaum vermittelbar. [...] So bahnt sich fast notwendig mehr und mehr die Tendenz zu einer Erhöhungschristologie an. [...] Aus dem Mann aus Nazaret wird ein quasi-göttliches präexistentes Wesen. Bereits in den Paulusbriefen [...] zeigt sich diese Tendenz“ (77). In dieser Passage dürfte fast alles fragwürdig sein. Denn *erstens*: Die „Positionierung“ Jesu als dem Vater „wesensgleich“ ist das Gegenteil von Hellenisierung. Hellenistisch war es und wäre es, Jesus als Zwischenwesen zwischen Schöpfer und Geschöpf anzusiedeln (das, was der Vf. vermutlich mit „Quasi-Göttlichkeit“ meint). *Zweitens* kann Erhöhungschristologie durchaus jüdisch-messianisch verstanden werden, bedeutet mithin als solche nicht eo ipso schon „Hellenisierung“. *Drittens* ist zu fragen: Was soll die Redeweise von einer „mehr und mehr sich anbahnenden Tendenz“ (zur Vergöttlichung Jesu), oder auch „von der bereits in den Paulusbriefen sich zeigenden Tendenz“? Woher soll für diese Entwicklung, für dieses sich steigernde „mehr und mehr“ eigentlich die erforderliche Zeit herkommen? Faktisch gibt es sie dafür nicht, zumal die besagte Tendenz ja schon vorpaulinisch gegeben ist (vgl. Phil 2,6f). Auch die für dieses (Zeit-)Problem einschlägige Studie von M. Hengel (*Der Sohn Gottes*) ist dem Vf. entweder nicht bekannt; oder er hält sie nicht für diskussionsnotwendig. Jedenfalls erfolgt keinerlei Auseinandersetzung mit der hier sich zeigenden Aporie einer einerseits angeblich uminterpretierenden („hellenisierenden“) *Entwicklung* der Christologie, für die aber andererseits gar keine Zeit vorhanden ist. Wie auch immer: Dem Vf. scheint es nur um das Fazit zu gehen: „Eine wie immer geartete ‚Dreifaltigkeit‘ in Gott

hineinzutragen“, ist „erst mit dem Eintreten des Christentums in die hellenistische Denkwelt“ möglich (82). Wie das?, muss sich dann aber der aufmerksame Leser fragen. Nach den Aussagen von Kap. II des Buches gehört doch die Dreizahl zur religiösen Archetypie überhaupt, und sie hat darin ihren Grund, dass Gott „das Geheimnis seiner Dreieinigkeit in der Natur [...] offenbar werden lässt“ (37). Diese These, die der Vf. sich in Frageform zu eigen macht, „spießt sich“ aber nun doch wohl mit der Aussage, dass für das Christentum das trinitarische Gottesbild erst mit dem Eintreten in die hellenistische Welt in Kraft tritt und zwar dadurch, dass es mit dem „vergöttlichten Jesus“ und dem göttlichen Geist nun eine „Dreifaltigkeit“ in Gott *hineinträgt*, statt – wie oben formuliert – dieses Dreifaltigkeitsgeheimnis von dem „in der Natur“ sich offenbarenden Gott entgegennimmt!

Aber die Problematik liegt noch ein Stück tiefer. Der Vf. macht sich die These von K.-H. Ohlig zu eigen: „Grundlage aller Bekenntnisinhalte ist die Heilssehnsucht und Heilserfahrung von Menschen“ (94). Schon von da aus kann die vom Autor anvisierte Dreifaltigkeit im Grunde gar nichts anders als ein modalistisches Gebilde sein: Gott wird für den Christen wahrnehmbar durch den vom Menschen erblickten dreifarbigem Prismenschein: Vater, Sohn und Geist. Aber der Mensch „kann nicht hinter das ‚Prisma‘ Welt und Geschichte schauen.“ Allenfalls „könnte [!] es so sein“, dass diese unterschiedlichen Strahlen von unterschiedlichen Existenzweisen Gottes herühren (134f). Jedenfalls kommt eine geschichtlich-personale Selbstmitteilung („Selbstoffenbarung“) Gottes nirgendwo in den Blick und kann auch wohl von diesem Ansatz her gar nicht in den Blick kommen. Im Gegenteil, im letzten Teil des Buches folgt der Autor im Wesentlichen der pluralistischen Religionstheologie mit der These (Panikkars), dass die Menschwerdung Gottes nicht auf einen Einzigen zu einer bestimmten Zeit und an einem ganz bestimmten Ort beschränkt ist (191ff). Zwar in Frageform (einer sehr häufigen rhetorischen Form dieses Buches), aber sehr dezidiert wird vertreten: „Die Einsicht, dass alle Religionen letztlich sich zu einer vielfältigen Inkarnation Gottes und zu einer zutiefst innerlichen Einwohnung Gottes in den Herzen der Menschen bekennen“ ist eine allen Religionen gemeinsame, „ahnungsvoll-tastende“ Variante des christlichen Bekenntnisses zu einem Gott, der uns als Bruder, als der „Sohn“ begegnet (vgl. 192f). Damit schließt sich der Kreis: Der Glaube an den trinitarischen Gott, der in seinem Sohn in unsere Menschheitsgeschichte eingegangen und unser Leben und Sterben geteilt hat, ist in letzter Konsequenz aufgelöst in eine universal-archetypische Struktur des Religiösen.

Einige kritische Details: Dass der Autor angesichts seiner gewichtigen und fragwürdigen Thesen sich nur wenig mit einschlägiger Literatur auseinandersetzt, wurde schon vermerkt. Auf der gleichen Linie liegt es, dass patristische Schriften praktisch nur aus der Sekundärliteratur zitiert werden mit gravierenden Folgen für die Interpretation. Vier Beispiele: (a) Der Autor verwechselt (oder setzt in eins) die (praktizierte) trinitarische Taufformel an sich und den biblischen Taufbefehl Mt 28,19 und erweckt so den Eindruck, als ob Eusebius v. Caesarea und Origenes (auf Grund der ihnen nicht bekannten trinitarischen Fassung von Mt 28,19) auch keine trinitarische Taufformel gekannt hätten (vgl. 97). (b) Tertullian habe nur das Konzept einer „ökonomischen“ Trinität vertreten, das dann von Origenes in Gott hinein verlegt worden sei (vgl. 96). Einmal abgesehen davon, dass Origenes nicht von Tertullian beeinflusst war, ist die Beschränkung der Trinitätslehre Tertullians auf eine rein ökonomische Dimension mindestens (!) fragwürdig. (c) Die kritische Frage, ob durch die Zuschreibung einer göttlichen Natur in Jesus Gott nicht indirekt in das Werden hineingezogen wird (92), kann doch wohl nur dort gestellt werden, wo das chalzedonische „unvermischt“ nicht berücksichtigt wird. (d) Die Aussage: „Es ist kaum denkbar, dass seine (=Plotins) Philosophie direkt oder indirekt Auswirkungen auf das Zustandekommen des Trinitätsdogmas gehabt hätte“ (119), ist mindestens zu differenzieren: Die trinitätstheologische Idee vom Vater als „fons totius Trinitatis“ sowie von Sohn und Geist als „emanationes Patris“ haben deutliche neuplatonische Wurzeln. – Eigentümlich ist, dass der Vf. unter die triadischen Rhythmen der Wirklichkeit auch die Bipolarität von Leib und Seele sowie von Mann und Frau zählt (138f). Erst aus der Endzusammenfassung geht hervor, wie dies verstanden sein soll: Das „dritte Glied“ besteht hier in der Strebung und Sehnsucht nach „Wiederzusammenführung“ und „Wiederherstellung der ursprünglichen Gemeinsamkeit“ einer bipolaren Wirklichkeit (195f). Ob das aber schon einen triadischen Rhythmus begründet? Klassischerweise heißt jedenfalls das dritte Glied zu Leib und Seele: *Geist*, und zu Mann und Frau: *Kind*.

Wenn es im vorliegenden Werk auch vorzügliche Passagen gibt, v.a. jene zur „triadischen Gesellschaftsordnung“ (150ff), lässt mich das Buch weniger „staunen über eine Zahl, die mehr als nur eine Ziffer ist“ (so der Waschzettel), als vielmehr darüber staunen, dass *erstens* der Verlag dieses – wenn auch mit größeren kulturgeschichtlichen Passagen durchsetzte – im wesentlichen aber *theologische* Buch, das eine mindestens fragwürdige Christologie und Trinitätslehre vertritt, einfachhin als „Kulturgeschichte“ ausgibt, staunen aber auch *zweitens* über die – sagen wir – „Waghalsigkeit“, mit der hierin Grundprobleme des Glaubens abgehandelt werden.

Freiburg i. Br.

Gisbert Greshake

Kirchengeschichte / Patrologie

Arnold, Claus: *Kleine Geschichte des Modernismus*. – Freiburg i. Br.: Herder 2007. 160 S., kt € 9,90 ISBN 978-3-451-29106-7

100 Jahre Dekret „Lamentabili sane exitu“ und Enzyklika „Pascendi dominici gregis“ – gegebenener Anlass, „der damaligen Kontroverse um den katholischen ‚Modernismus‘ und Antimodernismus eine ‚Kleine Geschichte‘ zu widmen“ (9). Man ist neugierig, wie ein ausgewiesener Kenner das umfangreiche Thema auf engstem Raum darbietet.

Das 1. Kap. „Der ‚Modernismus‘ – erste Orientierung auf einem historisch-theologischen Minenfeld“ (ein Ausdruck von Nicolas Lash) (10–22) stellt fest: „Modernismus“ ist ursprünglich „kein Begriff der Geschichtswissenschaft, sondern ein ausgesprochen negativer Kampfbegriff“ (10). Eine kurze Begriffsgeschichte soll die nötige „historische Nüchternheit“ (11) erzeugen. Genannt wird der Calvinist Abraham Kuyper 1871, hier ist „Modernismus“ der „Begriff für die gefährlichen Neuerungen“ bei David Friedrich Strauß, Ferdinand Christian Baur und bei Ernst Renan (12); bei dem Katholiken Charles Périn 1881 ist er der „Begriff für die Versöhnungsversuche liberaler Katholiken mit den Ideen der Französischen Revolution und der Demokratie“ (13). Als Loisy Werke 1903 indiziert wurden, unterschied der Osservatore Romano recht verstandene Modernität und „Modernismus“ als Begriff für „Häresie in der Religion, Revolution in der Politik, Irrtum in der Philosophie“ (14). Die Enzyklika „Pascendi“ schließlich sieht im „Modernismus“ – so fasst der Vf. zusammen – ein „häretisches theologisches System im Katholizismus, das eine komplexe Einheit aus rein innerweltlicher Philosophie, subjektiver Glaubensauffassung, rationalistischer Bibelkritik und traditionsvergessenem Reformertum“ darstellt (14f.).

Weil es keinen rein historischen Begriff „Modernismus“ gibt, will der Vf. „konkrete Kontroversen in einem konkreten Zeitraum beschreiben“, und zwar von 1893 bis 1914, auch „deren Nachwirkungen nachgehen, Netzwerke von Reformtheologen und Antimodernisten transparent machen, Diskurse analysieren und dabei die intellektuellen Optionen beider Seiten ernst nehmen“ (20f.). Die Konflikte sind geprägt auf theologisch-wissenschaftlicher Ebene von der „lehramtlichen Reaktion auf die historisch-kritische Bibelauslegung [...] die kritische Kirchengeschichtswissenschaft und Dogmengeschichte, nicht-thomistische philosophische Neuansätze, eine neue Dogmenhermeneutik und das Interesse an religiöser Erfahrung und Mystik“, auf politisch-sozialer Ebene vom Kampf gegen hierarchieunabhängige, christdemokratische Ansätze in Italien, Frankreich und Deutschland; dazu kommt der Streit um den „literarischen Modernismus“ (21f.). Weil jetzt – seit 1998 – das Archiv der Glaubenskongregation zugänglich ist, wird die Entstehung von „Lamentabili“ und „Pascendi“ ausführlicher beleuchtet.

Das 2. Kap. „Reformkatholizismus und Amerikanismus“ (23–49) bespricht für den „Reformkatholizismus“ v.a. Hermann Schell (1850–1906), Franz Xaver Kraus (1840–1901), für den „literarischen Modernismus“ Carl Muth (1867–1944), für den „Amerikanismus“ Erzbischof John Ireland (1838–1918), Denis O’Connell, der als Rektor des nordamerikanischen Kollegs in Rom „zugleich als Agent amerikanisch-katholischer Interessen in Rom wirkte“ (36), und Isaac Thomas Hecker (1819–1888), berichtet die Verurteilung von Amerikanismus und Hermann Schell und schließt mit einem Portrait des Rottenburger Bischofs Paul Wilhelm Keppler (1852–1926) (45–49) als einem bedeutenden Beispiel für jene „schillernde antimodern-moderne Intellektualität“ (45), die damals verbreitet war.

Das 3. Kap. „Alfred Loisy – historische Kritik und Apologie der Kirche“ (50–68) ist nach eigener Angabe die Überarbeitung eines früheren Aufsatzes des Vf.s über Loisy (1857–1940). Das 4. Kap. „Theologie und religiöse Erfahrung“ (69–88) handelt hauptsächlich über George Tyrrell (1861–1909), Friedrich von Hügel (1852–1925) und Henri Bremond (1865–1933).

Das 5. Kap. „Antimodernismus und kirchliches Lehramt“ – das umfangreichste – (89–137) ist ein Schwerpunkt des Buches. Denn deutlicher als früher, auch durch die Öffnung des Archivs der Glaubenskongregation, lassen sich „die kirchenpolitischen und theologischen Konturen innerhalb der römischen Kurie, ihrer einzelnen Institutionen wie auch der zentralen Personen, an erster Stelle Papst Pius X.“, erfassen (89). Hinter dem Dekret „Lamentabili“, für das die Kongregation der Römischen und Universalen Inquisition (kurz „Inquisition“, ab 1908 Heiliges Offizium, seit 1965 Kongregation für die Glaubenslehre) zuständig war, stehen „widerstrebende Intentionen“ (91). Berichtet werden: der Anstoß aus Frankreich (1903) und das Anheizen der Krisenstimmung, die

mühsamen und langwierigen internen Diskussionen, das Drängen von Kardinalstaatssekretär Merry del Val, das Verfahren zu beschleunigen, der Beschluss am 3. Juli 1907. An drei Beispielen wird erläutert, wie die jahrelange Beratung „zu mancherlei Abmilderungen und Schlupflöchern für historische Arbeiten geführt“ (102) hat, so dass „Lamentabili“ schließlich „ein bemerkenswert ungeeignetes Instrument“ (Gabriel Daly) war, um den „Modernismus“ auf breiter Front zu verurteilen (106). Der Vf. hält es für „wahrscheinlich“, dass die Enzyklika „Pascendi“, „zumindest teilweise aus der Unzufriedenheit“ mit „Lamentabili“, „erwuchs“ (106). Das eigentliche antimodernistische Dokument ist also „Pascendi“ vom 8. September 1907. Die Entstehung wird erläutert unter den Zwischenüberschriften: „Pius X. als Antimodernist“, „Albert Maria Weiß als Anreger von ‚Pascendi‘“ und „Weiß – der Erfinder der Gesamthäresie der Moderne“, „Joseph Lénius – der geistige Vater des lehrhaften Teils von ‚Pascendi‘“, „Kardinal Vives y Tuto und der disziplinäre Teil von ‚Pascendi‘“, „Kardinalstaatssekretär Merry del Val und die moderne Pressearbeit“. Es folgen Ausführungen zum Antimodernisteneid (durch *Motu proprio* „Sacrorum Antistitum“ vom 1. September 1910), zur Rezeption von „Pascendi“ und „Sacrorum Antistitum“ und zum Kampf gegen die Nicht-Rezeption, zu Umberto Benigni und seiner integralistischen Verschwörung, zu den Auseinandersetzungen um die „Action française“, und ein kurzes Resümee (136f.): „Während sich das Dekret ‚Lamentabili‘ nach seiner Redaktionsgeschichte als mühsamer, institutionell geregelter Kompromiss mit begrenzter theologischer Reichweite charakterisieren lässt, erweisen sich die geistigen Väter der Enzyklika ‚Pascendi‘ als Vertreter eines Integralismus, der über rein theologische Interessen hinausging und ein im Grunde antimodernes und antidemokratisches, also autoritäres Gesellschaftskonzept implizierte.“ (136). Es zeigt sich, „dass die römische Kurie keineswegs einen monolithischen antimodernistischen Block darstellte, sondern eine ganze Bandbreite von theologischen und kirchenpolitischen Positionen bot“ (137).

Dem abschließenden kurzen 6. Kap. „Die Nachwirkung von Antimodernismus und ‚Modernismus‘: ein Ausblick“ (138–141) folgen eine „Zeittafel: Die Modernismuskrise (1893–1914)“ und eine klug weiterführende Literaturauswahl.

Das Werk bietet eine knappe und zugleich differenzierte und zuverlässige historische Einführung in die damalige Modernismuskrise auf dem neuesten Stand der Forschung. Es ist über weite Strecken hin spannend zu lesen, auch als erster Überblick für Studenten und Nichtfachleute sehr geeignet, dürfte allerdings, weil viele Einzelheiten angetippt, aber nicht ausgeführt werden (können), manchmal auch schwer verständlich sein. So setzt der Abschnitt „Pius X. und die Action française“ (132–136) gute historische Vorkenntnisse schon voraus bzw. nötigt, sich anderweitig zu unterrichten. Zur Notiz, Pius XII. habe die 1926 ausgesprochene Verurteilung der „Action française“ 1939 wieder zurückgenommen (138), hätte man gern – auch in einer „kleinen“ Geschichte – ein erläuterndes Wort.

Einige Unebenheiten seien notiert: Soll man das „brillant-missgünstige Gutachten“ von Louis Billot zu Loisy, „L'Évangile et l'Église“ im Ernst „meisterhaft“ (64) nennen? Wenn es für Deutschland über die Maßregelung von Theologen heißt „doch hielt sich die Zahl der ‚Fälle‘ [...] insgesamt in Grenzen“ (125), klingt das nicht nach Verharmlosung der tragischen Folgen des kirchenamtlichen Antimodernismus? Soll man den theologischen Protagonisten des Antimodernismus, Albert Maria Weiß, Joseph Lénius und Umberto Benigni wirklich „ein feines Gespür für die kirchlichen Folgen von Historismus, Anthropozentrik und Ökumenismus“ (136) bescheinigen? Gehören sie nicht eher zu jenen „Unglückspropheten“, denen Papst Johannes XXIII. in der Eröffnungsrede zum II. Vatikanum widersprach, weil sie „zwar voll Eifer, aber nicht gerade mit einem sehr großen Sinn für Differenzierungen und Takt begabt sind“? Bei dem Vergleich zwischen der antimodernistischen Wende und der „antihistorischen Revolution“ im Protestantismus der 1920er Jahre (136) wäre zu ergänzen, dass es ein grundlegender Unterschied ist, ob die Wende sich in einem freien theologischen Diskurs vollzieht, wie dies im Protestantismus geschah, oder ob mit disziplinärer Gewalt der theologische Diskurs abgewürgt wird. Die These „Die Überwindung des Antimodernismus erfolgte [...] aus dem neuscholastisch-strengkirchlichen Mainstream heraus, den er selbst hervorgerufen hatte“ (139) ist ein sehr verkürzter Blick auf die komplexe Theologiegeschichte im 20. Jh. Aber solche Unebenheiten ändern nichts am positiven Wert des Werkes: Wahrlich, „ein packendes Stück Kirchengeschichte“ (Einbandtext)!

Das Werk ist völlig darauf konzentriert, die historische „Modernismuskrise“ als abgeschlossene Vergangenheit darzustellen. Der Ausblick (138–141) betont v.a., das II. Vatikanum und die heutige Theologie hätten nicht ausdrücklich an die „Modernisten“ angeknüpft, auch der Antimodernismus sei im Grunde überwunden (141). Zwar könne die Betrachtung der damaligen Krise auch heute noch „anregend sein“, weil „die Frage nach der Modernitätsfähigkeit von

Religion und Konfessionen“ sich „heute mindestens so dringend“ stellt wie damals (11), aber diese Frage stelle sich heute anders als damals (vgl. 141). Schade ist, dass auch die Nachwirkungen der „Modernismuskrise“ nur soweit berichtet werden, als sie vergangen sind: „Das römische Lehramt und antimodernistische Theologen blieben [...] bis hin zum Pontifikat Pius' XII. [...] auf der Suche nach Neobeziehungsweise Krypto-Modernisten.“ (16) Während der Zeit, da Merry del Val Kardinalsekretär des Heiligen Offiziums (1914–1930) war, avancierte diese Kongregation „zur wirklichen kurialen Zentrale antimodernistischer Repression, die es bis zum II. Vatikanum bleiben sollte“ (137). In den 1950er Jahren sprach man nicht nur Pius X. heilig, man wollte auch Merry del Val selig und heilig sprechen (137). Berichtet wird, dass „im Kontext“ des II. Vatikanums „konservative Bischöfe die Neuverurteilung des ‚Modernismus‘ gefordert hatten“, und dass in der nachkonziliären Auseinandersetzung „konservative und traditionalistische Theologen das Eindringen des ‚Modernismus‘ in die Kirche beklagten und mitunter das II. Vatikanum selbst als ‚modernistisch‘ charakterisierten“ (16). Vom II. Vatikanum heißt es, es habe v.a. mit der Offenbarungskonstitution und mit der Erklärung über die Religionsfreiheit „antimodernistische Restbestände beseitigt“ (139). So entsteht als Eindruck, die „Modernismuskrise“ samt den Nachwirkungen sei heute nur mehr Vergangenheit.

Damit wird aber ein wesentliches Moment der Geschichte des Modernismus ausgeblendet, nämlich dass sie in die Gegenwart reicht. Dazu einige Andeutungen: Die nachkonziliäre Auseinandersetzung über „Modernismus“ in der Kirche ist nicht vorbei. Die Bewegung von Erzbischof Marcel Lefebvre – sein Name wird nicht erwähnt – und ähnliche „traditionalistische“ Strömungen leben weiter. Wahnhafte Versöhnung mit ihnen wird es nur geben, wenn man anerkennt, dass die Kirche seit dem II. Vatikanum über sich selbst und ihre Sendung in der Welt von heute, über Offenbarung, Religionsfreiheit und Ökumene Positionen verbindlich vertritt, die nach dem Urteil von „Pascendi“ „modernistisch“ sind (auch wenn es keine direkte Anknüpfung an damalige „Modernisten“ gibt), und erläutert, warum sie das dennoch tut. Auch musste sich die Kirche nicht nur in den 1960er und 1970er Jahren „noch mit einem antimodernistisch induzierten Reformstau auseinandersetzen“ (141), sie muss es noch heute. Das disziplinäre Instrumentarium, mit dem damals die „Inquisition“ die „Modernisten“ bekämpfte, das dann Merry del Val noch verfeinerte, und das sich zwar als ungeeignet erwiesen hat, den Glauben zu schützen, aber viel Unglück gestiftet hat, ist im Kern dasselbe disziplinäre Instrumentarium, mit dem die Glaubenskongregation auch heute arbeitet. Dass die Wirkungsgeschichte der „Modernismuskrise“ nicht zu Ende ist, deutet sich auch im Buch an, wenn es lakonisch heißt, das II. Vatikanum habe das Thema „Modernismus“ „erfolgreich beschwiegen“ (139). Es ist die Frage, wie weit das Konzil da „erfolgreich“ war; denn „Beschweigen“ und Tabuisieren heißt Ausweichen, nicht Überwinden. Der Gedanke liegt nahe, dass die historische Modernismuskrise auch heute noch als „unbewältigte Vergangenheit“ sich auswirkt. Sie zu „bewältigen“ bleibt eine brisante Aufgabe. Freilich, wenn man Vergangenheit „bewältigen“ will, muss man sie kennen. Claus Arnolds „Kleine Geschichte“ ist dazu eine willkommene und empfehlenswerte Hilfe.

München

Karl-Ernst Apfelbacher

Hans Wölfel 1902–1944. Ein Bamberger im Widerstand gegen den Nationalsozialismus. Leben und Erinnerung, hg. v. Mechthildis Bocksch. – Bamberg: Urlaub 2004. 392 S., geb. € 19,95 ISBN: 3-933949-16-5

Dieses von der Diplompädagogin und Andragogin Mechthildis Bocksch herausgegebene Buch beleuchtet „aus Anlaß des 100. Geburtstages“ und „im 60. Jahr seines Todes“ (13) erstmals ausführlich das Leben und Wirken von Hans Wölfel und den Kontext seines Engagements im Dritten Reich.

Geboren 1902 im oberösterreichischen Kurort Bad Hall als viertes von zehn Kindern des gebürtigen Franken Leonhard Wölfel und seiner aus der Steiermark stammenden Ehefrau Maria, verbrachte Hans, dessen Eltern in der Hauptsaison für zusätzliches Personal in ihrem großen Gärtnereibetrieb Schlafplätze benötigten, viel Zeit bei seinem strengen Onkel Johann Wölfel (1863–1929), der seit 1899 Pfarrer in Langensendelbach bei Erlangen und ab 1916 in Ebing bei Bamberg war. Auf elterlichen Wunsch übersiedelte er 1915 widerwillig ganz zu seinem Onkel und legte 1922 in Bamberg sein Abitur ab. Stark beeinflusst durch die monarchistischen und patriotischen Überzeugungen des Priesters entwickelte Hans „Interesse am politischen Geschehen und eine ausgeprägte vaterländische Einstellung“ (20). Nachdem er bereits 1919 dem Freikorps Berthold und 1920 dem Freikorps Oberland beigetreten war, schloss er sich 1923 dem antirepublikanischen Wehrverband „Stahlhelm“ an, dem er zehn Jahre lang angehörte. Ab 1922 studierte Wölfel in München und Würzburg

Rechtswissenschaften und trat mehreren katholischen Studentenverbindungen bei, wobei die bisherige völkisch-nationale Gesinnung schon bald einer gemäßigten, demokratischen und dezidiert christlichen Grundhaltung wich. Seit 1928 Mitglied der Bayerischen Volkspartei (BVP), in deren Versammlungen er oft als Redner auftrat, legte er 1929 in Bamberg seine zweite Staatsprüfung ab.

Noch im selben Jahr eröffnete er in der oberfränkischen Metropole eine Rechtsanwaltskanzlei und heiratete die Lehrerstochter Elisabeth (Else) Rauh (1903–1982). Trotz rasch anwachsender beruflicher Beanspruchung und familiärer Verpflichtungen (seit 1931 war er Vater einer Tochter) blieb er weiterhin politisch aktiv und nutzte seine Stellung als Vorstand des Ortskartells der katholischen Vereine Bambergs zur Verteidigung des Bamberger Erzbischofs Jacobus von Hauck gegen gehässige nationalsozialistische Angriffe, v. a. aber dazu, seine Zuhörer in zahlreichen Veranstaltungen davon zu überzeugen, dass sich die NS-Weltanschauung mit der katholischen Glaubens- und Sittenlehre nicht vereinbaren lasse. „Wir können als Katholiken keinen Hitler wählen, der selbst geäußert hat, daß er mit der christlichen Religion Schluß machen werde“ (zit. nach 50). Obwohl bereits vor der Machtübernahme Hitlers eine Akte über ihn bei der Politischen Polizei angelegt, sein Buchhalter von Nationalsozialisten misshandelt sowie seine Ehefrau angepöbelt und bedroht worden war und am Tag nach Verabschiedung des Ermächtigungsgesetzes vom 24. März 1933 SA-Leute Kanzlei und Wohnung durchsuchten, wollte er seinen Überzeugungen auch im Reich Adolf Hitlers treu bleiben, dessen Schrift „Mein Kampf“ er nicht höher einschätzte als einen Roman von Hedwig Courths-Mahler (vgl. 52). Von der parteipolitischen Bühne verbannt, setzte er sich nun in seinem Beruf für Menschen ein, die mit dem Regime in Konflikt geraten waren und stellte dabei der NS-Rechtsauffassung „Macht geht vor Recht und Recht ist, was arische Männer für Recht befinden“ (62) entlossen seinen Grundsatz „Recht muß Recht bleiben“ gegenüber. Bereits im Mai 1933 wurde er in diesem Sinne tätig, als die NSDAP aus einem Eifersuchtsdrama in Gaiganz bei Forchheim, bei dem der einzige SA-Angehörige des Ortes zu Tode kam, ein politisches Mordkomplott konstruierte, und 19, der BVP angehörende Gaiganner wegen angeblicher politischer Mittäterschaft in „Schutzhaft“ genommen wurden. Dank des juristischen Beistandes Wölfels kamen alle zu Unrecht Verhafteten noch im selben Jahr wieder frei (vgl. hierzu Michael Reinhardt, Hans Wölfel und die Tragödie von Gaiganz, 86–126). In manch anderen Fällen war Wölfel der einzige Rechtsanwalt, der bereit war, die Vertretung eines Angeklagten zu übernehmen. Häufig verzichtete er auch auf das ihm zustehende Honorar und versorgte bedürftige Klienten mit Kleidung und Lebensmitteln. Nach einem Bombenangriff auf Hamburg 1943 nahm er zudem eine obdachlose sechsköpfige Familie bei sich auf.

Schon ab 1933 sammelte der junge Jurist in einem nach ihm benannten konspirativen Kreis Gleichgesinnte um sich (Antonia Leugers, Der Bamberger Wölfel-Kreis, 127–141) und gehörte überdies einer Gruppierung an (Mechthildis Bocks, Hans Wölfel und die Robinsohn-Strassmann-Gruppe, 142–161), die ab 1939 Kontakt zum britischen Außenministerium, zum Goerdeler-Kreis, zur militärischen Opposition, zur Bekennenden Kirche und zu Gewerkschaften unterhielt und Pläne für ein starkes demokratisches Staatswesen nach dem Ende der NS-Diktatur erarbeitete.

Zehn Jahre blieb Wölfel dennoch weithin unbehelligt, ehe ihm freimütige Äußerungen über die Lage Deutschlands, das KZ Dachau und über den „Führer“ als „größten Wortverdreher aller Zeiten“ (zit. nach 169) anlässlich eines Kurzurlaubs bei Verwandten in Iggenau bei Biberach im Juli 1943 zum Verhängnis werden sollten. Eine zufällig anwesende Bekannte der gastgebenden Familie, die 20jährige Liselotte Gerster (* 1922), ehemalige BDM-Führerin und überzeugte Parteigenossin, denunzierte den Rechtsanwalt nämlich beim NSDAP-Kreisleiter in Biberach und erstattete am 3. September 1943 formell Anzeige. Am 12. Oktober 1943 verhaftet, bekannte der als fanatischer Gegner des Nationalsozialismus eingestufte Wölfel beim ersten Verhör, dass er diesem „auch heute in einzelnen Punkten aus religiösen Gründen nicht restlos zustimmen“ könne (zit. nach 70 f.). Obgleich er der einzigen Belastungszeugin in wesentlichen Punkten die Unwahrheit nachwies, konnten weder er selbst noch seine Verteidiger die Haftentlassung erreichen. Zunächst im Bamberger Landgerichtsgefängnis und ab November des Jahres in der Berliner Strafanstalt Moabit inhaftiert, ließ er zwei Gelegenheiten zur Flucht verstreichen. Trotz zahlreicher Bemühungen, Wölfels Leben zu retten (vgl. das Verzeichnis der für ihn tätig gewordenen Personen und Organisationen auf S. 330) wurde er am 10. Mai 1944 vom 6. Senat des sog. Volksgerichtshofes in Potsdam wegen „Wehrkraftzersetzung“ zum Tode verurteilt und am 3. Juli 1944 in Brandenburg-Görden durch das Fallbeil hingerichtet. Der am Todestag mit gefesselten Händen geschriebene Abschiedsbrief legt ein anrührendes Zeugnis ab von Wölfels fester Hoffnung auf die Auferstehung und auf ein himmlisches Wiedersehen mit der Familie und dokumentiert überdies seine menschliche Größe: „Ich verzeihe allen Menschen um der Liebe Christi willen“ (zit. nach 75).

Die Denunziantin Gerster tauchte 1945 unter falschem Namen in Spanien unter und konnte erst 1986 in Freiburg i. Br. ermittelt werden. Da sie feige behauptete, der Kreisleiter in Biberach habe bereits vor ihrer Anzeige durch die Mutter ihrer Cousine, die sie eingeweiht hatte, in allen Einzelheiten Bescheid gewusst, und ihr diese Einlassung mit dem damals noch zur Verfügung stehenden Beweismitteln nicht mehr widerlegt werden konnte, musste sie 1991 außer Verfolgung gesetzt werden.

Die 17 Beiträge des vorliegenden Sammelbandes gehen nicht nur dem kurzen Leben Wölfels und diversen Einzelaspekten seiner Biographie nach, sondern bieten auch persönliche Erinnerungen an den „Blutzeugen für Gott und Vaterland“, wie ihn die Inschrift von 1952 auf dem städtischen Ehrengrab in Bamberg bezeichnet (zit. nach 368). Darüber hinaus wird das Geschehen vor

Ort in den allgemeinen politischen und kirchenpolitischen Kontext eingebettet (u. a. durch Werner Zeißner, Katholische Kirche und Staat in Bayern 1918–1932 unter besonderer Berücksichtigung des Erzbistums Bamberg, 222–246; Alexander Kropp, Von der Gestapo zum Reichssicherheitshauptamt: die Etablierung des nationalsozialistischen Terrorstaates 1933–1939, 247–284; Stefan Kestler, Deutscher Widerstand im Dritten Reich. Ein Einblick in seine Motivation und Gestalt, 319–330), ehe die Hg. in die über die Jahrzehnte hin durch diverse Gedenkfeiern in Bamberg, Würzburg und Gaiganz aufrechterhaltene öffentliche Erinnerung an Wölfel nachzeichnet („Das Ende des Lebens ist nicht das Ende des Wirkens“, 362–385) und zugleich einen Überblick über den Forschungsstand gibt. Spätestens hier hätte der interessierte Leser Näheres zu der pauschalen Feststellung in der Einführung erwartet, dass „das unerwartete Auftauchen neuer Quellen und das Erschließen bislang unbeachteter Quellen hilfreich“ (15) für das Gelingen des Buchprojekts gewesen sei. Nur der Beitrag von Lothar Braun (Hans Wölfel und sein Prozess, 348–357) enthält jedoch einen Anhaltspunkt, um welche Quellen es sich (unter anderen?) handelt, wenn er anmerkt, es sei erst kurz zuvor bekannt geworden, „dass sich die Akten des Strafverfahrens vor dem Volksgerichtshof – entgegen einer amtlichen Auskunft des Bundesarchivs – doch im Bundesarchiv, Abteilung Deutsches Reich, in Berlin erhalten haben“ (348, Anm. 1). Das in sehr augenfälliger Schrift gesetzte und gut illustrierte Werk weist leider auch kein Register, keine Zeit- und Quellenverzeichnis auf (die umfangreichste Übersicht zum einschlägigen Schrifttum bietet Bocks auf S. 78 f.).

Insgesamt leistet das Buch einen wesentlichen Beitrag dazu, die vorbildliche Haltung des tiefgläubigen Rechtsanwalts auch in der überregionalen Öffentlichkeit bekannt zu machen und bekannt zu halten. Dies ist überaus begrüßenswert, denn – so der Bamberger Erzbischof Ludwig Schick im Vorwort (9) – „an Hans Wölfel wird deutlich, dass das Evangelium von Jesus Christus keine bloße Privatangelegenheit ist, sondern eine politische Dimension hat. Es gibt das Evangelium nicht ohne Menschen, die mit ihrer ganzen Person dafür eintreten und sichtbar machen, dass nur ein Reich Frieden, Gerechtigkeit und Freiheit bringt: das Reich Gottes.“

Osnabrück

Manfred Eder

Theologen des 16. Jahrhunderts. Humanismus – Reformation – Katholische Erneuerung. Eine Einführung, hg. v. Martin H. Jung / Peter Walter. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2002. 255 S., geb. € 29,90 ISBN: 3-534-15088-0

Wie das in sieben Bden erschienene Gesamtwerk „Theologen im Porträt“ allgemein, so besticht auch dieser Teilband durch die Verbindung von wissenschaftlicher Solidität und guter Allgemeinverständlichkeit. Er ist die Frucht einer oberrheinischen ökumenischen Zusammenarbeit zwischen der Freiburger und der Basler Theol. Fak. und führt als Autoren Kirchenhistoriker und Dogmatiker in interdisziplinärer Weise zusammen. Der Schwerpunkt der Darstellung in den einzelnen Portraits ist bewusst auf das Werk bzw. den Ansatz des jeweiligen Theologen und weniger auf die Biographie im strengeren Sinne gelegt. Diese Aufteilung kann im einzelnen problematisch werden, ist aber insgesamt durch die vorausgehende historische Situierung des Bdes in der ausführlichen Einleitung der Hg. (9–30) abgesichert. Diese bietet einen knappen Überblick über die Theologie im Zeitalter von Humanismus, Reformation und katholischer Erneuerung und nimmt – ohne großes Getöse – auch die relevanten neueren Forschungsansätze auf.

Peter Walter knüpft mit seinem ersten Portrait gewissermaßen an den roten Faden an, der den Bd durchzieht: Der Humanist Erasmus von Rotterdam wird vom ihm dezidiert als Theologe des Wortes Gottes vorgestellt (31–46), der sich nicht nur auf die Philologie beschränken wollte. Die Transformation des humanistischen Impulses in Reformation und katholischer Reformtheologie klingt dann in fast allen weiteren Portraits an, u. a. besonders bei Martin Sallmanns Zwingli-Darstellung (83–101). – Albrecht Beutel betont zwar die Situationsbedingtheit des theologischen Œuvres Luthers, kann dann aber doch eine glänzende systematische Rekonstruktion der theologischen Grundlagen des Reformators bieten (47–64). Er entspricht damit der Grundanlage des Bdes. Über die Kontexte, aber auch über die theologischen Ambivalenzen und Grenzen des Reformators kann man sich in dem von Beutel herausgegebenen „Luther Handbuch“ orientieren. – Thomas de Vio Cajetan wird von Barbara Hallensleben als Vertreter einer echten Kirchenreform und zeitgemäßer Theologie sowie als scharfer Analytiker der Grenzen lutherischer Theologie vorgestellt (65–82). Cajetans eigene kirchliche (auch postume) Schwierigkeiten werden angedeutet: Seine selbständige Thomas-Interpretation und seine humanistisch inspirierte Literallexegese konnten im Zeitalter der katholischen theologischen Konfessionalisierung nur noch sehr bedingt rezipiert werden. – Die Grenzen der jeweiligen Theologen treten in den Beiträgen von Heribert Smolinsky zu Johannes Eck (102–115) und in Christoph Strohm's Darstellung zu Martin Bucer (116–134) deutlich hervor. Eck verkörpert den Übergang vom Humanismus zu einer letztlich sterilen katholischen Kontroverstheologie, während Bucers Vermittlungstheologie einerseits das Christusereignis spiritualistisch zu nivellie-

ren drohte und andererseits bleibende humanistisch-ethische Reserven gegen Luthers Rechtfertigungslehre wahrte. – Die Auswahl der Porträts bringt insgesamt die Bandbreite reformatorischer wie katholischer Theologien im 16. Jh. in einer gesamteuropäischen Perspektive trefflich zur Geltung (Marcel Glielès über Johannes Driedo, 135–153; Martin H. Jung über Philipp Melancthon, 154–171; Fernando Domínguez Reboiras über Francisco de Vitoria, 172–190; Thomas K. Kuhn über Caspar Schwenckfeld von Ossig, 191–208; Hanspeter Jecker über Menno Simons, 209–226). Der letzte Beitrag (Eva-Maria Faber über Johannes Calvin, 227–243) vollzieht das ökumenische Anliegen des Bdes formal wie inhaltlich, indem er eine verständnisvolle, von (neo-) konfessionalistischen Schemata freie Würdigung des Reformators durch eine katholische Dogmatikerin bietet. Als hermeneutischer Ausgangspunkt dient Faber das von Ulrich Horst diagnostizierte spätmittelalterlich-frühneuzeitliche „Sicherheitsdenken“, das konfessionell unterschiedliche Folgen zeitigen konnte.

Insgesamt bietet der Bd nicht nur für Studierende und interessierte Laien einen verlässlichen, ausgewogenen und auf der Höhe der Forschung stehenden Einstieg in die Theologiegeschichte des 16. Jh.s, deren nüchterne historische und systematische Erfassung von bleibender Gegenwartsbedeutung ist.

Frankfurt a. M.

Claus Arnold

Krannich, Torsten: Von Leporius bis zu Leo dem Großen. Studien zur lateinischsprachigen Christologie im fünften Jahrhundert nach Christus. – Tübingen: Mohr Siebeck 2005. XII, 295 S. (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 32), kt € 54,00 ISBN: 3-16-148795-8

Bei vorliegendem Buch handelt es sich um die überarbeitete Fassung einer Diss. an der Jenaer Theol. Fak. aus dem Jahre 2004. Der Vf. stellt mit Recht fest, dass das fünfte Jahrhundert in der Entwicklung des christologischen Denkens eine herausgehobene Stellung einnimmt und dass eine eigentliche Klärung der Zusammenhänge für den lateinischsprachigen Bereich bisher noch nicht erfolgt ist (1f.). Von daher sieht er in einer „Überblicksdarstellung der lateinischsprachigen Christologie des fünften Jahrhunderts“ ein „Desiderat der dogmengeschichtlichen Forschung“ (3). Wenngleich er weiß, dass eine solche Lücke im Rahmen einer Einzeluntersuchung nicht zu schließen ist, will er doch in einem engen zeitlichen und räumlichen Rahmen die christologische Lehrentwicklung im Westen nachzeichnen (3). Zeitlich entscheidet er sich dabei für die Phase von 417/418 (Abfassung des *Libellus emendationis* des Leporius) bis 448 (Abfassung des *Tomus Leonis*), geographisch für den (süd)gallisch-italischen Raum. Aus dieser Vorentscheidung ergibt sich, dass im Rahmen der Untersuchung Texte von Leporius, Johannes Cassian, Caelestin I., Xystus III., Vizen von Lérins und Leo dem Großen besprochen werden sollen. Dass Marius Mercator und Prosper von Aquitanien außen vor bleiben, wird vom Vf. mitgeteilt, jedoch inhaltlich nicht begründet. Dass Augustin im Rahmen einer Studie zur christologischen Entwicklung im Westen nicht im einzelnen berücksichtigt werden kann und seine christologischen Vorgaben nur den Rahmen für die vorgelegten Analysen bilden, ist angesichts der überragenden Bedeutung des Bischofs von Hippo und angesichts der Unüberschaubarkeit der einschlägigen Forschungsarbeiten gut nachvollziehbar.

Methodisch geht der Vf. so vor, dass er jeder der sechs von ihm ausgewählten Gestalten ein eigenes Kap. widmet, in welchem er jeweils zunächst Informationen zur Person und zum Werk zusammenträgt und es sodann unternimmt, die jeweilige christologische Konzeption, die aus dem (unterschiedlich breiten und ergiebigen) Quellenmaterial erkennbar wird, zu beschreiben. Das Buch ist von daher sehr klar aufgebaut. Die am Ende eines jeden Kap.s erscheinenden Zwischenzusammenfassungen erleichtern zudem die Orientierung. Ein gewisses Manko besteht aber darin, dass die Arbeit angesichts dieses sehr schematischen Vorgehens recht statisch anmutet und sich inhaltlich begründeter Gewichtungen und Schwerpunktsetzungen weitgehend enthält. Die jeweiligen Ausführungen über Leben und Werk der sechs ausgewählten Schriftsteller fassen oft nur zusammen, was lexikalisch leicht ermittelbar ist.

Der interessanteste Teil der Arbeit ist der gründliche Abschnitt über Leporius, der mit überzeugenden Argumenten die in der Forschung (Weijenborg) bestrittene Echtheit des *Libellus emendationis* nachweist. Im Verständnis der Inkarnation und der Passion Jesu bewegt sich Leporius zunächst in den Bahnen lateinischsprachiger Mehrheitschristologie, die (wie z.B. auch Pelagius) die Aussage des Leidens und des Todes Gottes dadurch abzuwehren sucht, dass man Jesus als von Gott in besonderer Weise begabten Menschen interpretiert. Im *Libellus emendationis* zeigt sich nun, dass Leporius, offensichtlich durch Augustin inspiriert, von seiner vormaligen Position Abstand nimmt und stattdessen nun zu dezidierten Aussagen über Leiden und Kreuzigung Gottes gelangt, da er die beiden Naturen Christi über die Lehre von der Idiomenkommunikation in ihrer Unterschiedenheit zugleich eng miteinander zu verbinden verstand. Die Einheit der beiden Naturen ist als Subjekteinheit in der einen

Person Jesu Christi bestimmt. Der Logos übernimmt so in der Inkarnation alle menschlichen Attribute, ohne dabei die Fülle seiner Göttlichkeit einzubüßen (71). In der grundlegenden Veränderung der christologischen Position des Leporius ist eine Abkehr von den traditionellen „nestorianisierenden“ Christologien des Westens (und nicht nur des Westens) zu sehen, die für den Verlauf des christologischen Streites eine enorme Bedeutung haben sollte.

Bei Johannes Cassian kann man sehen, dass er dem Nestorius die vormaligen „Irrlehren“ des Leporius entgegenhält und ihn dabei zugleich auffordert, eine dem Leporius entsprechende theologische Wandlung zu vollziehen. Der Vf. folgt hier in weiten Teilen eine Studie von B. Morel, der bereits 1960 auf genau diesen Zusammenhang nachdrücklich hingewiesen und auch auf zahlreiche Abhängigkeiten des Cassian von Leporius aufmerksam gemacht hatte. Ein wissenschaftlicher Gewinn des Kap.s ist dort zu entdecken, wo der Vf. anhand von Studien zum Verständnis der Begriffe *natura* und *substantia* zeigen kann, dass Cassian wesentlich stärker als Leporius die Einheit der Naturen betont, wodurch aber die Rede von der wahren Menschheit Christi bei ihm merkwürdig unterbestimmt bleibt. Damit unterbietet Cassian im Grunde die von Leporius im *Libellus emendationis* vertretene Position, was wiederum dazu führt, dass er im geschichtlichen Verlauf des christologischen Streits keinen für die Diskussionen im und mit dem Osten wirklich relevanten Beitrag des lateinischen Westens beizusteuern vermag.

Bei Caelestin I. von Rom besteht methodisch das Problem, seine christologische Position aus einer Anzahl von Briefen zu unterschiedlichen Themen (u.a. aber an Nestorius und Kyrill) herausdestillieren zu müssen. Eine theologisch substantielle Positionierung Caelestins wird freilich auch bei intensiver Lektüre seiner Texte nicht erkennbar bzw. tritt hinter kirchenrechtliche Argumente und das Etablieren einer kirchenpolitischen Allianz zwischen Rom und Alexandrien zurück. Dass der Vf. Caelestin dennoch in den Reigen der zu behandelnden Gestalten aufgenommen hat, erscheint aber angemessen, ist doch das hier erkennbare Verfahren und auch Niveau der Auseinandersetzung nicht untypisch für den Umgang mit der z.T. hoch komplexen Materie namentlich unter den spekulativ weniger geübten westlichen Theologen. Freilich hätte man dann die Ausführungen über Caelestins Amtsnachfolger Xystus III., bei dem das Ergebnis der Analysen noch einmal deutlich magerer ausfällt, auf eine längere Fußnote reduzieren können, anstatt dem Papst der Jahre 432–440 ein eigenes Kap. zu widmen.

Die christologische Position des Vinzenz von Lérins ist aus seinem *Commo-nitorium* und den Excerpta zu ermitteln. Freilich liegt in dem Umstand, dass v.a. die Excerpta im Wesentlichen aus Augustinzitaten bestehen, eine methodische Schwierigkeit, was die Möglichkeiten der Ermittlung von Vinzenz' eigener Auffassung angeht. Ausgehend von seinem später berühmt gewordenen Grundsatz, dass katholisch sei, was überall, was immer und was von allen geglaubt werde (comm. 2), werden Nestorius und Apolinarius als „Neuerer“ gebrandmarkt. Die eigene Position des Vinzenz gewinnt allerdings wenig Profil (insbesondere im Blick auf das Augustin-Florilegium der Excerpta), da er allzu sehr darum bemüht ist, diese aus den Lehren der Väter zusammenzusetzen. So fällt das Ergebnis der Bemühungen um die Christologie des Vinzenz von Lérins im Ganzen eher schmal aus. Die Augustinzitate in den Excerpta legen vielmehr eine neuerliche Aufnahme der Debatte seinen „Semi-pelagianismus“ nahe, in die der Vf. freilich zu Recht nicht eintritt, weil dies zu sehr von der Frageintention seiner Arbeit wegführen würde.

Besondere Aufmerksamkeit beansprucht der letzte Abschnitt über Leo den Großen, der bekanntlich auf die Entstehung und die Rezeption der Formel von Chalkedon erheblichen Einfluss ausgeübt hat. Freilich ist auch klar, dass sich hier angesichts der sehr intensiv geführten Debatte um das Chalkedonense und seine „Väter“ relativ wenig Neues wird ermitteln lassen. Der Vf. unternimmt es, ausgewählte Predigten Leos und den *Tomus Leonis* hinsichtlich ihrer christologischen Aussagen miteinander zu vergleichen. Die Konzentration auf die Predigten (gegen Studer, der v.a. die Briefe für die Rekonstruktion der Christologie des Leo heranziehen will) ist vom Ansatz her interessant, die Auswahl allerdings reichlich knapp geraten. Folgt man den Analysen des Vf.s, so lässt sich bei Leo eine Kontinuität in Bezug auf die christologischen Grundanliegen konstatieren, wobei sich seine Christologie in der eutychanischen Kontroverse, erkennbar v.a. im *Tomus Leonis*, etwas stärker auf die bleibende Unterscheidung der beiden Naturen hin ausrichtet. Es geht darum, bei aller Betonung der Einheit der einen Person Christi, die wir in den Predigten Leos antreffen, nun auch die Eigenheiten jeder der beiden Naturen zu betonen, um den möglichen Gedanken einer Vermischung zu vermeiden. Deshalb ist im *Tomus* der Duktus im Sinne der Zweinaturenlehre stärker auf die Unterschiedenheit (Vf. spricht 206 missverständlich von „Getrenntsein“) gelegt, was als antieutychanische Abgrenzung zu deuten ist. Schön wird das soteriologische Anliegen Leos deutlich, für den das Heil eben nur in der paradoxen Figur der Erlösung durch die eine Person des wahren Menschen und wahren Gottes Jesus Christus adäquat gedacht werden kann. Freilich handelt es sich bei alledem um Erkenntnisse, die auch in den einschlägigen Handbüchern (Arens, Grillmeier, Studer) und Überblickswerken nachzulesen sind.

Eine eigentliche These bietet das Buch von Torsten Krannich nicht. Neues wird v.a. im Abschnitt über Leporius geboten. Der rein dogmengeschichtliche Zugriff wird in Ermangelung weitergehender methodischer Perspektiven an keiner Stelle ausgeweitet. In der Kommentierung der Quellen überwiegt bisweilen das paraphrasierende Moment. Aber was den dogmengeschichtlichen Befund selbst angeht, führt der Vf. seinen Leser kenntnisreich durch einen Teil des Quellenmaterials zur westlichen Christologie der ersten Hälfte des

fünftens Jh.s und verschafft ihm einen soliden Überblick über eine Anzahl sonst weniger bekannter bzw. in der Forschung weniger intensiv diskutierter Texte. In dieser Hinsicht hat der Vf. seine Arbeit zweifellos solide gemacht. Dass er – wie im Klappentext des Bdes eigens vermerkt – zudem erstmalig eine vollständige Übersetzung des Liber emendationis des Leporius in eine moderne Sprache bietet (Anhang I: 213–231), sei am Ende dieser Besprechung bestätigt, und die gute Qualität dieser Übersetzung sei eigens hervorgehoben.

Halle (Saale)

Jörg Ulrich

Moraltheologie / Sozialethik

Bohmeyer, Axel: *Jenseits der Diskursethik*. Christliche Sozialethik und Axel Honneths Theorie sozialer Anerkennung. – Münster: Aschendorff 2006. 294 S. (Forum Sozialethik, 2), kt € 29,00 ISBN: 3-402-00573-5

Zu den sozialphilosophischen Theorien, die in jüngerer Zeit in kritischer Auseinandersetzung mit dem liberalen mainstream der politischen Philosophie entwickelt wurden, gehören Ansätze einer normativen Theorie der Anerkennung, die nun ihrerseits bereits in großer Vielzahl und Vielfalt vorliegen. Im deutschen Sprachraum gehört die normative Anerkennungstheorie Axel Honneths zu den wichtigsten Positionen dieser Tendenz. Im Wesentlichen geht es dabei um den folgenden Sachverhalt: Liberale normative Theorien sehen sich der selbst auferlegten Enthaltsamkeit gegenüber partikularen Ideen des guten Lebens verpflichtet, verweisen diese als Gesinnungsfragen in einen Bereich, der letztlich außerhalb des Theoriebereiches liegt, auf den sich eine liberale politische Philosophie beziehen kann. Diese selbstverordnete – für eine konsequent liberale Theorie als konstitutiv zu betrachtende – Enthaltsamkeit geht natürlich einher mit einer strikten Trennung der Ebenen des Guten und des Gerechten. Beides – Enthaltsamkeit gegenüber Ideen des Guten und Trennung der Ebenen – führt nach Bohmeyers Auffassung zu schwerwiegenden Aporien, auf die in der politisch-philosophischen Diskussion von verschiedenen Seiten (von kommunitaristischer, neoaristotelischer, feministischer etc. und eben auch von anerkennungstheoretischer Seite) hingewiesen wurde. In verschiedenen Hinsichten verdeutlicht B., dass auch die Diskursethik letzten Endes auf eine Konzeption des guten Lebens, zumindest auf vorsichtige Bezüge zu Ideen des Guten, angewiesen ist, wobei er auf die gegenwärtige bioethische Debatte und die entsprechenden – das genannte Defizit in gewisser Weise thematisierenden – Einlassungen Habermas' hinweist (111–113). Das eigentliche Thema des Bdes ist aber nicht der politisch-philosophische Diskurs der Gegenwart, sondern dessen Rezeption im Rahmen der christlichen Sozialethik.

B. bietet zunächst eine systematische Skizze der Diskursethik (19–44), eine Darstellung ihrer Rezeption in der christlichen Sozialethik (45–73) und eine „Kritik an der Diskursethik“ (75–113). Das erste Kap., die systematische Skizze des diskursethischen Theoriedesigns, umreißt die systematischen Grundzüge v.a. der normativen Theorie Habermas', wobei die entscheidende Differenz zwischen den Ansätzen von Apel und Habermas eigens erläutert wird (34–40). Als „Charakteristika der Diskursethik“ nennt B. (41–44) „Deontologie“, „Formalismus“, „Starker Kognitivismus“ und „Universalismus“. Die für die Rezeption in der christlichen Sozialethik relevante, bereits in der Einleitung (11–18) benannte Herausforderung einer genuin christlichen (also weltanschaulich motivierten und gebundenen) Sozialethik durch die für die Moderne signifikanten und im Grunde unhintergehbaren Trennung von Fragen des guten Lebens und Fragen des Rechts, mithin der Artikulation weltanschaulich motivierter Wert- und Sinnoptionen, steht dabei bereits im Hintergrund, schwingt gewissermaßen stets mit. Eben dieser Rezeption der Diskursethik durch die christliche (abgesehen von einem „Exkurs“ [68–72] bei B. freilich ganz überwiegend: katholische) Sozialethik ist das vierte Kap. gewidmet (45–73), wobei der Vf. im Anschluss an Walter Lesch nachdrücklich darauf hinweist, dass es zunächst eine theologische Rezeption der Kritischen Theorie bzw. der Theorie des kommunikativen Handelns *außerhalb* der Sozialethik, also in anderen theologischen Disziplinen gegeben habe, etwa durch Helmut Peukert (45). Geschildert wird recht ausführlich der historische Hintergrund, nämlich die neuscholastisch geprägte Entwicklung der *katholischen Soziallehre*, wobei die Beurteilung der Neuscholastik ebenso differenziert und nüchtern wie entschieden kritisch ausfällt (47–50). Bei dem Versuch einer „Systematisierung der Rezeption“ unterscheidet B. *drei Ansatzpunkte* (nämlich drei Defizite: ein gesellschaftstheoretisches, ein methodologisches und ein begründungstheoretisches Defizit der [neuscholastischen] christlichen Sozialethik; 58–62) und *zwei Wege* der Rezeption (nämlich einerseits eine regelrechte Transformation der christlichen Sozialethik in einen diskursethischen Ansatz und andererseits ein an der Vorstellung einer gewissen Komplementarität von Diskurs- und christlicher Sozialethik orientiertes Vorgehen (62–68). In Bezug auf beide Tendenzen – bezüglich des Transformationsansatzes freilich stärker als bezüglich des Komplementaritätsansatzes – kritisiert der Vf. den affirmativen Charakter

der Rezeption (72f.), um im folgenden Kap. eine eingehende „Kritik an der Diskursethik“ und auch an ihrer Rezeption durch die christliche Sozialethik vorzulegen (75–113). Von hier aus rekonstruiert B. eine normative Theorie der Anerkennung, die einerseits dem wissenschaftlichen Standard der Gegenwart gerecht zu werden und andererseits Aporien der Diskursethik (und vergleichbarer normativer Theorien) zu vermeiden versucht (115–204). Dabei lehnt er sich sehr deutlich und eigentlich fast ausschließlich an Axel Honneth an, der nach Auffassung B.s allerdings „nicht den Anspruch erheben [kann], dem philosophisch interessierten Publikum eine vollständige und abgeschlossene Systematik präsentiert zu haben.“ Weil eben dieses „Fehlen eines singulären, als kanonisch zu bezeichnenden Textes“ aber „den Zugang zu einer Anerkennungstheorie“ erschwere (118), wird eben eine „systematische Rekonstruktion“ erforderlich (die sich freilich auf eine beachtliche Anzahl programmatischer Texte Honneths stützen kann, die ja doch so etwas bieten wie systematische Zusammenfassungen – und was ist eigentlich ein „singulärer, als kanonisch zu bezeichnender Text“, wenn es Honneths „Kampf um Anerkennung“ nicht ist?!). Im Hintergrund der systematischen Rekonstruktion steht die (die ganze Darstellung auch strukturierende) Frage, inwieweit Honneths Anerkennungstheorie als *Ergänzung* von Habermas' Diskurstheorie verstanden werden kann, oder ob beide Theorien nicht vielmehr stark voneinander *abzugrenzen* sind. Es handelt sich hier natürlich um eine Neuauflage der Auseinandersetzung zwischen Kant und Hegel „unter nachmetaphysischen Vorzeichen und Bedingungen“ (120), wobei einerseits Habermas eine „diskursethische Reformulierung der Kantischen Moralphilosophie im Lichte der Hegelkritik“ vornehme und andererseits „Honneths anerkennungstheoretische Konzeption“ – selbstverständlich – „nicht ohne wesentliche Veränderungen des Hegelschen Theoriegebäudes“ auskomme (121). Im Grunde aber folgt Honneth Hegel, und zwar indem er im Rahmen einer „indirekte[n] Reaktualisierung der Hegelschen Kerngedanken [...] nur die Intention und die Grundstruktur des Textes produktiv nutzbar“ macht (121). Weil nach Auffassung B.s „die grundlagentheoretische [...] Ausrichtung der Christlichen Sozialethik [...] durch die affirmative Rezeption der Diskursethik in eine Sackgasse geraten ist“ (117), erwägt er, ob „der Fokus der theoretischen Grundlagenforschung der Christlichen Sozialethik weg von Moralphilosophien in kantischer Tradition hin zu Traditionen in hegelscher Tradition gerichtet werden“ solle (116). Im Anschluss an die „systematische Rekonstruktion der Anerkennungstheorie“ prüft er deshalb die Möglichkeit und benennt die „Herausforderungen eines Theorietransfers“ der Anerkennungstheorie, wie Honneth sie vertritt, in eine christliche Sozialethik (205–218). Gerade hier aber tritt B. im Anspruch einen Schritt zurück: Während er in den vorausgehenden Kap.n um eine möglichst umfassende und detailgenaue Ausarbeitung der Themen bemüht war, beansprucht er nun nur mehr, die mit einer Rezeption der Anerkennungstheorie verbundenen Herausforderungen „als zukünftige Arbeitsfelder“ anzudeuten (207). Auf gerade 14 S. erfolgt deshalb lediglich eine Zuspitzung des Problems, um das es, nach B.s Auffassung, eigentlich geht: Wie kann sich eine christliche Sozialethik zeitgemäß in der politisch-philosophischen Diskussion – sozusagen jenseits katholischer Soziallehre und jenseits der Diskursethik – positionieren? Und welche Rolle kann diesseits der Kritik der neuscholastischen Naturrechtsinterpretation das Naturrecht in der christlichen Sozialethik spielen? Denn die Rezeption der (letztlich in der philosophischen Traditionslinie von Aristoteles über Thomas bis Hegel und darüber hinaus stehenden) normativen Theorie der Anerkennung Axel Honneths impliziert eine Aufnahme anthropologischer und naturrechtlicher Aspekte in das sozialetische „Theoriedesign“ (209–215; 214). B. plädiert für eine vorsichtige Integration anthropologischer und naturrechtlicher Argumentationsteile in christlich-sozialetische Konzeptionen. Denn „ein genereller Ausschluss des Naturrechts aus der Theoriedebatte der Christlichen Sozialethik ist keine angemessene Reaktion auf die theoretischen Fehlentwicklungen des Naturrechts [neuscholastischer Prägung]“ (212). Um *welche* anthropologischen Aspekte es im vorliegenden Fall geht – nämlich um permanente Anerkennungserwartungen in der intersubjektiven Begegnung – wird an dieser Stelle der Arbeit gar nicht mehr eingehend erörtert. Am Beispiel des Arbeitsbegriffes erfolgt stattdessen eine Art Konkretisierung (219–259).

B.s Arbeit folgt formal einer Hegelschen Struktur, indem sie die Negation des neuscholastisch-naturrechtlichen Paradigmas durch jene christlichen Sozialethiker, die „mithilfe der Diskursethik die Probleme [...], die mit einer neuscholastisch-naturrechtlichen Konzeption verbunden sind“ (261), überwinden wollten, kritisch diskutiert, die „affirmative“ Rezeption der Diskursethik geißelt und dann „die Anerkennungstheorie in den Kontext der Christlichen Sozialethik transferieren will“ (16). Dass nun aber gleichfalls ein „Theorietransfer“ angestrebt wird, erscheint – nun eben in eine andere Richtung – nicht weniger „affirmativ“, zumal wenn B. für eine Umorientierung „der theoretischen Grundlagenforschung der Christlichen Sozialethik weg von Moralphilosophien in kantischer Tradition hin zu Theorien in hegelscher Tradition“ (116) plädiert. Leider bleibt eine eigene Auseinandersetzung mit Hegel vollständig aus, wodurch sich wiederum die Frage aufdrängt, inwiefern und in welcher Hinsicht genau Honneth eigentlich „wesentliche Veränderungen des Hegelschen Theoriegebäudes“ (121) vornimmt – es geht dabei um die entscheidende Frage nach dem Verhältnis der Anerkennungstheorie (bzw. einer anerkennungstheoretisch transformierten christlichen Sozialethik) zur politischen Philosophie der Moderne. In dieser Hin-

sicht scheint dem im Übrigen ganz und gar von dieser klaren und aufschlussreichen Arbeit beeindruckten Rezensenten Widerspruch geboten. B.s harsche Kritik an der Diskursethik und deren soziales-ethischer Rezeption einerseits und seine Entscheidung für eine „Abgrenzungskonzeption“ (d. h. eine Konzeption, die die Anerkennungstheorie in konsequenter Abgrenzung gegenüber der Diskursethik interpretiert, nicht als deren Ergänzung) andererseits werfen die Frage auf, ob sich die Arbeit nicht doch zu weit vom Kerngedanken der liberalen politischen Philosophie der Moderne entfernt, nämlich von der Trennung von Gerechtem und Gutem. Darauf hin deutet auch, dass das sehr knappe Kap. über den eigentlichen „Theorietransfer“ (205–218) überwiegend um eine Rehabilitierung des Naturrechtsdenkens in der christlichen Sozialethik kreist. Wenn dem Vf. auch darin zuzustimmen ist, dass bestimmte Aspekte des klassischen Naturrechts für die christliche Sozialethik wichtig bleiben könnten, droht er mit seiner Kritik an der Trennung von Gerechtigkeit und gutem Leben und der gleichzeitigen starken Aufwertung von Fragen des guten Lebens doch in ein vormodernes Naturrechtsdenken zurückzufallen. Auch der Hinweis darauf, dass „neuzeitliche Philosophen wie Kant, Hegel und Fichte in der Tradition des Naturrechts stehen“ (213) irritiert hier eher als dass er zur Klärung beiträgt, weil er die Unterscheidung von klassischem / materialem und modernem / formalem Naturrecht unberücksichtigt lässt. Das eigentliche Problem ist doch an dieser Stelle überhaupt nicht die Rezeption des von Kant bis Rawls selbstverständlich geteilten *modernen* Naturrechtsdenkens, sondern die Rezeption des *klassischen*, auf Wesen und Bestimmung des Menschen sich beziehenden Naturrechts, wie es v. a. in der aristotelischen und thomanischen Tradition verwurzelt ist – und Hegel geht es in dieser Hinsicht natürlich um ein „anderes“ Naturrecht als Kant. Zwar betont der Vf., dass so, „wie Honneth an die Kritische Theorie anknüpfen will, ohne das erreichte kritische Niveau von Habermas zu unterbieten“, auch „die Christliche Sozialethik an die Anerkennungstheorie anknüpfen [sollte], ohne das einmal erreichte Niveau des jenseitigen Standpunktes zum neuscholastischen Naturrecht zu unterbieten“ (217) – aber: Passt das zur forcierten „Abgrenzungskonzeption“, zur entschlossenen Kritik an der neuzeitlichen Trennung von Gerechtem und Gutem, zur überaus forschenden Kritik an der Diskursethik und deren Rezeption in der christlichen Sozialethik sowie zu der These, dass „eine inhaltlich gehaltvolle Anerkennungstheorie [...] nicht weit von der klassischen Essenz der katholischen Soziallehre entfernt sein“ muss? Und gibt es wirklich die suggerierten starken „theoretischen Parallelen zwischen der klassischen anthropologischen beziehungsweise naturrechtlichen Position der Christlichen Sozialethik und der Anerkennungstheorie Honneths“ (263), die ja eigentlich einen „Theorietransfer“ überflüssig machen? Und schließlich: Was bedeutet und wodurch legitimiert sich die Behauptung, dass es Honneth „um so etwas wie die substantielle Ausbuchstabierung der von Rawls identifizierten Grundgüter“ gehe (124)?

Mit seinem Buch leistet B. an einem wichtigen Punkt der sozial-ethischen Grundlagendebatte einen wertvollen Beitrag. Mit der normativen Theorie der Anerkennung bringt er eine ethische Konzeption ins Spiel, die bisher weithin unbeachtet blieb. Die Kontroverse zwischen Diskursethik und Anerkennungstheorie wird in einen interessanten Bezug zur sozial-ethischen Kontroverse um formale und materiale Ethiken gesetzt. Zweifellos ist die Rezeption der Anerkennungstheorie Honneths ein Gewinn für die christliche Sozialethik. Zweifellos ist es auch legitim, bestimmte Aspekte des klassischen Naturrechtsdenkens weiterhin in die christliche Sozialethik zu integrieren. Man könnte aber behutsamer vorgehen; und man sollte nach Auffassung des Rez. in einer christlich-sozial-ethischen Konzeption unbedingt von der modernen Trennung von Gerechtem und Gutem ausgehen und *von da aus* anthropologische Überlegungen integrieren, was problemlos möglich ist, *ohne* dass die Trennung aufgegeben werden muss.

Münster/Vechta

Christian Spieß

Franz Hitze (1851–1921): Sozialpolitik und Sozialreform, hg. v. Karl Gabriel / Hermann-Josef Große Kracht. – Paderborn: Schöningh 2006. S. 279, kt € 29,90 ISBN: 3–506–72920–9

Die Debatte um Sozialpolitik und Sozialreformen ist in der Bundesrepublik – und nicht nur dort – seit Jahren eine feste Größe im gesellschaftlichen und politischen Diskurs. Oft macht es in diesen Reformdebatten großen Sinn, sich der historischen Dimension des Sozialstaats und der Sozialgesetzgebung bewusst zu werden und

dazu auch Reformvorschläge und konkrete Reformen früherer Jahre und Jahrzehnte in den Blick zu nehmen.

Der vorliegende Bd stellt sich die Aufgabe, Franz Hitze, den „Altmeister der deutschen Sozialpolitik“ und einen der bedeutendsten Vertreter des politischen und sozialen Katholizismus Ende des 19. und Anfang des 20. Jhs vorzustellen und ausgesuchte Texte und Reden zu dokumentieren.

Hervorgegangen ist dieses Buch aus einer Fachtagung, die von der Akademie Franz Hitze Haus aus Anlass des 150. Geburts- und 80. Todestages Franz Hitzes in Kooperation mit dem Institut für Christliche Sozialwissenschaften der Univ. Münster durchgeführt wurde. In den Tagungsvorträgen wurden das Leben, wichtige politische Stationen und Hitzes Beiträge zur Sozialpolitik und den Sozialreformen im späten 19. und frühen 20. Jh. analysiert.

Die überarbeiteten Vorträge bilden den ersten Teil des Buches und belegen aus unterschiedlichen Blickwinkeln die hohe Bedeutung des Priesters und Zentrums politikers Hitze für die Sozialpolitik und die Sozialgesetzgebung im Preußischen Abgeordnetenhaus und im Reichstag. Außerdem werden in zwei Beiträgen die Zielsetzungen und die Arbeit des Verbandes „Arbeiterwohl“, als auch dessen Beitrag zur Entwicklung der dualen Wohlfahrtspflege in Deutschland analysiert. Hierzu trug Franz Hitze durch seine Tätigkeit als Generalsekretär des Verbandes entscheidendes bei.

Im zweiten Teil des vorliegenden Bdes werden dann Originaltexte von Franz Hitze dokumentiert. Hierbei haben die Hg. Auszüge aus den theoretischen Schriften Hitzes, wichtige Reden und Ansprachen aus seinem politischen Wirken und Stellungnahmen aus seiner verbandlichen Tätigkeit ausgewählt. Die Texte geben einen guten Überblick über die Breite des sozialpolitischen Engagements Franz Hitzes und umfassen sowohl frühe wie auch späte Schriften und Reden. Sehr hilfreich ist ein kleines Verzeichnis am Ende des Buches mit Kurzvorstellungen der Personen, die in den Reden und Schriften Hitzes erwähnt werden.

Das vorliegende Buch ist nicht nur für die an der Person Franz Hitzes, sondern auch für allgemein sozialpolitisch interessierte Leser sehr zu empfehlen. Es gibt einen guten Einblick in das Wirken Hitzes als Sozialpolitiker und -reformer sowie als katholischer Verbandsaktivist. Die dokumentierten Reden und Schriften Hitzes sind nicht zuletzt auch für die aktuellen Debatten um die Reform des Sozialstaats in den unterschiedlichen Bereichen interessant.

Münster

Martin Dabrowski

Rosenberger, Michael: Determinismus und Freiheit. Das Subjekt als Teilnehmer. – Darmstadt: WBG 2006. 295 S., geb. € 59,90 ISBN: 978-3-534-17463-8

Im vorliegenden Buch setzt sich der Vf., Moralphilosoph in Linz, mit dem derzeit durch einzelne Vertreter der Neurowissenschaften in die öffentliche Diskussion geratenen Problem auseinander, wie ein deterministisches Naturverständnis mit der Annahme menschlicher Freiheit vereinbar ist. Bereits in der Einleitung entfaltet der Vf. die zentrale These: Von Freiheit lässt sich nur in der Erste-Person- bzw. Teilnehmerperspektive sprechen, aus der Dritte-Person- bzw. Beobachterperspektive ist sie nicht zu finden, weil sie von vornherein methodisch eliminiert ist (9f). Der Vf. beteuert dabei, dass Freiheit eine *Realität* sei, wie auch die Naturdetermination eine Realität sei. Es gebe kein Entweder-Oder, sondern ein Sowohl-Als auch.

Im *Ersten Teil* gibt der Vf. einen Überblick über die Entfaltung und die Lösungsansätze des Freiheit-Determinismus-Problems in der abendländischen Denkgeschichte. Der 1. Abschnitt widmet sich der Entfaltung des Freiheitsbegriffs in der antiken Philosophie. Vor dem Hintergrund eines Fatalismus, in dem sich der Mensch ohnmächtig dem blinden Schicksal ausgeliefert erfährt, und dem ersten noch unentschiedenen Aufscheinen der Autonomie des Menschen in der antiken Tragödie, wird in der Philosophie der Mensch immer klarer als Wesen mit freier Entscheidung gedacht. Zugleich wird die Natur als durch vernünftige Gesetze strukturiert und damit als determiniert erfasst. Damit ist das Problem im Blick: Naturwissenschaftlich müssen wir von einer vollständigen Determination ausgehen, ethisch können wir nicht anders als an den freien Willen des Menschen zu appellieren. (40)

Im 2. Abschnitt gibt der Vf. einen Einblick in die Aussagen frühchristlicher Theologie zur Freiheit. Im Mittelpunkt steht – nach Ausführungen zu Justin, Bardesanes von Edessa und Origenes – Augustinus. Er begründet die Freiheit einerseits ausgehend von der Frage nach dem Ursprung des Bösen angesichts des guten Schöpfungsgottes, andererseits angesichts der Vorsehung Gottes, die eine freie Entscheidung auszuschließen scheint. Die Leistung des Augustinus bestehe darin, den Begriff eines freien, entscheidungsfähigen Willens geprägt zu haben, für den seine Ursachelosigkeit, Unhintergebarkeit und letzte Geheimnishaftigkeit kennzeichnend sind, so dass er nicht erklärbar und rational nicht erfassbar ist. Darüber hinaus begründet Augustinus die Freiheit im Rahmen von Theodizee und Anthropodizee. Die Problematik des späten Augustinus und seiner Prädestinationslehre blendet der Vf. aus, da sie zur Fragestellung seines Buchs nichts beitragen (62). Im Abschnitt zur frühchristlichen

Theologie (!?) wird dann schließlich – nach einem kühnen Sprung über das gesamte Mittelalter – auch noch der Streit zwischen Erasmus und Luther über den freien bzw. unfreien Willen behandelt, wobei Erasmus das Verbleiben in augustianischen Kategorien und Luther Übertreibung und mangelnde Präzision der Begriffe bescheinigt wird (69).

Der 3. Abschnitt fasst die Auseinandersetzung mit dem naturwissenschaftlichen Determinismus im 17./18. Jh. ins Auge, wobei die theologische Frage nach Theodizee und Soteriologie aufgegeben ist und das Leib-Seele-Problem in den Mittelpunkt rückt. Descartes ist der erste, der den Determinismus ganz ernst nimmt. Sein Versuch, Freiheit aufrechtzuerhalten, führt jedoch in einen Substanzdualismus, in dem sich die Frage der wechselseitigen Wirkung von Geist und Körper aufeinander nicht wirklich erklären lässt. Anschließend stellt der Vf. weitere monistische und dualistische Lösungsmodelle dieser Zeit vor, die jedoch nicht befriedigen: J. Locke sehe die Freiheit in der Fähigkeit, innehalten und Ja oder Nein sagen zu können, er verschiebe damit aber das Leib-Seele-Problem nur; Spinoza verstehe in seinem pantheistischen Substanzmonismus Freiheit nur als Vermögen, der Notwendigkeit der inneren Natur zu folgen, und hebe damit Freiheit auf; Leibniz versuche den Substanzdualismus durch den metaphysisch höchst voraussetzungsvollen Gedanken der prästabilisierten Harmonie zu lösen; Hume verstehe Freiheit ausgehend von der Determiniertheit einer Handlung durch den Charakter des Handelnden als Freiheit von äußeren Zwängen (Handlungsfreiheit). Mit Kant erreiche die Diskussion dagegen ihren Höhepunkt. Gegenüber den monistischen Ansätzen (Locke / Hume) zeige er, dass der eigentliche Begriff von Freiheit als transzendentaler Freiheit (Vermögen, selbst eine Kausalreihe anfangen zu können) nur in einem streng dualistischen Gegenüber zur Naturdeterminiertheit gedacht werden kann. Gegenüber Descartes wird die Frage des Einwirkens der Freiheit in die physische Welt offen gelassen, gegenüber Leibniz dennoch als echte Kausalität postuliert. Der Vf. hebt hervor, dass sich bei Kant bereits die Einsicht andeutet, dass es sich nicht um einen *ontologischen* Dualismus handelt, sondern – *erkenntnistheoretisch* – um zwei Betrachtungsweisen der Wirklichkeit bzw. um zwei Perspektiven auf dieselbe Sache.

Im 4. Abschnitt geht es um die Aussagen der analytischen Philosophie, der Wissenschaftstheorie und der Existenzialphilosophie zu Freiheit und Determinismus. Für die analytische Philosophie zeigt der Vf., wie Wittgenstein zwei nicht auf einander reduzierbare Sprachspiele von Sein und Sollen thematisiert, aber weder etwas über den Realitätsbezug dieses Dualismus noch etwas zur Frage der Verbindung der beiden Ebenen aussagen kann. Von Seiten der Wissenschaftstheorie ist für den Vf. dann v.a. die Einsicht M. Plancks entscheidend, dass der Akt des Erkennens das Erkannte bestimmt und verändert. Dies führt zur Anerkennung einer – nun nicht mehr als ontologischer Dualismus, sondern *epistemisch* – verstandenen *Perspektivendualität*: Während sich in der Perspektive objektiver, distanzierter Betrachtung nur Kausalität und Determination wahrnehmen lässt, zeigt sich in der Perspektive des Subjekts Freiheit als eine Wirklichkeit personaler Subjektivität, mithin von Wille und Gefühl (143). Freiheit werde also nicht nur wie bei Kant *gedacht*, sondern könne *gefühlt* werden. Für Planck handle es sich dabei um zwei *unvermeidliche* Sichtweisen auf dieselbe Wirklichkeit (144). Der Blick auf die Existenzialphilosophie (Heidegger, Jaspers, Rahner, Welte) erweist schließlich die subjekthafte Existenzweise des Sich-zu-sich-verhalten-Könnens als die gegenüber der beobachtenden Perspektive *ursprünglichere*.

Nach dieser entscheidenden Verhältnisbestimmung widmet sich der Vf. im 5. Abschnitt der gegenwärtigen Determinismusdebatte. Zunächst werden naturwissenschaftliche Systemtheorien (von Foerster, Maturana, Varela) vorgestellt, die – ausgehend von einem nicht-linearen und nicht-trivialen Kausalitätsverständnis und von der Kritik an einem naiv realistischen Verständnis von Determiniertheit – Freiheit als Unvorhersagbarkeit bzw. Undurchschaubarkeit der Zukunft erklären, damit aber in der empirischen Sichtweise und im deterministischen Erklärungsmodell bleiben. Dann wird gezeigt, dass auch der Versuch, von der Unschärferrelation her die Natur indeterministisch zu interpretieren und damit Freiheit zu retten, von naturwissenschaftlicher Seite selbst zurückgenommen wurde. Dasselbe gilt für die Psychologie, die sich inzwischen von der radikalen Fassung des Behaviorismus bei B. Skinner distanziert hat.

Damit ist der Vf. bei der derzeitigen Debatte mit den Neurowissenschaften angelangt. Zunächst entfaltet er die Argumente der Freiheitsbestreiter: Ausgehend von den Libet-Experimenten sei es klar, dass das subjektive Gefühl der Selbstverursachung eine Illusion und ein Epiphänomen ist (194); der Eindruck freien Handelns sei empirisch nachweisbar eine Konstruktion (195); ebenso sei das Selbst ein Konstrukt des Gehirns auf der Basis des Erfühlens des eigenen Standpunkts im Körper; der Eindruck, dass wir selbst handeln, entstehe dadurch, dass unsere Handlungen mit unseren emotional empfundenen Wertungen übereinstimmen (197); die Vorstellung von Willensfreiheit sei ein soziales Konstrukt, das die Möglichkeit der Zurechnung eröffnet, ihm entspreche zwar keine objektive Realität, für die Gesellschaft aber sei es funktional nützlich (199); der Eindruck, auch anders handeln zu können, sei ebenfalls sozial durch die Kommentare anderer zum eigenen Handeln induziert; für das Konstrukt der Freiheit ließen sich auch evolutionsbiologische Vorteile aufweisen. Insgesamt gehe es also um die Behauptung der genuinen Kompetenz der Naturwissenschaften für das angemessene Menschenbild sowie um eine Verabschiedung jeder objektivistischen Interpretation der Freiheit, womit sich dann aber auch reduktionistische Ansätze verbinden, die Moral und Verantwortung auflösen wollen. – An dieser Stelle kritisiert der Vf. den solchen Ansätzen zugrunde liegenden monistischen Determinismus, indem er auf die lebenspraktische Unhintergebarkeit der Annahme subjektiver Freiheit verweist und die Bestreitung der Freiheit mit retrosiven Argumenten zurückweist, indem er auf die

lebenspraktische Unhintergebarkeit der Annahme subjektiver Freiheit rekurriert (204f). Anschließend verweist er auf Ansätze in den Neurowissenschaften, die den Gedanken einer Perspektivendualität akzeptieren. Phänomene der Teilnehmerperspektive seien nicht weniger wirklich als die der Beobachterperspektive. Es gehe um eine saubere Entflechtung (nicht Trennung!) der beiden Beschreibungssysteme. Der Vf. fasst den Gedanken in der Behauptung zusammen: „Solange jemand eine systemfremde Denkweise in seinem eigenen System noch als Spielverderberei betrachtet, ist einem der beiden oder auch beiden die rechte Zuordnung der Systeme noch nicht gelungen.“ (213) Schließlich sei darauf hinzuweisen, dass auch Kausalität – wie Freiheit – keine objektive Tatsache, sondern *ein soziales Konstrukt* ist (215). Jeder solle die Grenzen der eigenen Wissenschaft anerkennen. Es sei sinnlos, von einer Verursachung des Physischen durch das Mentale oder umgekehrt zu reden (222).

Im *Zweiten Teil* bringt den Vf. im 6. Abschnitt zunächst noch einmal eine Zusammenfassung des historischen Durchgangs in sieben systematischen Thesen, die sich s. E. mit der Rede von J. Habermas zur Verleihung des Kyoto-Preises treffen, wobei der Vf. – köstlicherweise – hinzufügt, die Thesen seien aber schon vor der Preisverleihung an Habermas formuliert gewesen (226; Was will der Vf. dem Leser damit signalisieren?). Ausgehend von der so noch einmal erläuterten Perspektivendualität wird dann eine Reihe von weiteren Themen der Ethik behandelt. Zunächst wird die Unverzichtbarkeit der Teilnehmerperspektive für die Ethik überhaupt zur Geltung gebracht. Ethik und ethische Normen ließen sich nur aus der Teilnehmerperspektive entfalten und begründen, der Versuch, dies aus der Beobachterperspektive zu tun, sei ein naturalistischer Fehlschluss (234). Dies wird dann für Fragen der Bioethik und der Normbegründung überhaupt entfaltet. Weiterhin werden Hinweise zur Unterscheidung der juristischen und ethischen Bedeutung von Verantwortung, Schuld und Strafe gegeben (7. Abschnitt). Schließlich wird Kants Begriff der Selbstzwecklichkeit als Begriff der Teilnehmerperspektive erläutert (8. Abschnitt) und abschließend eine Kritik des Utilitarismus als empiristischem und deshalb scheiterndem Versuch der Ethosbegründung (9. Abschnitt) angehängt.

Mit diesen Ausführungen ist es dem Vf. sicher gelungen, wesentliche Stationen der Entfaltung und Lösung des Freiheit-Determinismus-Problems in der abendländischen Denkgeschichte sowie v.a. die wichtigen Positionen der gegenwärtigen Debatte zusammenzustellen und eine Entwicklungslinie in der Lösung dieses Problems herauszuarbeiten – auch wenn der Teil über die neurowissenschaftliche Debatte eher den Charakter eines Literaturberichts denn eines systematischen Zugangs hat. Für die Diskussion ist damit eine hilfreiche Basis geschaffen. Dabei geht der Vf. methodisch induktiv vor, indem er die zentralen Aussagen der Autoren eingehend referiert und daraus immer wieder in reflektierenden Zusammenfassungen die Entwicklung herausdestilliert. Dies kann man als didaktisch gelungen empfinden, ist manchmal aber auch ermüdend. Der Lösungsansatz des Vf.s ist dabei verblüffend einfach und erweist sich auch im Blick auf verschiedene Grundfragen der Ethik als erhellend. Dennoch seien dem Rez., der im Übrigen mit der wichtigen Bedeutung der Unterscheidung von Teilnehmer- und Beobachterperspektive völlig einverstanden ist, einige Anmerkungen und Nachfragen erlaubt.

1) Ist es in der derzeitigen Diskussion wirklich damit getan, sich lediglich auf eine irreduzible Perspektivendualität zurückzuziehen, in der es nur darum geht, sich gegenseitig in Ruhe zu lassen und sich nicht gegenseitig ins eigene Sprachspiel reinzureden? Sicherlich ist es richtig, dass sich nicht positiv zeigen lässt, wie der Geist auf den Körper einwirkt. Dennoch müsste sich *im Rahmen der Beobachterperspektive* zeigen lassen, dass die Bindung von Bewusstsein und Wille an neuronale Prozesse als empirisch-naturwissenschaftlicher Basis *nicht ausschließt*, dass sich der Handelnde von geistig erfassten Gründen bestimmen lassen kann und dass dies reale Auswirkungen auf sein körperliches Handeln hat. Auf dem Feld der Naturwissenschaft selbst müsste sich eine *Offenheit* für die Realität menschlicher Freiheit zeigen lassen. Nur mit der Berufung auf das Gefühl (bei Rahner handelt es sich übrigens um eine transzendente Mit-Erfahrung und nicht um ein Gefühl), frei zu sein, lässt sich der Einwand, dieses Gefühl sei ein bloßes Epiphänomen ohne tatsächliche Auswirkungen, kaum wirklich entkräften. Die intersubjektive Überprüfbarkeit naturwissenschaftlicher Erklärungen verbürgt eben doch einen anderen Zugang zur Wirklichkeit als ein bloß subjektives Gefühl, so dass – auch wenn man sowohl Kausalität als auch Freiheit als Konstruktion betrachten will – dennoch eine Asymmetrie besteht. Auch das retorische Argument, das der Vf. anführt, dass wir nämlich gar nicht anders können, als uns und andere als freie Wesen vorzusetzen (204f), bietet streng genommen kein schlagendes Argument gegen die Illusionsthese. E. Schockenhoff jedenfalls hat darüber hinausgehend gezeigt, dass die Hirnforschung ihren Anspruch, alle Bewusstseinsphänomene auf neuronale Vorgänge zu reduzieren, nicht einlösen kann. J. Habermas hat eine Brücke zwischen evolutionärer Bedingtheit des Menschen und seinem Bezug zum objektiven Geist geschlagen. A. Beckermann, Tobias Kläde und bereits E. Coreth u. a. benennen Mo-

delle, wie sich eine Zuordnung der beiden Perspektiven und eine Offenheit der biologischen Basis für Freiheit denken lässt. Indem der Vf. bei der Feststellung der Perspektivendualität stehen bleibt und zugleich die Frage der Auswirkung von intentional erfassten Gründen einfach vom Tisch fegt (222), entflechtet er die Perspektiven nicht nur, sondern trennt sie, auch wenn er das Gegenteil beteuert (213). Was aber ist dann mit der in der Einleitung versicherten Realität der Freiheit?

2) Die Darstellung von Luthers Lehre vom unfreien Willen scheint mir völlig verkürzt und unsachgemäß zu sein. Es mag sein, dass der Vf. – beeindruckt vom vornehmen und höflichen Stil des Erasmus (67) – sich von Luthers polterndem, aber auch engagiertem Stil hat abschrecken lassen. Aber Luther geht es nicht darum, den freien Willen prinzipiell zu bestreiten, sondern darum, dass die Willensfreiheit des Menschen nicht ausreicht, um von sich her Gemeinschaft mit Gott zu begründen. Entsprechend gilt auch, dass Vernunft Einsicht nicht ausreicht, um die Gemeinschaft mit Gott zu erkennen, sondern sich allein im Glauben an das Wort Gottes erschließt. Dies hat nichts mit Irrationalität zu tun (was ist übrigens ein „beinahe“ irrationales Verständnis des Glaubens (67)?), sondern lässt eine rationale Begründung, warum der Glaube als Glaube notwendig ist, und auch eine Reflexion der Konsistenz des Glaubensinhalts durchaus zu. Im Übrigen entwickelt Luther einen geradezu neuzeitlichen Willensbegriff, indem er den Willen nicht mehr als ein partikulares Vermögen des Menschen neben anderen versteht, sondern indem er den ganzen Menschen unhintergebar als Willensvollzug erfasst. Eigentlich müsste dies Konzept für den Vf. interessant sein. Zur Frage der Freiheit bei Luther sollte man übrigens unbedingt auch die Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ hinzuziehen. Im Ganzen wärmt der Vf. mit seiner – geradezu im Biertisch-Stil daherkommenden – vollkommen einseitig gewerteten Darstellung des Streits zwischen Erasmus und Luther lediglich überwunden geglaubte Ressentiments gegenüber dem Reformator wieder auf – der Vf. wirft Luther auch „Manichäismus“ vor (68) –, was dem ökumenischen Gespräch kaum dienlich sein dürfte. Vielleicht hätte der Vf. – wie er dies ja auch bei anderen Autoren tut – den Text von „De servo arbitrio“ (es liegt übrigens auch eine deutsche Übersetzung vor) eingehender referieren sollen.

3) Warum die Nicht(be)achtung des Mittelalters (wie auch des deutschen Idealismus) und stattdessen die Einbeziehung von abgelegenen Autoren wie etwa Bardesanes von Edessa (von dem der Vf. eigenartigerweise mehrfach betont, dass er in Syrisch schreibt, ihn dann aber in einer lateinischen Übersetzung zitiert)? Meint der Vf., dass sich das Mittelalter im Augustinismus erschöpft (62)? Kann hier wirklich ernsthaft von einem 1000-jährigen „Stillstand“ die Rede sein (69), der lediglich durch den Beitrag von Avicenna („Ibn Sina“ ist übrigens die arabische Fassung von „Avicenna“ und kein zusätzlicher Namensteil) durchbrochen wurde (70)? Haben nicht Anselm von Canterbury und auch Peter Abaelard den Freiheitsbegriff wesentlich über Augustinus hinausgetrieben? Aber nicht einmal von der Integration der aristotelischen Ethik und Anthropologie ist die Rede. Bei Thomas von Aquin könnte man jedenfalls der – bei Rahner wiederkehrenden – Einsicht begegnen, dass menschliche Freiheit darin begründet ist, dass kein partikuläres geschaffenes Gut das transzendente Willensobjekt ausfüllt. Freiheit des Menschen ist – als Kombination von *libertas specificationis* und *libertas exercitii* – darin begründet, dass zwar alles ein Gut ist und deswegen gewollt werden kann, dass aber alles auch nur ein Gut ist und man deswegen auch rational begründet Nein zu ihm sagen kann. Im Spätmittelalter hebt Duns Scotus die absolute Ungebundenheit des Willens gegenüber der Vernunft hervor, und Wilhelm von Ockham betont, dass Freiheit nicht bewiesen werden kann, sondern allein durch die innere Erfahrung gewiss ist. Auch dies hätte für den Vf. interessant sein können. Allerdings wird die Freiheit hier schließlich auch so stark betont, dass der freie Wille ohne Gnade einen Akt der Liebe zu Gott setzen und Gott zur Gewährung der Gnade veranlassen kann, was übrigens auch der Hintergrund für die (semi)pelagianische Position des Erasmus ist. Insgesamt hätte so ein differenzierter Freiheitsbegriff erarbeitet werden können.

4) Ausgehend von diesen Eindrücken lässt sich fragen, nach welchen Kriterien überhaupt die einzelnen Autoren und Positionen jeweils ausgewählt und v.a. bewertet werden. Offensichtlich ist die Perspektivendualität leitend. Aber sie wird selbst nicht noch einmal systematisch begründet, sondern einfach aus der dargestellten Entwicklung der ausgewählten Autoren entnommen. Entsprechend werden für die einzelnen Positionen – in teilweise oberlehrerhafter

Manier – Noten verteilt: scharfsinniger Denker (97), überholt (89), ausgesprochen plausibel (132), sehr mangelhaft (134), brilliant (139), Lektion gelernt (179) usw.

5) Beachtlich für einen Moraltheologen ist überdies die – in der Übernahme des Konstruktivismus verständliche – *Verabschiedung der Objektivität der Geltung ethischer Normen* zugunsten bloßer Intersubjektivität (235). Ist die Geltung ethischer Normen aber nicht auch darin begründet, dass sie etwas verbieten, was – unabhängig davon, ob man es beabsichtigt oder nicht – gegen die Natur der Sache ist? Lässt sich solche Kontraproduktivität nicht – prinzipiell jedenfalls – auch objektivieren? Muss auch im ethischen Diskurs nicht an der Wirklichkeit der Sache selbst Maß genommen werden? Kann es wirklich damit getan sein, dass man sich einig ist? Hier scheint mir ein bloßer interessenfundierter Kontraktualismus nicht mehr weit entfernt zu sein.

6) Drucktechnisch ist im Blick auf das im Ganzen fehlerfreie und ansprechend aufgemachte Buch anzumerken, dass die griechisch geschriebenen Wörter teils richtige, teils falsche, teils gar keine Akzente tragen.

Würzburg

Stephan Ernst

Wiesemann, Claudia / Biller-Andorno, Nikola: *Medizinethik*. Für die neue AO. – Stuttgart / New York: Thieme 2005. 172 S., kt € 19,95 ISBN 3-13-138241-4

Die spannende Schnittmenge von theologischen, philosophischen und medizinischen Inhalten, die das Gebiet der medizinischen Ethik ausmacht, ist traditionell als Subdisziplin der Ethik den geisteswissenschaftlichen Fächern zugeordnet.

Seit einigen Jahren hält die bisher eher außermedizinisch repräsentierte Medizinethik nun auch Einzug in die medizinische Hochschullandschaft. Lehrstühle für medizinische Ethik werden eingerichtet, das Fach taucht auf dem studentischen (Pflicht-)Lehrplan auf und wird in die medizinische Praxis integriert.

Mit der neuen Approbationsordnung (AO) für Ärzte erhielt die Medizinethik 2003 den Status eines eigenen prüfungsrelevanten Faches im Medizinstudium und wurde damit deutlich aufgewertet. Ein später, aber positiver Schritt, die Ärzte der Zukunft zumindest in grundlegenden Dingen mit dem vertraut zu machen, was sie später in ihrem Alltag in Patientenversorgung, Lehre und Forschung erwarten wird.

Mit „Medizinethik für die neue AO“ geben Claudia Wiesemann und Nikola Biller-Andorno, zwei Ethikerinnen an Medizinethik-Lehrstühlen medizinischer Fakultäten, ein kurzgefasstes Medizinethik – Lehrbuch heraus.

Dieses Buch ist das erste dieser Art auf dem medizinischen Lehrbuchmarkt. Viele Autoren haben sich bisher mit allerlei medizinischen Themen beschäftigt, sie aus unterschiedlicher Sicht präsentiert und für diverse Zielgruppen zugeschnitten. Was fehlte, war ein Handbuch, das zum einen medizinethische Grundlagen vorstellt, zum anderen auch die Methodik und Pragmatik der Entscheidungsfindung verdeutlicht.

Wiesemanns und Biller-Andornos Buch umfasst inhaltlich die komplette Spannweite der Medizinethik. Von der Patient-Ärzt-Beziehung über Reproduktionsmedizin, Sterbehilfe und Forschung werden alle wichtigen Bereiche vorgestellt.

Jedem Kap. steht ein Fallbeispiel voran, an das sich eine Frage an den Leser anschließt. Die Kapitelinhalte beschränken sich auf Grundlagen und werden kurz gefasst, gut strukturiert und verständlich vorgestellt. Am Ende jedes Kap.s folgt eine umfangreiche Quellensammlung mit Gesetzestexten, Richtlinien, Literaturempfehlungen und Internethinweisen. Die Sicht der Autorinnen ist generell neutral-beschreibend, entbehrt jedoch nicht gelegentlicher Stellungnahmen. Divergierende Meinungen zu einem Thema werden vorgestellt und in der Regel kurz diskutiert.

Leider bleiben die als Kapiteleinleitung vorgestellten sehr praxisnahen Fallbeispiele etwas leer im Raum stehen. Hinweise für eine praktisches Herangehen – eine „Lösung“ wird es sicher nicht in jedem Fall geben – fehlen. Dabei wären diese Fallbeispiele besonders geeignet, die Kapitelinhalte schließlich in die Praxis umzusetzen.

„Medizinethik für die neue AO“ ist klar auf die Zielgruppe Medizinstudenten ausgerichtet. Es ist eng an die Inhalte der Approbationsordnung für Ärzte gebunden und somit in der Prüfungsvorbereitung sicher hilfreich. Auch dem allgemein an Medizinethik interessierten Leser bietet das Buch einen Einblick in das Thema.

Für den medizinischen Alltag lässt das Buch allerdings praktische Empfehlungen vermissen. Sicher sind solche Vorgaben im schwierigen Feld der Medizinethik nicht immer möglich, dennoch wäre eine praxisnähere Ausrichtung besonders für die Leser hilfreich, die das

Buch als Leitfaden für ihren Arbeitsalltag verwenden möchten. Die Lücke im Feld der Medizinethik-Lehrbücher schließt „Medizinethik für die neue AO“ somit nur zum Teil.

Brüssel

Markus Unnewehr

Liturgiewissenschaft

Bradshaw, Paul F.: *Eucharistic Origins*. – London: SPCK 2004. IX, 166 S., kt € 24,78 ISBN: 0-281-05615-3

Paul F. Bradshaw hat mit *Eucharistic Origins* eine übersichtliche, im Detail gut begründete Studie zur Eucharistie bis ins 4. Jh. vorgelegt. Die Fülle des analysierten Materials kann nicht angemessen in wenigen Zeilen gewürdigt werden. Die folgenden Überlegungen versuchen daher durch exemplarische Hinweise, einen Gesamteindruck des Werks zu vermitteln.

Was die ntl. Überlieferung zum Letzten Abendmahl betrifft, schließt sich der Vf. jenen Analysen an, die von zwei Traditionssträngen der Einsetzungsberichte (einem eschatologischen gegenüber einem liturgischen, Brot und Wein in der Deutung Jesu interpretierenden) ausgehen.

In den ntl. Texten seien diese älteren Traditionen unterschiedlich kombiniert und verarbeitet worden. In den Überlegungen zur Funktion der ntl. Einsetzungsberichte zeigt der Vf., dass sie erst Jahrhunderte nach dem apostolischen Zeitalter als liturgische Texte erscheinen. Auch die These, die Gregory Dix favorisierte (eine Idee, die schon Amalar von Metz hatte¹), dass das Abendmahl als Modell des *Rituals* (nicht als Text) in den frühen Stufen der Eucharistieentwicklung wirksam war, erweist der Vf. als unbeweisbar (12f). Er schließt sich mit guten Gründen der Deutung an, dass es sich bei den Einsetzungsberichten um ätiologische Erzählungen zum Gebrauch in der Deutung und Belehrung über die Liturgie handelt. Die Einsetzungsberichte seien zu katechetischen Zwecken in die Hochgebete eingesetzt worden (15, 21, 135, 140ff). Auch bei Justin ist klar, dass die Erwähnung der Einsetzung der Eucharistie legitimieren soll, „was geglaubt und nicht was getan wurde“ (16, bereits in 1 Kor 11: 44f, für Irenäus: 17). Nach der Diskussion der Didache und der verschiedenen Positionen gegenwärtiger Forschung zu ihren Mahlgebeten stellt der Vf. weitere Zeugnisse über die Liturgie christlicher Mähler aus derselben Epoche zusammen. Interessant sind v.a. Mahlverläufe, in denen eine Benediktion über Wein vor jener über Brot vollzogen wurde. Im Kontext der Bräuche griechischer und römischer Symposien analysiert er 1 Kor 11, Mahlbestimmungen der *Traditio Apostolica* und „asketische Eucharistien“ (die mit Wasser statt Wein gefeiert wurden). Die Kapitel 25–27 der *Traditio Apostolica* enthalten neben jüngerem Material Elemente sehr alter Mahlbeschreibungen. Dort wie auch bei der Analyse der Werke von Justin kommen wieder diejenigen Gruppen zum Vorschein, die die Eucharistie mit Wasser statt mit Wein feierten. Spätestens bei Cyprian zählten nicht mehr nur „Häretiker“ zu Anhängern dieser Praxis. Analog dazu sei auch die Bedeutung von „Brotbrechen“ als Hinweis auf ein einfaches, eben aus Brot bestehendes Mahl zu bestimmen – eine Mahlzeit, welche die beiden eng mit dem antiken Götterkult assoziierten Elemente von Wein und Fleisch vermißt (57). In diesen Traditionen fällt das Fehlen von Hinweisen auf den Tod Jesu oder das letzte Abendmahl als theologischer Hintergrund der Mähler auf. Die Phänomene lassen auf eine große Vielfalt an Formen und Deutungen der Liturgien der ersten 250 Jahre des Christentums schließen. Was Justin betrifft, weist der Vf. problematische Forschungsmeinungen zurück (z.B. die Behauptung, dass der christliche Wortgottesdienst seine Existenz und rituelle Gestalt einer Übernahme des jüdischen Synagogengottesdienstes verdanke) und verzichtet auf die sonst oft gegebenen, anachronistischen Antworten (vgl. auch 92f). Der Ursprung der Verbindung von Wortgottesdienst und Eucharistiefeier (4. Jh.) bleibt weiterhin offen. Besondere Beachtung verdient hier seine Aufnahme und Weiterentwicklung der These von Andrew McGowan, dass auch Justin die Eucharistie mit Wasser statt mit Wein zu feiern pflegte (76f).² Einer der wichtigsten Zeugen für die frühe Eucharistie zeigt sich als „Aquarier“. Ein weiteres Kap. stellt eucharistiethologische Ansätze bis Tertullian zusammen, und verweist z.B. auf Belege für das Verständnis, dass die eucharistischen Gaben und nicht Gebete Gott dargebracht werden (83); die Tatsache, dass die beiden großen Vertreter einer Eucharistiethologie des zweiten Jh.s (Justin und Irenäus) die Idee eines „memorial-sacrifice“ fremd ist (84, 90) oder wie Tertullian den Begriff „figura“ versteht, wenn es um die eucharistische Gegenwart Christi gehen soll (94–96). Den Übergang vom Symposium der Christen am Sonntag (Vor-) Abend zur Eucharistiefeier am Sonntag Morgen rekonstruiert der Vf. als Entwicklung des 3. Jh.s. Tertullian kennt noch ein abendliches Mahl, berichtet aber später davon, dass die Vorsteher am folgenden Morgen die am Abend konsekrierten Gaben an die Gläubigen austeilten (99f), damit jene sie mit nach Hause nehmen können. Bei Cyprian (108–114) ist eine entscheidende Weiterentwicklung zu beobachten. Die Kirche Cyprians (und ihre Nachbarn) hält weiterhin Eucharistiefeiern als Symposia am (Vor-) Abend des Sonntags. Es ist jedoch klar, dass die verhältnismäßig große Zahl von Christen der Stadt nicht mehr zu solchen Symposia eingeladen werden

kann. Dem größten Teil der Christen werden allerdings bei Cyprian nicht nur die konsekrierten Gaben *ausgeteilt* (wie noch bei Tertullian). Sie nehmen an einer Sonntagmorgenfeier teil, in der über den Gaben ein Eucharistiegebet gesprochen wird, bevor sie verteilt werden. Damit erklärt der Vf. (auf der Basis von ep. 63 Cyprians und z.T. zusammen mit A. McGowan), wie und warum jene in ihrer Zeit sehr bedeutende Kirche neben der Eucharistie als Symposium die Feier am Sonntag Morgen entwickelte, ohne symposiale Feierformen abzuschaffen. Wenn man annimmt, dass jene Feier am Morgen durch die Gebete über den Gaben eine elementare Kontinuität zu ihrer Vorgängerin wahrte, kann die Diskontinuität des übrigen Rituals als Voraussetzung für die Entstehung von neuen Formen verstanden werden. Der Vf. beschreibt damit ohne anachronistische Überinterpretation des Pliniusbriefs (vgl. 65f) und der Apologie Justins den Hintergrund, vor dem sich die Messe entwickeln konnte. Die Eucharistie lässt sich nun leichter in geringeren Intervallen als im Wochenrhythmus vollziehen und jenseits der gesellschaftlichen Vorstellungen über Symposia gestalten. Das vorletzte Kap. beschreibt die Entwicklung des Eucharistiegebets. Der Vf. nimmt an, dass alle alten eucharistischen Hochgebete zeigen, dass Texte dieser Gattung und Funktion nicht als literarische Einheit geschaffen, sondern aus verschiedenen thematischen Blöcken zusammen gesetzt wurden. Das Verfahren erlaubt es, im Hochgebet der *Traditio Apostolica* (§ 4), das seine Endgestalt nicht vor der Mitte des vierten Jh.s erhalten haben kann, im Vergleich mit anderen Hochgebeten älteres Material zu identifizieren (121f, 135f, 140). Auch die Einsetzungsberichte seien im 4. Jh. nicht als Fremdkörper in vollständige eucharologische Texte eingeschoben worden, sondern könnten als zusätzlicher Textblock verstanden und integriert werden. Der Vf. weist auch die simplifizierenden Thesen über zwei- oder dreiteilige Grundschemata von Eucharistiegebeten (z.B. „Dank – Bitte“) zurück (122f). Im 4. Jh. sehen die Prediger und Gestalter von Liturgie eine Notwendigkeit, letztere für katechetische Zwecke zu nutzen und z.B. den ehrfurchteinflößenden Charakter der Eucharistie hervorzukehren. Eine der Konsequenzen dieses Ansatzes war die verbreitete Teilnahme an der Eucharistie ohne zu kommunizieren, bzw. die Vorstellung, dass Eucharistie ein Vollzug des Klerus stellvertretend für das Volk und nicht zusammen mit dem Volk sei. Der Ausblick auf die folgenden Entwicklungen von liturgischen Texten und ihren theologischen Deutungen schließt das Werk ab.

Anmerkungen: Die Beziehung von Ritualelementen des jüdischen Pesach zur literarischen Überlieferung der Einsetzungsberichte (5, 10 Anm. 26) könnte auf der Basis einer Rückfrage nach der Gestalt des Pesach im ersten Jh. neu erhoben werden, was jedoch den Rahmen des Buches gesprengt und zum Thema nicht viel neues beigetragen hätte. – Der Annahme, dass *eucharistein* und *eulogein* im Blick auf das Judentum nicht als synonym zu betrachten sind (9), ist zuzustimmen, obwohl daraus weitere Konsequenzen für die liturgische Funktion der Texte, bzw. die Nicht-Rekonstruierbarkeit derselben gezogen werden könnten. – Die Tatsache, dass frühe Verweise auf die Einsetzungsberichte (Justin et al.) nicht mit den Evangelientexten übereinstimmen, kann mit dem Vf. dahingehend gedeutet werden, dass hier eine vom NT unabhängige Tradition zu Tage tritt.³ Die von ihm ebenfalls anvisierte Möglichkeit (16, Tertullian: 18, 22), dass jene Autoren den Bibeltext paraphrasieren und keine Paralleltradition wortgetreu überliefern, scheint mir plausibler. Analog dazu kann auch im Bereich des Sprechens über Liturgien (wozu der Einsetzungsbericht gehört) angenommen werden, dass Traditionen frei formuliert wurden. – Die Didache betreffend (24–42 aber auch 116–121) nimmt der Vf. an, dass die Mahlgebete das sind, als was sie bezeichnet werden: „Eucharistie“. Er wendet sich gegen die Vorstellung, dass die Gebetstexte selbst älter sein sollten als die Überlieferung in den Evangelien und 1 Kor 11 (31f) und distanziert sich von den immer noch üblichen Anachronismen, die in Did 10 eine christliche Überarbeitung der (rabbinschen) Birkat ha-Mazon finden (vgl. 116, konkret z.B. 131). Seine Überlegungen unterstützen die Annahme, dass Did 10 zwar nicht die rabbinische Birkat ha-Mazon reflektiert, sondern die rabbinische Tradition auch nur eine Möglichkeit unter anderen ist, diese Stelle des Mahlrituals zu gestalten (vgl. 34f).⁴ Behauptungen von engen Parallelen zwischen rabbinischen Birkat ha-Mazon und Eucharistiegebeten müssen denn auch Unterschiede ausblenden (vgl. 116f). Aus dieser Perspektive hätte der Vf. dem Faktor der Improvisation noch mehr Gewicht geben können. Es lohnt sich nicht, über ein hohes Alter der Gebetstexte (Did 9f) zu spekulieren. Sie können ad hoc für ihren Ort in der Didache zusammengestellt worden sein und

³ Vf. führt die These weiter aus in: *The Eucharistic Sayings of Jesus*: SL 35 (2005), 1–11 bes. 6f. Die Beobachtung, dass geographisch weit von einander entfernte Autoren dasselbe Kelchwort überliefern (9), spricht m. E. gerade dagegen, dass sie auf eine nicht-biblische Tradition reagieren, und dafür, dass sie unabhängig von einander das Kelchwort an das mt. Brotwort angleichen.

⁴ Die Analyse wird deutlich bestätigt durch das vom Vf. erwähnte und jetzt in einer neuen Analyse zugängliche Fragment von Dura Europos: S. Fine, *Art and Judaism in the Greco-Roman World. Toward a New Jewish Archaeology*. Cambridge 2005, 174–177.

¹ Vgl. Reinhard Meßner, *Zur Hermeneutik allegorischer Liturgieerklärung in Ost und West*: ZKTh 115 (1993) 284–319, 415–434 hier 417.

² Vgl. Andrew McGowan, *Ascetic Eucharists. Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*. Oxford 1999.

dennoch jüdische Modelle verarbeiten. Der Vf. hat die Frage 2006 wieder aufgegriffen und schließt sich *dort* der Meinung von Alan Garrow (2004) an, dass Did 9 und 10 je ein komplettes Formular einer Eucharistie und somit dieser Text zwei Formulare mit derselben liturgischen Funktion enthält.⁵ Der Vf. weist m. E. zu recht die Hypothese von Alistair Stewart-Sykes zurück (der durch eine hochkomplizierte Rekonstruktion versucht, die Idee zu retten, dass das Eucharistiegebet eine Weiterentwicklung der Birkat ha-Mazon sei), nimmt aber an, dass auf den Kompilator der Did aus der Tradition zwei alte Formulare gekommen wären, die er (um sie vor dem Vergessen zu bewahren) in einen *fiktiven* literarischen Zusammenhang stellte: „Nach der Sättigung sagt folgendermaßen Dank ...“. M. E. ist jedoch weiterhin davon auszugehen, dass in der Did als *realitätsnahes* Szenario Mahleingangsbenediktionen mit einem Nachtischgebet verbunden und auch so verstanden worden sind. Je näher die Beziehung von Did 10 und der *rabbinischen* Birkat ha-Mazon gedacht wird, desto absurder wird die Annahme, dass die Birkat ha-Mazon die Vorläuferin der Eucharistiegebete sein soll. Die Birkat ha-Mazon hätte ja von einem das Essen von Brot definitiv abschließenden Ritual zu einem das Essen (geheiligten) Brots einleitenden Ritual werden müssen. Die Ähnlichkeit von Did 9 und 10 kann auch den literarischen Interessen dessen zu verdanken sein, der beide Texte zusammen mit den Rubriken *verfasst* hat. Die Annahme, dass hier mehrere Jahrzehnte ältere liturgische Texte überliefert werden, postuliert, dass man in apostolischer Zeit solche komponiert und seither so wortgetreu tradiert hat, dass zwei höchst ähnliche Texte zur Zeit der Abfassung der Did als getrennte Stücke erhaltenswert und bereits veraltet erschienen. Improvisation dürfte in der Alten Kirche nicht der Not (z. B. des Mangels an Schreibmaterial oder aufgrund des schwachen Gedächtnisses der Vorsteher) entsprungen sein, sondern als essentieller Modus des Vollzugs des Rituals selbst verstanden worden sein. Did 9f ist eine symptomatische Regel, die ausnahmsweise schriftlich enthält, was z. B. ein „Prophet“ auch ganz anders sagen kann. – Die Vermutung, dass die Epiklese etwas mit der aramäischen Fluchformel „Maranatha“ (126, 135) zu tun habe, ist m. E. nicht haltbar.⁶ – Über *Traditio Apostolica* 26.1 (vgl. 48ff) könnte mit Blick z. B. auf 1Ber 4.8 erneut nachgedacht werden. In der *Tosefta* wird besprochen, bzw. geregelt, in welchen Phasen des Mahls jeder einzelne für sich allein, bzw. einer für alle die Benediktion spricht. Wenn auch Benediktionen bei den Rabbinen und im Christentum nicht dieselbe Funktion hatten, so müsste bedacht werden, in welchem Kontext jeder Mahlteilnehmer und in welchem ein Vorsitzender der Gruppe für den Vollzug bestimmter Ritualelemente verantwortlich, bzw. zuständig ist. Das könnte Konsequenzen für die Überlegung haben, ab wann in der Geschichte der Eucharistie in einer reinen Laiengruppe (nach *Trad. Ap.*) keine Benediktion mehr vollzogen werden konnte (50).

Die globalen Urteile sowie die Detaildarstellungen sind ausgezeichnet informiert und verlässlich, was dadurch, dass an manchen Stellen eine andere Forschungsmeinung vertreten werden kann, nicht geschmälert wird. Das Werk darf im Repertoire des akademischen Unterrichts zur christlichen Liturgie nicht fehlen. Es dient Anfängern zur Orientierung und Erschließung eines sehr komplexen Repertoires an Quellen und Analysen. Weiter Fortgeschrittene werden darin neben der stets relevanten Einschätzung gegenwärtiger Ansätze durch Paul F. Bradshaw viele Anregungen zu weiterer Forschung finden.

Münster

Clemens Leonhard

Odenhal, Andreas / Gerhards, Albert: Märtyrergrab – Kirchenraum – Gottesdienst. Interdisziplinäre Studien zu St. Gereon in Köln. – Siegburg: Schmitt 2005. 298 S. (Studien zur Kölner Kirchengeschichte, 35), geb. € 29,90 ISBN: 3-87710-451-7

Seit einigen Jahren hat der Kirchenbau in Theologie und Praxis eine neue Aufmerksamkeit gefunden. Denn im Zuge allgemeiner Sparmaßnahmen und Umstrukturierungsprozesse in Diözesen und Landeskirchen wird allenthalben über den Bestand der Kirchenräume nachgedacht. Welche Kirchen werden weiterhin gebraucht und welche müssen für den Gottesdienst aufgegeben werden, welche sind aus kirchen-, orts- und kunstgeschichtlicher oder städtebaulicher

Sicht zu erhalten und welche können einer neuen Nutzung zugeführt werden? Wo so oder ähnlich gefragt wird, stellen sich bald auch grundsätzliche Überlegungen zur Bedeutung und Funktion des Kirchenbaus. Wie vielfältig diese sind und welche unterschiedlichen Dimensionen sie anrühren, zeigt der vorliegende Bd., der nicht von den kirchenaktuellen Fragen bestimmt ist, sondern aus historischer Perspektive paradigmatisch den Bau der ehemaligen Stiftskirche St. Gereon in Köln untersucht.

Bereits 1998 haben die Hg. ein interdisziplinäres Kolloquium zur Liturgiegeschichte der bedeutenden Kölner Ortskirche dokumentiert (*Kölnische Liturgie und ihre Geschichte. Studien zur interdisziplinären Erforschung des Gottesdienstes im Erzbistum Köln*; vgl. *ThRv* 97, 2001, 501–503 [M. Probst]). In gewisser Weise liegt mit diesem Bd. eine Fortsetzung dieser interdisziplinären Arbeit vor, bei der die verschiedenen historischen, archäologischen, bau- und kunstgeschichtlichen wie liturgiewissenschaftlichen Ansätze und Zugänge für die Untersuchung eines konkreten Bauwerks fruchtbar gemacht wurden. Eine solches Forschungsdesign entspricht denn auch der genannten vielfältigen Bedeutungs- und Funktionsebenen eines Kirchenraums, der sich erst in Studien zur Baugeschichte, zu den Verehrungstraditionen, zur kunsthistorischen Ausstattung und zur liturgiegeschichtlichen Nutzung als Gesamtbild erschließt.

Entsprechend stellt dann auch *Albert Gerhards* in seinem einleitenden Beitrag die notwendigen Facetten interdisziplinärer Aufgabenstellungen vor, die zusammenwirken müssen, um sich dem „Verstehen“ eines historischen Kirchenraums zu nähern. Die Grundfrage, „ob und worin das ‚Wesen‘ eines Kirchengebäudes zu fassen ist“ (13), versteht Gerhards als Frage nach der „Identität“ des Raumes, bei der Standort (Märtyrergrab, Reliquien, Verehrung), Ausstattung (Altäre, Pulte, Kirchengestühl, Fenster, Ausmalung, Bilder, Gräber, Gewänder und Geräte), Nutzung (gottesdienstliche und spirituelle Vollzüge, Wahrnehmung und Erleben) und personale Bezüge (Stiftsklerus, Pfarrleute) ein vielschichtiges Geflecht ergeben, das seinerseits wiederum identitätsbildende Funktion annimmt. Damit wird klar, dass die Erhebung der „Identität“ eines historischen Kirchenraums auch Hilfen gibt, nach einem heute angemessenen Umgang mit diesem Raum zu suchen.

Der erste Teil der Untersuchungen widmet sich der Baugeschichte und sichert damit die archäologischen und architekturgeschichtlichen Daten, auf denen die weiteren Arbeiten aufbauen. *Otmar Schwab* stellt dazu den spätantiken Gründungsbau vor, der über einem seit dem 1. Jh. n. Chr. belegten Gräberfeld entstanden ist und der legendarisch auf die heilige Helena, die Mutter Konstantins des Großen, zurückgeführt wird. U. a. kann der Vf. zeigen, dass wohl auch für St. Gereon eine nur lockere lokale Verbindung von Märtyrergrab und Grabbau gilt, weshalb die „Deutung des Gründungsbaus von St. Gereon als Märtyrerkirche unwahrscheinlich ist“ (61). Mit der Bedeutung der frühstaufischen Chorfassade von St. Gereon wendet sich *Thomas Werner* der Frage nach dem Verhältnis der Apsidengestaltung in Köln (St. Gereon) und Bonn (Münsterkirche) zu. Beide sind Anfang der 1250er Jahre, so Werner, von zwei völlig unabhängigen Baumeistern geschaffen worden. Während das Bonner Münster in den näheren Raum ausstrahlte (Maria Laach, Maastricht, Koblenz), kommt dem spezifischen Gliederungssystem von St. Gereon eine singuläre Rolle zu, die aber in der folgenden Entwicklung der Apsidengestaltung größere Bedeutung haben sollte.

Die mittelalterliche Frömmigkeit war stark von der Heiligen- und Reliquienverehrung bestimmt, die auf den Kirchenbau und seine Ausstattung eine kaum zu unterschätzende Bedeutung ausübte, wie drei Beiträge zeigen, die diesen Aspekt aufnehmen. *Ute Versteegen* folgt dabei in schriftlichen und archäologischen Quellen mittelalterlichen Reliquiensuchern, die aufgrund der diffusen Märtyrertraditionen mit ihren zahlenstarken Personengruppen der hier angenommenen thebäischen und maurischen Soldatenheiligen fündig zu werden hofften. Vielfach und umfangreich hat man denn auch, wie die Vf. zeigt, in und um St. Gereon nach Heiligenreliquien gefahndet und die erhobenen Gebeine auf ihre Echtheit überprüft. Ausführlich geht *Joachim Oepen* den Reliquienverzeichnissen des Kölner Stifts nach. Besonders widmet er sich dem ältesten überlieferten (das zweitälteste bekannte Kölns überhaupt), 1394 vom Thesaurar angelegten „*Inventarium cleinodiorum sancti Gereonis*“ nach. Es entstand im Zuge der Heilumsweisung im (nachgefeierten) Heiligen Jahr 1394, die ihrerseits im Kontext der mittelalterlichen Schauderdevotion stand und eine entsprechende Ablassgewinnung versprach. Die beigelegte Edition gibt ausführlich Einblick in den außerordentlich großen Reliquienschatz des Stiftes und lässt Rückschlüsse auf die hier praktizierte Reliquienverehrung zu, da die Reliquien in großen Wandschränken „erhoben“ waren und in ihrer Nähe zum Hauptaltar und Chorgestühl die hier anwesend gedachten Heiligen als mächtige und einflussreiche Fürsprecher und Mitbeter erscheinen ließen. Mit speziellen Reliquiaren, nämlich den acht aus der ersten Hälfte des 14. Jh.s stammenden Reliquienbüsten von St. Gereon beschäftigt sich *Ulrike Bergmann*. Neben dem Versuch, die Büsten einzelnen Heiligenreliquien zuzuweisen, erläutert sie die ikonographische Bedeutung der Exponate für die Geschichte der Mohrendarstellung in der (Kölner) Kunst des Mittelalters.

Dem Inventar und der Ausstattung sind ebenfalls drei Beiträge gewidmet. *Gottfried Stracke*, der schon für St. Aposteln in Köln die Altarpatrozinien eingehend untersucht hat, legt hier eine vergleichbare Skizze für St. Gereon vor. Auch hier zeigt sich, dass die Anordnung und das topographische Zusammen-

⁵ Yet Another Explanation of Did 9–10: SL 36, 124–128.

⁶ Vgl. bereits Walter Dunphy, *Maranatha. Development in Early Christianity*. „If anyone does not love the Lord, a curse on him. ‚Maranatha‘.“ In: *IThQ* 37 (1970) 294–308, bzw. die Zusammenfassung und Hinweise bei Matthias Klinghardt, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft ...* Tübingen – Basel 1996 (TANZ 13), 338–342.

spiel der Altarpatrozinien keineswegs eindimensional oder gar zufällig erfolgte, sondern einem tiefgründigen System entsprach. So bildeten Helena – Gereon – Stephanus die zentralen Heiligen, womit zahlreiche Bezüge zwischen Jerusalem (Stephanus, Helena als Auffinderin des Kreuzes), Rom (Stationskirche S. Stefano rotondo) und Köln (Stephanus, erster Märtyrer der Gesamtkirche, Gereon, erster Märtyrer Kölns) angesprochen sind. *Anna Skriver* untersucht die Memorienstiftung der 1242–45 errichteten Johanneskapelle, deren Altar durchgängig mit dem Täuferpatrozinium belegt war und die möglicherweise in mittelalterlicher Zeit des Stiftes auch als Taufort gebraucht wurde. Schließlich stellt *Silke Eberhardt* die zwei 1763 von Joseph Otto, einem Artillerie-Leutnant in Kurkölnischen Diensten, erstellten Planzeichnungen vor, die im Anhang als Reproduktionen dem Leser zugänglich sind. Diese Zeichnungen gehen vermutlich auf den Wunsch zurück, im Zuge der radikalen Veränderung der barocken Kirche um die Mitte des 18. Jh.s verkleinerte Bildkopien zur Verfügung zu haben, an denen die diskutierte Neueinrichtung durchgespielt werden konnte.

Der letzte Teil des Buches ist den liturgiegeschichtlichen Studien gewidmet. Ausführlich stellt *Andreas Odenthal*, der sich schon vielfach mit der mittelalterlichen Liturgie Kölner Stifte befasst hat, den aufgefundenen, mit einem Antiphonar von 1424 zusammengebundenen Liber Ordinarius des Gereonstiftes vor. An mehreren Beispielen erläutert er die besondere Rolle, die St. Gereon in der spätmittelalterlichen Stationsliturgie Kölns spielte. Seit dem Frühmittelalter verband nämlich nach römischem Muster ein großes Liturgiesystem die Stifte und Konvente der Stadt miteinander und ließ Köln so ebenfalls als *urbs sacra* erscheinen. Mit guten Gründen kann er dabei die liturgietheologischen Linien erheben, die St. Gereon am Stephanustag und am Palmsonntag zur Stationskirche machten. Hier wird exemplarisch sichtbar, wie tiefgreifend und sensibel sich die gottesdienstlichen Traditionen des Mittelalters als „gelebte Theologie“ bildeten und ausformten. Es spricht manches für die Vermutung Odenthals, in Erzbischof Anno II. (1056–1075) und Rupert von Deutz († 1129) einflussreiche Gestalter dieses hoch entwickelten Kölner Stationssystems zu sehen. Es ist für die weitere Forschung ein großer Gewinn, dass Odenthal den Text des Liber Ordinarius in einer Edition am Ende des Buches vorlegt. Schließlich geht *Holger Peter Sandhofe* (†) auf die liturgiegeschichtliche Entwicklung des Gereon-Offiziums ein und verfolgt es von seinen handschriftlichen Überlieferungssträngen über die Drucke 1780 (Breviarium Coloniense) und 1915 (Officia propria als Anhang zum römischen Brevier) bis zum heutigen, 2004 publizierten Faszikel der Kölner Eigenfeiern der Liturgia Horarum. Dabei kann er deutlich machen, dass sich in der Siegburger Handschrift (Antiphonarum officii romanum, ca. 1426) die älteste Fassung verbirgt, die aus dem Commune Martyrum und dem Mauritius-Offizium schöpft und durch weitere Einsprengungen (Allerheiligen- und Reliquienfest) angereichert wurde, bis es seine Fassung 1915 bzw. 2004 erhielt.

Den Bd beschließen ein Literaturverzeichnis, ein Verzeichnis der Siglen sowie der Autorinnen und Autoren. Ein Orts-, Namen-, Sachindex macht das Buch zusätzlich benutzerfreundlich.

Die hier vorliegenden historischen Studien zur Kölner Kirche St. Gereon können exemplarisch genannt werden. Exemplarisch einerseits hinsichtlich des Objekts: Sie konzentrieren sich auf einen Kirchenbau und -raum. Damit lässt sich an einem konkreten Beispiel der Wandel eines Bauwerks in seinen verschiedenen Facetten verfolgen. Wie der Bau unter die Lupe genommen wird, darf andererseits ebenso als exemplarisch gelten: Denn wie der Bauhistoriker, der Kunstgeschichtler oder Theologe darauf schaut, ist jeweils unterschiedlich, aber in der Sache immer bereichernd und für das Ganze erhellend. Insofern ist es wünschenswert, wenn es weitere interdisziplinäre Studien zur Identität eines Kirchenbaus auf diesem Niveau gäbe. Dies wäre keinesfalls nur aus historischer Sicht ein Gewinn, es wäre zugleich ein großer und wichtiger Dienst für die heutige Wahrnehmung der Kirchenräume und ihre Nutzung.

Eichstätt

Jürgen Bärsch

Kirchenrecht

Steinhauer, Eric W.: Die Lehrfreiheit katholischer Theologen an den staatlichen Hochschulen in Deutschland. – Münster: Monsenstein und Vannerdat 2006. XIV, 367 S. (Theologie u. Hochschule, 2), kt € 27,50 ISBN: 978-3-86582-334-2

Bereits 1993 hat der Göttinger Staatsrechtler Axel Freiherr von Campenhausen in einer Rezension festgestellt, dass die Fragen um die Rechtstellung katholischer Theologen an den staatlichen Universitäten in Deutschland im Grunde erschöpfend abgehandelt seien und von daher eine weitere Monografie zum Thema überflüssig sei. Die damals von ihm rezensierte Arbeit sei der Versuch, so von Campenhausen pointiert, das Rad neu zu erfinden (ZevKR 38 [1993], 122). Eric W. Steinhauer greift in der Einleitung zu seinem im vergangenen Jahr erschienenen Werk, das als Diss. an der Rechtswiss. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. in Münster eingereicht wurde, diese Feststellung von Campenhausens ausdrücklich auf: Er wolle, so St.,

das Rad zwar nicht neu erfinden, aber durch die nun vorliegende Studie „sollen [...] neue Profile des Rades erkannt und seine dadurch möglicherweise veränderten Laufeigenschaften untersucht werden“ (9). Seinen Beitrag sieht St. insbesondere darin, „den spezifisch kirchenrechtlichen und theologischen Bereich der Lehrfreiheit stärker in die staatskirchenrechtliche Betrachtung einzubeziehen“ (7). Entsprechend dieser Zielsetzung finden sich neben den in einer juristischen Diss. zu erwartenden staatskirchenrechtlichen Detailanalysen auch umfängliche, relativ breit angelegte Überlegungen theologischer und kanonistischer Art.

Der auch so bezeichnete „Hauptteil“ der Arbeit ist in fünf „Teile“ gegliedert: (1.) Zunächst werden die „Ausbildungseinrichtungen wissenschaftlicher Theologie in Deutschland“ dargestellt (10–14) und hierbei insbesondere die „Bedeutung der staatlichen theologischen Einrichtungen“ (13f.) hervorgehoben. (2.) Im zweiten Teil versucht der Autor, die „theologische[n] und verfassungsrechtliche[n] Grundlagen“ der Fragestellung zu erarbeiten (15–92). (3.) Der dritte Teil ist den „rechtlichen Grundlagen theologischer Lehrfreiheit“ gewidmet (93–202). In einem ersten Abschnitt werden hier v.a. die Grenzen der „Lehrfreiheit im kanonischen Recht“ (93–148) aufgezeigt. Unter der Überschrift „Lehrfreiheit im Staatskirchenrecht“ wird sodann in einem zweiten Abschnitt das geltende Vertragsrecht in Bezug auf die Lehrfreiheit der katholischen Hochschullehrer, die an staatlichen Einrichtungen tätig sind, skizziert (149–202). (4.) Im Zentrum des vierten Teils steht „Der Lehrkonflikt“ (203–281). Auch dieses Stück der Arbeit ist wiederum in zwei Abschnitte gegliedert. Zunächst werden hier die einschlägigen kirchenrechtlichen Verfahren, Sanktionen und Rechtsschutzmöglichkeiten dargestellt (203–239), ehe die staatskirchenrechtlichen Streitfragen und Verfahrensprobleme, die ein Lehrkonflikt aufwirft, erörtert werden (240–281). Am Ende dieses Teils steht der *prima facie* wohl zutreffende, gleichwohl – mit den Worten St.s – „sehr merkwürdige Befund“ (282), wonach im Lehrkonflikt die Rechtsstellung eines an einer staatlichen Einrichtung lehrenden Theologen im Vergleich zu seinem Kollegen, der an einer kirchlichen Hochschule tätig ist, wesentlich ungünstiger erscheint. Von St. so genannte „Staatstheologen“ (308) nämlich können bei laufendem Lehrbeistandungsverfahren aus der Kath.-Theol. Fak. entfernt werden, wohingegen im kirchlichen Dienst stehende Hochschullehrer bis zum Abschluss des Verfahrens nicht mit endgültigen Maßnahmen zu rechnen haben. (5.) Dieses überraschende Ergebnis lässt St. in einem den Hauptteil seiner Arbeit abschließenden fünften Teil fragen, inwieweit eine solche Praxis sich mit der in Art. 5, Abs. 3, S. 1 GG garantierten Wissenschaftsfreiheit verträgt (282–307). Hier kommt er nun zu dem Schluss, dass staatliche Organe zwar nicht die theologische Letztentscheidungskompetenz der kirchlichen Autorität in Frage stellen dürfen, aber aufgrund ihrer verfassungsrechtlichen Bindung gehalten sind, auf eine grundrechtskonforme Verfahrensgestaltung zu drängen. Der Staat könne, so Steinhauer, „im Wege einer grundrechtsbewußten Verfahrensgestaltung dem beanstandeten Theologen helfen, seine theologische Position seinem wissenschaftlichen Selbstverständnis gemäß gegenüber seiner Kirche zu vertreten und ihm dadurch auch im staatlichen Bereich einen gewissen Rechtsschutz im Lehrkonflikt bieten“ (307).

Da verständlicher Weise im staatskirchenrechtlichen Schrifttum die Aufmerksamkeit bislang ausschließlich der Lage des an einer staatlichen Universität tätigen Theologen galt, blieb die im Konfliktfall zunächst günstiger erscheinende Rechtsposition seines an einer kirchlichen Hochschule lehrenden Kollegen unberücksichtigt. Auf dieses Kuriosum aufmerksam zu machen und, ausgehend von ihm, einen Weg zu skizzieren, wie staatliche Organe verbeamteten Theologen im Lehrkonflikt einen gewissen Grundrechtsschutz durch Verfahrensgestaltung gewähren können, ohne ihre verfassungsrechtliche Pflicht zu religiös-weltanschaulicher Neutralität zu verletzen, ist das Verdienst St.s. Insofern gelingt es ihm mit seiner Diss., eigenes „Profil“ zu gewinnen. Leider versäumt es der Autor, auf die ungleich dramatischeren Konsequenzen eines eskalierten Lehrkonflikts für den im kirchlichen Dienst stehenden Theologen aufmerksam zu machen. Mit dem Entzug des kirchlichen Mandats geht für ihn praktisch zwangsläufig die Beendigung seines Arbeitsverhältnisses und damit unter Umständen der soziale Absturz in eine langandauernde Arbeitslosigkeit einher. Wohingegen ein bislang an einer staatlichen Fak. tätiger Theologe nach Entzug der kirchlichen Lehrerlaubnis zwar seinen Platz innerhalb der katholisch-theologischen Fak. räumen muss, aber weiterhin an der Universität forschen und lehren kann, v.a. aber als Staatsbeamter sich keinerlei Gedanken über seinen zukünftigen Lebensunterhalt machen muss.

Positiv hervorzuheben ist das umfangreiche Literaturverzeichnis am Ende des Werkes (311–367). Dort sind neben den zitierten, weitere einschlägige Monografien, Aufsätze und Lexikonbeiträge sowie Quellensammlungen zusammengestellt, sodass sich eine umfassende, aktuelle Bibliografie zum Themenkreis „Katholische Theologie an staatlichen Universitäten“ ergibt. Störend wirkt – neben einigen wohl unvermeidlichen Lektorierungsfehlern – zuweilen die Wahl St.s. Der vom früheren Fuldaer Bischof Dyba geprägte Begriff des „Staatstheologen“ sollte nicht ohne Anführungszeichen in einer wissenschaftlichen Arbeit verwendet werden, die nicht polemisieren, sondern durch Sachargumente überzeugen will. Auch manche Einwürfe und Ausrufe insbesondere im theologischen und kirchenrechtlichen Teil (9, 31, 34, 61, 105, 237, 295, 308) würde man eher in einem Redemanuskript als in einer juristischen Diss. erwarten.

Gewiss ist St.s Buch nicht der von Campenhausen kritisierte Versuch, das Rad neu zu erfinden. Aber aus theologischer und kirchenrechtlicher Perspektive hält sich der Erkenntnisgewinn in engen Grenzen. Wer sich umfassend zum kanonischen Lehrrecht informieren möchte, sei nach wie vor auf die Habilschrift von Norbert Lüdecke verwiesen (*Die Grundnormen des katholischen Lehrrechts in den päpstlichen Gesetzbüchern und neueren Äußerungen in päpstlicher Autorität*, Würzburg 1997). Dort findet sich beispielsweise eine eingehende Analyse und Bewertung der für die Thematik durchaus nicht unwesentlichen Instruktion *Donum Veritatis* der Kongregation für die Glaubenslehre¹ (aaO., 452–497), die mehr zu überzeugen vermögen, als das, was St. diesbezüglich vorlegt (59–61). Insgesamt erscheinen St.s theologische und kanonistische Ausführungen über weite Passagen stark vereinfachend. Wenn aber durch diese Diss. bei theologisch nicht gebildeten Juristen und Politikern etwas Sensibilität für die kirchenrechtlichen Implikationen der Fragestellung geweckt werden kann, so haben sich die jahrelangen Bemühungen des Autors zweifellos gelohnt.

Bad Tölz

Rafael M. Rieger OFM

Praktische Theologie

Solidarität als interkultureller Lernprozeß, hg. v. Albert Biesinger / Ottmar Fuchs / Klaus Kiebling. – Münster: LIT 2005. 219 S. (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik, 22), pb € 17,90 ISBN: 3-8258-7295-5

Dieser Sammelband dokumentiert das Projekt „Neue Modelle der Solidarität im heutigen Europa lehren und lernen“, das – gemeinsam mit der Missionszentrale der Franziskaner (Bonn) und dem Internationalen Diakonatszentrum (Rottenburg) – in Kooperation mit den beiden Lehrstühlen für Pastoraltheologie und Religionspädagogik an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen unter Förderung durch die Europäische Union und weitere Geldgeber durchgeführt wurde. Der Rahmen dieses Projekts wird einleitend (7–19) von Klaus-Jürgen Kauß (Internationales Diakonatszentrum) und Wolfgang Max Burggraf (Missionszentrale) beschrieben, die es auch federführend konzipiert und realisiert haben. Das Projekt nimmt seinen Ausgang bei der wachsenden sozialen Schere zwischen Reich und Arm nicht nur zwischen den so genannten ‚Entwicklungsländern‘ und den Industrienationen, sondern auch innerhalb der ‚Reichen Länder‘ selbst. Daher steigt entsprechend – auch von kirchlichen Appellen gefordert – ebenso der Bedarf an einer weltweiten Solidarität, die mehr ist als gruppeninterne Konformität oder als reine Sympathie bzw. Mitleid. Die drei Handlungsstränge des Projekts (1. Projektbesuche bei fünf diakonalen Einrichtungen in West- und Osteuropa, 2. zweisemestriges Seminar an der Universität Tübingen zu „Solidarität als Lehr- und Lernprozess“, 3. zwei Studientage zu spirituellen Wurzeln solidarischen Handelns auf dem Hintergrund eines Studienkurses zum franziskanisch-missionarischen Charisma in 25 Lehrbriefen) wurden in einem Schluss Symposium gebündelt. Teilgenommen an dem Projekt haben Expertinnen und Experten aus west- und osteuropäischen Ländern und aus Lateinamerika, so dass eine triadische Struktur zustande kam.

Grundlegende Klärungen versuchen zu Beginn des Bdes drei Beiträge: Ottmar Fuchs (21–52) erschließt die pragmatische Hermeneutik des modernen Solidaritätsbegriffs hinsichtlich ihrer Verwurzelung in der christlichen Spiritualität. Am Beispiel Albert Schweitzers zeigt sich die „existenzielle Explikation christlichen Glaubens in der Universalisierung für alle Menschen in allen Ländern und Völkern genauso wie in ihrer Radikalisierung bis hin zur Selbsthingabe“ (28). Deutlich wird hier auch die „missionarische Dynamik“, die „in unserem weltgeschichtlichen Kontext unbedingt als Globalisierung der Solidarität weiter zu treiben ist“ (37) und exemplarisch von dem Salesianerpater Rudolf Lunkenbein vertreten wurde, der sich für den vom Aussterben bedrohten Stamm der Bororo-Indios einsetzte und deshalb 1976 von weißen Siedlern erschossen wurde. Angesichts der radikalen Selbsthingabe bis in den Tod hinein in den Selbstmordattentaten fundamentalistischer Muslime ist das Christentum herausgefordert, die Zeugenschaft des Martyriums in großer und in kleiner Münze unfanatisch und ohnmächtig, nicht in der Kategorie des Sieges zu vertreten. Albert Biesinger (53–70) bestimmt auf der Grundlage des „Grundkurses zum franziskanisch-missionarischen Charisma“ (21994) Solidarität zunächst als inkarnatorischen Prozess von herausragender theologischer Qualität und dann als Lehr- und Lernprozess, der aufgrund wachsender Soli-

darbedarfe, aber auch vorhandener Solidarovorräte (vgl. Paul M. Zulehner u. a.) besonderer Beachtung bedarf. Schließlich werden Konkrete für die Arbeit in Gemeinde, Schule und mit ständigen Diakonen unter die Lupe genommen; erwähnenswert ist z. B. das Projekt „Compassion“, bei dem Schüler und Schülerinnen der neunten bzw. elften Klasse für zwei Wochen eine soziale Einrichtung besuchen (Lothar Kuld). Klaus Kiebling (71–95) untersucht die theologische Dignität und die sozial- sowie motivationspsychologische Qualität des Lernprozesses Solidarität, wobei der Schwerpunkt auf letzterem liegt. Systematisch-theologisch gewinnt der Begriff ‚Solidarität‘ erst mit dem Zweiten Vatikanum Bedeutung. Solidarität ist der biblischen Idee der Stellvertretung verpflichtet, die das Gegenüber nicht er-, sondern frei-setzen will; als sozial-ethisches Prinzip gründet sie in der gemeinsamen Menschenwürde; in religionspädagogischer Hinsicht wird noch einmal auf das Compassion-Projekt verwiesen (zwischen den Seiten 73f. und den Seiten 67f. des Artikels von Biesinger besteht literarkritisch ein Abhängigkeitsverhältnis). Ausführlicher kommt die psychologische Perspektive zum Tragen, zunächst im Beitrag der Forschungsgeschichte. In der Psychoanalyse oder in den verschiedenen Lerntheorien wird aufgrund des hedonistischen Menschenbilds die Möglichkeit von wirklich altruistischem Verhalten skeptisch beurteilt, was sich durch schockierende Ereignisse zu bestätigen scheint, wie z. B. die Ermordung von Kitty Genovese 1964 auf einem Bahnhofsvorplatz bei New York vor untätigen Zuschauern („Verantwortungsdiffusion“). Instruktiv ist die Unterscheidung zwischen (eher extrinsisch motivierter) Solidarität bei gemeinsamen Interessen und (eher intrinsisch motivierter) Solidarität bei unterschiedlichen Interessen, die Kiebling für verschiedene soziale Ebenen durchspielt (intraindividuelle, interindividuelle, positionale, kulturelle Ebene). So kommt er zur Darstellung eines Solidarpzessmodells (anknüpfend an den Sozialpsychologen Bierhoff), das den Entscheidungsweg für oder gegen solidarischen Handeln verdeutlicht. Wichtig ist schließlich der Hinweis auf die Psychologie derer, die Solidarität erfahren und für die die Annahme von Hilfe eine selbstwertbedrohende Demütigung darstellen kann. Abschließend wird das Handeln des Samariters in der lukanischen Beispielerzählung als Exempel solidarischen Handelns vor dem Hintergrund der gewonnenen Kategorien analysiert.

Zwei weitere Artikel befassen sich mit der im Kontext von Solidaritätsarbeit wichtigen Supervision. Klaus Kiebling (97–125) gibt einen Überblick über die verschiedenen Phasen der Ausbildung von Supervisionskonzepten seit dem späten 19. Jh. Supervision wird heute verstanden als „Arbeitsverfahren, das der Reflexion professioneller Beziehungen von Menschen sowie der Erweiterung berufspraktischer Kompetenzen dient“ (102); neben diesem psychologisch orientierten Modell ist auch die Supervision als Organisationsberatung zu nennen. Bedarf für beide Formen ist auch im kirchlichen Kontext festzustellen, sowohl in der Supervision professioneller Tätigkeiten als auch in der Gemeindeberatung; gerade hier sind aber auch Visionen und Ziele nötig, an denen sich die professionelle Supervision messen lässt. Besondere Bedeutung erlangt die Supervision im Kontext interkultureller Solidaritätsarbeit, da die Interaktion und Kommunikation zwischen Angehörigen verschiedener Kulturen spezifische Störungen mit sich bringen kann. Elisabeth Rohr (127–137) illustriert dies anhand der (gruppenanalytisch orientierten) Supervision der interkulturellen Workshops im Rahmen des beschriebenen Projekts, in der Störungen und Konflikte nicht als Hemmung der Kommunikation, sondern als Hinweis auf bislang noch nicht sprachfähige Inhalte verstanden werden. Durch die Arbeit mit szenischen Verdichtungen können so paternalistische oder ethnozentrische Verhaltensweisen bewusstgemacht, bearbeitet und vielleicht überwunden werden. Hier werden Grenzen der Solidaritätsarbeit deutlich, wenn etwa das gewohnte Schema von Arm und Reich, von Geben und Nehmen verlassen und damit erst einmal eine starke Verunsicherung erlebt wird. Das Bewusstsein von Konflikten und Missverstehen zwischen den Kulturen ist ein schmerzhafter Prozess, der aber die Voraussetzung dafür darstellt, dass die Fremdheit anderer anerkannt und ausgehalten und so zur Grundlage neuer Solidarität werden kann.

Die Lernerfahrungen von Projektteilnehmerinnen und -teilnehmern aus unterschiedlichen Nationen werden in kurzen Berichten von diesen selbst exemplarisch zusammengefasst. Es kommen Stimmen aus Brasilien (Sr. Ana Maria Delazeri msc, 139–141), aus Ungarn (Bernadett Csehné Kovácsics, 143–150), aus den Niederlanden (Eric Roovers, 151–159) und aus Schweden (Karin Johansson 161–175) zu Wort. Mirjam Elsel und Michael Schübler (177–195) reflektieren das Projekt aus theoretischer und praktischer Perspektive als deutsche Teilnehmende und betonen die produktive Kraft von Solidarität nicht „im Kontext von Harmonie und Verständnis, sondern Solidarität im Kontext von Konflikt und gegensätzlichen Standpunkten“ (179). Solidarkompetenz in diesem Sinne meint, dass „Solidarität in bestehenden Differenzen und durch die Zerrissenheit unseres Welterlebens hindurch belastbar bleibt, dass die Andersheit des Anderen nicht zum Beziehungsabbruch, sondern zur durchaus spannungsreichen Annäherung genutzt wird“ (186). Zentrale Konfliktfelder sind z. B. die Motivation für solidarischen Handeln, das Verhältnis von lokaler und globaler Solidarität und das Gegenüber von ehrenamtlicher vs. professioneller Solidaritätsarbeit.

Klaus-Jürgen Kauß und Wolfgang Max Burggraf (197–213) berichten schließlich von der Anwendung des im Projekt entwickelten Seminar Designs im Rahmen eines Symposiums im August 2004 in Rio de Janeiro, auf dem die 35jährige Arbeit der Missionszentrale der Franziskaner in Bonn gemeinsam mit der Franziskanischen Familie in Brasilien reflektiert und die sachorientierten Auswertungen und Planungen durch diese Reflexion vertieft werden sollten. Dabei war wiederum die Überzeugung leitend, dass ein nachhaltiges Solidaritätslernen besonders an Bruchstellen und Konflikten, z. B. anhand unerwarte-

¹ Vgl. C Doctr., *Instructio Donum Veritatis* vom 24.05.1990, in: AAS 82 (1990) 1550–1570 [Deutsch: Sekretariat der DBK (Hg.), Kongregation für die Glaubenslehre: Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen. 24. Mai 1990, Bonn 1990 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 98)].

ter unsolidarischer Verhaltensweisen geschieht. In einer abschließenden Note bestimmt Albert Biesinger (215f) den Lehr- und Lernprozess ‚Solidarität‘ als locus theologicus.

Der vorliegende Sammelband zeigt leider an einigen Stellen eine zu geringe Sorgfalt in formaler Hinsicht; so sind etwa die fehlende Einbindung und Erläuterung der Tabellen (122f; 183) oder Uneinheitlichkeiten in der Schreibung der Autorennamen zu bemängeln. Die Übernahme der Beiträge und Reflexionen aus dem konkreten Kontext des Projekts in diesen Sammelband führt dazu, dass dem Leser der Zusammenhang der Artikel nicht immer sofort deutlich ist und der Eindruck einer gewissen Disparität entsteht; eine stärkere redaktionelle Verbindung wäre hier wünschenswert gewesen. Dennoch ist die Bedeutung des facettenreich, sowohl aus theoretischer als auch aus praktischer Sicht behandelten Themas „Solidarität als Lehr- und Lernprozess“ kaum zu überschätzen, da Christen der westlichen Kirchen immer noch „in Sachen Solidarität als Legastheniker zu gelten haben“ (Hermann Steinkamp). Zur Reflexion und zur praktischen Bearbeitung der Thematik liefert der Bd wichtige theologische und psychologische Impulse. Angesichts des weltweiten Bedarfs an Solidarität ist v.a. die Behandlung des interkulturellen Aspekts dieses Lehr- und Lernprozesses von großer Wichtigkeit und bedarf auch in Zukunft weiterer Aufmerksamkeit. Gleichzeitig führt der Bd die Grenzen und die Konflikte internationaler Solidaritätsarbeit deutlich vor Augen, die aber nicht zur Resignation Anlass geben, sondern zur weiteren mutigen Bearbeitung aufrufen. In diesem Zusammenhang wäre es sicher lohnenswert, die internationale und interkulturelle Solidaritätsarbeit mit einer Didaktik der Alterität in ein weiterführendes Gespräch zu bringen.

Münster

Tobias Kläden

Emeis, Dieter: Geheimnis unseres Glaubens. Katechetische Predigten über die Eucharistiefeier. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 2006. 160 S., kt € 14,90 ISBN: 3-451-28960-1

Die Feier der Eucharistie ist nach einem vielzitierten Wort des Zweiten Vatikanischen Konzils „Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens“ (vgl. LG 11). Die vom Konzil ausgehende Liturgiereform war in den vergangenen Jahrzehnten ein wichtiger Anstoß, um diese zentrale Bedeutung der Eucharistiefeier für die kirchliche Glaubenspraxis neu bewusst werden zu lassen. Gerade vor diesem Hintergrund spricht dann allerdings auch viel für die These, dass der „Kern der Kirchenkrise“, die gegenwärtig auszumachen ist, in der „Krise des Eucharistieverständnisses“ gesucht werden muss.¹ Und zu Recht wird immer wieder die Notwendigkeit einer „intensivere[n] Vertiefung der Liturgie“ angemahnt, bei der die Feier des Gottesdienstes wirklich „als ein geistliches Geschehen gelebt wird“.² Die Aufgaben einer für die veränderten Bedingungen der Gegenwart wie für das Zentrum des kirchlichen Glaubens gleichermaßen sensiblen Sakramenten Katechese treffen sich mit dem Desiderat einer angemessenen liturgischen Bildung der gesamten Gemeinde, insbesondere der liturgischen Dienste (und auch im Rahmen der Aus- und Fortbildung der Priester und Diakone). Die geistliche Erschließung der Liturgie und insbesondere der Eucharistiefeier ist dabei ja weit über die praktisch-pastorale Herausforderung hinaus von theologischer grundsätzlicher Relevanz, zumal damit die Grundfragen christlichen Betens und Glaubens insgesamt berührt werden.

Der Osnabrücker Pastoraltheologe **Dieter Emeis**, der viele Jahre in Münster Katechetik gelehrt hat, betont seit langem, dass es eine zentrale Aufgabe gerade der (sonntäglichen) Homilie sei, die Gemeinde zur bewussteren Feier der Eucharistie hinzuführen. Einen solchen ‚Eucharistiebezug‘ der Homilie hat E. schon in konkreten Predigtsammlungen für die Sonntage aller Lesejahre erprobt (*Gottes Nähe feiern*, 3 Bde, Herder 1997–1999). Sein neues Buch nun geht die katechetisch-mystagogische Hinführung zur Eucharistiefeier homiletisch ‚direkt‘ an und bietet so zugleich eine wichtige Anregung, um liturgische Bildung selbst als geistliches Geschehen in der konkreten Gemeindepraxis ernst zu nehmen.

Im Mittelpunkt des Bdes stehen zwanzig Predigten. Ihre *Zuordnung* zu drei großen Teilen (Eröffnung und Wortgottesdienst – Hochgebet – Kommunionsteil und Entlassung) ermöglicht Predigtgleiche, die auf die einzelnen Elemente der Eucharistiefeier bezogen sind. Beigegeben ist aber auch ein Zuordnungsvor-

schlag im Blick auf Perikopen der drei Lesejahre, die mögliche Anknüpfungspunkte für eine Erschließung im Rahmen des Kirchenjahres bieten. Schon die Überschriften der zwölf Kap. des Buches illustrieren das Spektrum der Themen, die nach einer solchen Erschließung verlangen und sie zugleich liturgisch nahelegen: „Versammlung“ – „In seinem Namen“ – „Hörer des Wortes“ – „Gabenbereitung“ – „Danksagung“ – „Bitte um die Sendung des Geistes“ – „Gedächtnis der Lebenshingabe Jesu“ – „In hoffender Erwartung“ – „Das Gebet des Herrn“ – „Den Frieden des Herrn miteinander teilen“ – „Herantreten, empfangen und verweilen“ – „Sendung“. Der *Aufbau* der Kap. ist dabei stets dreiteilig: Den konkreten Predigtentwürfen gehen nämlich jeweils voran eine „Theologische Orientierung“ und eine didaktisch orientierte Analyse der „Erfahrungen und Voraussetzungen, Schwierigkeiten und Zugänge“ – beides ebenso knapp wie konzentriert. Dabei gelingt es E. auf bewährte Weise, die Besinnung auf die theologische Mitte dessen, was Christen glauben und feiern, zu verbinden mit dem abgewogenen Blick für die gesellschaftlichen und kirchlichen Realitäten der Gegenwart. Bei der konkreten Vorbereitung eigener Predigten bzw. Katechesen dürften diese Kapitelteile mindestens so hilfreich sein wie die Predigtvorschläge selbst. Auf dezente Art versteht es E. dabei auch, konkrete Probleme in der ‚gängigen‘ Feierpraxis anzusprechen und eigene Akzente zu setzen – freilich immer so, dass diese Andeutungen zurücktreten hinter dem Ziel der Elementarisierung dessen, was katechetisch-liturgischer Bildung heute neu zu erschließen aufgegeben ist.

Verlagswerbung neigt manchmal zu Übertreibungen, aber in diesem Fall darf man dem Klappentext zustimmen: Der Bd erweist E. erneut als einen „Altmeister der katechetischen Vermittlung“. Der Sinn für das Elementare und die ebenso schlichte wie eindrückliche Sprache lassen auch hier den für E.’ Bücher unverwechselbaren Stil erkennen. Die ohne Umschweife auf das Wesentliche ausgerichteten und ohne Zitat-Ballast auskommenden theologisch-didaktischen Vergewisserungen wie die unprätentiösen und authentische Ernsthaftigkeit ausstrahlenden Predigtmodelle bieten Anregungen auch über Katechetik, Pastoralliturgik und Homiletik hinaus. Denn das Buch ist nicht nur eine praktische Hilfe, um in Liturgieausschüssen, Gebetsschulen, Predigtreihen, Priesterfortbildungen o. ä. die vorgeschlagenen Anstöße aufzunehmen, fortzuschreiben oder zu ergänzen. Es inspiriert vielmehr auch zur Selbstbesinnung innerhalb der (wissenschaftlichen) Theologie – nicht nur in deren ‚praktischen‘ Fächern: Wo etwa die sakramenten- und liturgietheologische Reflexion in die Schule solcher Katechesen geht, kann sie neu lernen, wie Theologie sich in geistlicher Erschließung bewährt und letztlich der *reductio in mysterium* dient. E.’ Buch zeigt exemplarisch, was das heißt.

Münster

Martin Rohner

Hahn, Scott: Gott der Barmherzige. Der Weg zur Beichte. – Augsburg: St. Ulrich Verlag 2005. 199 S., geb. € 16,90 ISBN 3-936484-46-5

Anliegen des Buches ist es, im Hinblick auf den Rückgang der Beichtpraxis, die Notwendigkeit und den geistlichen Nutzen der Beichte wieder neu ins Bewusstsein zu bringen. Der Schwerpunkt liegt in der Tat bei der Beichte, d.h. den Akten des Pönitenten: Reue, Sündenbekenntnis und Genugtuung. Der amerikanische Titel: „Lord, have mercy“ (Herr, habe Erbarmen) ist demgemäß angemessener als der deutsche. Zwar wird die Barmherzigkeit Gottes immer wieder im Blick auf die auf das Bekenntnis (als Voraussetzung, vgl. 100) folgende Vergebung betont, aber sie wird im ganzen Verlauf des Buches nie in einem theologisch vertieften Sinn aus dem biblischen Gottesbild (Gott ist die zuvorkommende und sich verschenkende Liebe, die erst das umkehrbereite Herz schafft) und aus dem Verhalten Jesu entwickelt. Selbst das Beispiel Jesu vom Barmherzigen Vater (Lk 15, 11–32) wird in erster Linie auf die Beichte hin ausgelegt (101–115).

Das Buch beginnt (nach einer persönlichen Lebenserinnerung) mit einem geschichtlichen Überblick über die Entwicklung der Beichte, die ihre Vorgeschichte schon im Alten Testament hat: „die ersten Vorläufer des Beichtstuhls“ entdeckt der Vf. schon „im Zusammenhang mit der Ursünde“ (17). Dass Adam von der „Schlange“ versucht und verführt wurde, ist wohl eine eigenwillige Interpretation des Vf.s (69). Drastisch und phantasievoll wird der alttestamentliche Opferkult als „blutiges Bekenntnis“ geschildert (24f. 127). Was die altkirchliche Bußentwicklung angeht, kann man wegen der nur kurzen pauschalisierenden Andeutungen nicht viel Präzises erwarten (42f). V. a. wird die mehrfach wiederholte Aussage, dass „das Sakrament im wesentlichen dasselbe geblieben ist“ (36f.) und bis zum siebten Jh. „fast überall die Form gefunden hat, in der wir es heute kennen“ (43) was so nicht stimmt), dem Gestaltwandel, dem das Bußsakrament unterworfen war, in keiner Weise gerecht. Aussagen wie diese: „Gottes Herrschaft wird nicht gefährdet, wenn er seine Macht mit anderen [dem Priester, Rez.] teilt“, oder: „Wenn wir daher sehen, dass Priester etwas tun, was nur Gott allein tun kann“, nämlich Sünden vergeben, so sind das sicher keine dogmatisch korrekten Aussagen (54f).

Der Vf. verwendet eine Reihe peinlich anmutender Vergleiche, z.B.: „Wer eine Todsünde begangen hat, ist toter als ein schon seit Tagen toter Leichnam“

¹ Vgl. Walter Kardinal Kasper, Sakrament der Einheit. Kirche und Eucharistie, Freiburg / Basel / Wien 2004, 119.

² Vgl. Papst Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben zum XXV. Jahrestag der Konzilskonstitution Sacrosanctum Concilium über die heilige Liturgie (4. Dezember 1988), Nr. 14 (VdAS, Nr. 89).

(61). Um die „Erbsünde“ als nicht persönliche Schuld zu verdeutlichen, vergleicht er sie mit einer „Spalte in der Erdkruste“, von der „verheerende Erdbeben ausgehen. So ähnliche – aber geistige – Schäden verursacht die Erbsünde in der Seele“ (71). Um die wöchentliche, wenigstens monatliche Beichte zu befördern, rechnet er aus, dass – entsprechend dem Bibelwort, dass der Gerechte siebenmal am Tag fällt – „bei jährlicher Beichte selbst die rechtschaffenen Menschen mindestens 2555 Sünden zu bekennen“ hätten, in einem Schaltjahr sogar 2562 (142). Solche Absonderlichkeiten ließen sich leicht vermehren. Dazu gehören auch neue Wortschöpfungen, z.B. „in Kains(ter) Weise“ (19), „Sünthese“ (für das Unrechte an der Welt) (56) „Kalbherzigkeit“ (121), „in Ewigkeit ‚vater‘ er den Sohn“ (137).

Das Ganze schließt mit einigen Anhängen zu Beichtverlauf, Gebeten, insbesondere einem sehr ausführlichen und recht traditionellen Beichtspiegel ab, wohingegen eine Anleitung zu einer persönlich gestalteten Beichte fehlt. Das Literaturverzeichnis in diesem für weitere Leserkreise gedachten Buch mit fast nur englisch sprachlichen Werken ist für deutsche Leser kaum hilfreich. Dass das Werk von B. Poschmann, Buße und Letzte Ölung (1951), durch Herbert Vorgrimler, Buße und Krankensalbung (1978), eine völlige Neubearbeitung erfahren hat, ist dem Vf. entgangen.

So sehr dem Anliegen des Vf.s zuzustimmen ist, erscheint es doch fraglich, ob diese Veröffentlichung das gesteckte Ziel, dem Bußsakrament im Bewusstsein und Leben der Gläubigen einen neuen Stellenwert zu verschaffen, zu erreichen vermag. So bleibt dem Rez. nur die Feststellung übrig: Dieses Buch hat zwar die Literatur über die Beichte vermehrt, aber die Theologie des Bußsakramentes als Evangelium von Gott, dem barmherzigen Vater, nicht bereichert.

Bonn

Hans Jorissen

„Die Liebe Christi drängt uns“ (2 Kor 5, 14) Caritaswissenschaftliche Forschung für caritativ-diakonisches Engagement. Bd 2: Caritaspastoral und Pastoral der Caritas. Studien zur Caritas der Gemeinde und zur caritativen Haltung in der professionellen Wohlfahrtspflege, hg. v. Jan-Christoph Horn / Heinrich Pompey. – Norderstedt: Books on Demand 2006. 251 S., kt € 13,50 ISBN: 3-8334-4399-5

Mit einem dreibändigen Sammelwerk ehren Schülerinnen und Schüler ihren caritaswissenschaftlichen Lehrer Heinrich Pompey zur Vollendung seines 70. Lebensjahres im November 2006 und machen darin der Öffentlichkeit ihre Forschungsarbeiten am Arbeitsbereich Caritaswissenschaft und Christliche Sozialarbeit in der Theol. Fak. der Univ. Freiburg zugänglich. Der Jubilar, der von 1988 bis 2002 den Lehrstuhl für Caritaswissenschaft und Christliche Sozialarbeit an der Univ. Freiburg innehatte und bis Herbst 2004 vertrat, fungiert als Mitherausgeber. Das lässt diese akademische Festgabe ebenso aus dem etablierten akademischen Rahmen der Festschriften fallen wie die Selbstfinanzierung durch die Kontribuenten, ihre schlichte Aufmachung und kostengünstige Bereitstellung im print-on-demand-Verfahren. Die Freude daran wird nur leicht getrübt durch ein nicht ganz einheitliches Layout und häufige syntaktische Fehler, welche die Endredaktion hätte beheben können.

Unter der Koordination von Jan-Christoph Horn, von 2002 bis März 2004 wissenschaftlicher Mitarbeiter von Heinrich Pompey, entstanden drei handliche Bde, für welche die Autorinnen und Autoren ihre Diplom- und Doktorarbeiten für die Artikelform überarbeitet und zusammengefasst haben. Als solche spiegeln sie in gewissem Maße auch Interessens-, Themen- und Forschungsschwerpunkte ihres akademischen Lehrers. Es handelt sich jedoch nicht um eine repräsentative Auswahl.

Im hier zu besprechenden 2. Bd geben die beiden Hg. nach einer Übersicht über die Beiträge zunächst engagierte „Impulse der caritativen Diakonieethologie für die Seelsorge“ (8–28). Beide – organisierte Caritas wie Seelsorge – können in lebendiger Wechselwirkung nur gegenseitig voneinander profitieren und ihren Dienst für die „Armen und Bedrängten aller Art“ (GS 1) glaubwürdiger tun.

Der im Untertitel genannten Caritas der Gemeinde widmen sich die ersten drei Beiträge, von denen gleich zwei die Frage der Seelsorgeeinheiten angehen – im Blick auf ihre Chancen für die Caritas (F.-A. Frech) und als pastorales Netzwerk (A. Mähler) –, während der dritte den erneuerten Diakonat geschichtlich wie systematisch bearbeitet und mit der Gemeinsamen Synode der deutschen Bistümer den Platz des Diakons „zugleich in der Gemeinde und dort, wo Gemeinde noch nicht oder nicht mehr ist“ (M. Jäggli, 82) sieht.

Weitere fünf Artikel untersuchen Aspekte der caritativen Haltung in der konfessionellen Wohlfahrtspflege: Sie wird zum einen als Ressource (B. Adelman, B. Flosdorf) erkannt wie als theologisch notwendiges, somit auch erwünscht-erwartetes (T. Rudolph, R. Kaufmann) und sogar verfassungsrechtlich gefordertes (R. Haderlein) Proprium. Eingefügt ist außerdem eine Studie dazu, wie examinierte Krankenschwestern einer Station der Inneren Medizin die häufige Begegnung mit dem Sterben und Tod von Patienten erleben (F.-U. Neubert).

Wie diese letztgenannte handelt es sich bei vier weiteren Studien (Frech, Rudolph, Kaufmann, Flosdorf) um qualitative empirische Untersuchungen, für die jeweils Einzelbefragungen und Auswertungsmethoden nach P. Mayring verwendet wurden. Dies bedeutet – zumal für Diplomarbeiten – nicht nur einen hohen Arbeitsaufwand, sondern zeigt auch einen wichtigen Schwerpunkt caritaswissenschaftlicher Forschung überhaupt, der sich in der Theologie, auch in der Praktischen Theologie, nur selten findet: möglichst große Wirklichkeits- und Personennähe durch (methodengerechte) Empirie und mit ihr verknüpfte, verantwortete interdisziplinäre Reflexion. Caritaswissenschaft verbindet dies stets und ausdrücklich mit dem Ziel der kritisch-engagierten Förderung einer authentischen Caritas der Kirche.

Über Einblicke in einige Arbeiten bei Heinrich Pompey hinaus macht auch diese methodologische Seite der Beiträge den vorgelegten Bd wertvoll. Am wichtigsten aber ist, dass mit der Festgabe die zahlreichen inhaltlichen Impulse dieser caritaswissenschaftlichen Arbeiten nicht verloren gehen, sondern der interessierten Leser(innen)schaft zugänglich gemacht werden, um „caritativ-diakonisches Engagement“ anzuregen.

Dies sei an einem Beitrag illustriert, zumal es nur schwerlich möglich ist, in einer Rezension näher auf die Einzelbeiträge eines Sammelbandes einzugehen. Aufgrund der Einführung der Pflegeversicherung in Deutschland kam es zu einem strukturellen Umbruch und Ökonomisierungsdruck für die Einrichtungen ambulanter Pflege. In seiner empirischen Fallstudie „Zwischen ökonomischen Handlungszwängen und caritativem Auftrag“ (abgeschlossen 1997) befragte T. Rudolph Mitarbeiterinnen einer Caritas-Sozialstation, in welcher Weise sie sich mit der veränderten Arbeitssituation auseinandergesetzt haben. Für den vorliegenden Bd ergänzte er nunmehr seine eigenen Praxiserfahrungen als Leiter der Abteilung „Pflege & Hilfe zu Hause“ des Caritasverbandes Wuppertal (mit 100 Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern für die häusliche Pflege und Versorgung). Darin bestätigt er die Ahnungen der Probandinnen seiner Studie: „Das Thema ‚Geld‘ spielt sowohl bei Leitungs- und Pflegekräften eines ambulanten Pflegedienstes als auch bei Patienten und Angehörigen die zentrale Rolle.“ (120) Unter den Zeitvorgaben für die Pflegeschritte und Dokumentationen bleibt für informelles Handeln kaum oder gar kein Spielraum – wie etwa „Extra-Zeit“ für Zuwendung und Gespräch (geschweige denn für ein gemeinsames Gebet). All dies belastet jedoch nicht nur das Selbstverständnis der Einrichtungen und Handelnden christlicher Wohlfahrtspflege. Rudolph schließt treffend mit der Frage, „inwieweit Staat und Gesellschaft in der Bundesrepublik Deutschland die Würde alter Menschen überhaupt respektieren, wenn es in der Pflege allein nur noch um den ökonomischen Aspekt geht.“ (123)

Dieses Spannungsfeld zwischen ökonomischen Sach- und Wettbewerbszwängen und theologisch begründeter Motivation zum Liebesdienst – ohne Abstriche am professionellen Niveau der Dienstleistungen – wird durch die Dienstleistungsrichtlinien im europäischen Recht noch verstärkt werden. Die Freie Wohlfahrt in ihrer jetzigen Gestalt und in ihr Caritas und Diakonie werden sehr bedrängt. Die Caritaswissenschaft verfolgt diese Entwicklungen in theologisch-interdisziplinärer Forschung und Lehre, so wie u. a. Rudolph es am Lehrstuhl von H. Pompey schon zur Einführung der Pflegeversicherung tat und demonstriert, dass hier wichtige Fragestellungen am Puls des Geschehens nicht erst in Doktor-, sondern schon in Diplomarbeiten bearbeitet werden können. Auch das stellt die Festgabe der interessierten Öffentlichkeit deutlich vor Augen.

Freiburg

Klaus Baumann

Hoffsummer, Willi: 40 Gruppenstunden für Ministranten. Geeignet auch für Schule, Kinder- und Jugendarbeit. – Mainz: Matthias-Grünwald 2005. 176 S., kt € 18,80 ISBN: 3-7867-2535-7

Willi Hoffsummer legt für die pastoral-praktische Kinder- und Jugendarbeit in der Pfarrgemeinde abermals ein Angebot vor, das sowohl für die Ministrantenarbeit wie auch für den Religions- bzw. Seelsorgeunterricht konzipiert ist.

Insgesamt orientiert sich der Vf. am Grobraster des Kirchenjahres. Im Unterschied zu vorangegangenen Veröffentlichungen dieser seiner Konzepte („33 Gruppenstunden für Ministranten“ in unterschiedlichen Auflagen während von den 1980er Jahre bis 1998) schaltet er jedoch am Anfang eher einige an der Vermittlung von religiösem Basiswissen orientierte Gruppenstunden vor. Dies scheint der Einsicht geschuldet, dass Kinder und Jugendliche sich zwar in den Reihen kirchlicher Jugendarbeit engagieren, ihr Glaubenswissen und ihre liturgische Bildung aber große Defizite aufweisen, wie es der Vf. bereits im Vorwort einer früheren Auflage sinngemäß formuliert. Neu sind im Vergleich zu diesen früheren Publikationen Ratespiele, die sich vom System her an aktuelleren Quizsendungen im Fernsehbereich anlehnen. Vermutlich ist die Vermittlung von Wissen auch hier die Triebfeder solcher Ergänzungen. Ansonsten liegen in diesem Bd die Gruppenstunden nahezu identisch zu den Entwürfen vorheriger Auflagen vor. Lediglich das Layout ist ansprechender gestaltet und lässt Strukturierungen auch optisch besser erkennen.

Wichtig ist ihm bei der Konzeption der einzelnen Einheiten die Unterscheidbarkeit von anderen Freizeit- bzw. Unterrichtsangeboten,

die er in jeder Gruppenstunde so zu verankern versucht, dass sie jeweils mit einer Meditation beginnt.

Den einzelnen Gruppenstunden liegt ein entsprechend immer gleiches Schema zugrunde: Meditation vor dem Kreuz, Vorschlag für den Inhalt und ein Spiel zum Abschluss. Solche Strukturiertheit erleichtert nicht nur den Wiedererkennungswert seitens der Gruppe, sie macht auch das Buch beim Durchblättern und Suchen übersichtlich.

Eine Erprobung auf aktuelle Praxistauglichkeit ergab bei jugendlichen Messdienerleitern (ab 16 Jahren) einer größeren münsterländischen Kleinstadtgemeinde, dass die Struktur zunächst interessant, dauerhaft allerdings eher langweilig wirkt, da die Teilnehmer nach zwei solcher Stunden mit dem Ablauf präzise vertraut sind. Zudem meldeten die Gruppenleiter zurück, dass sie von manchen Modellen schlichtweg überfordert waren, da auch sie nicht über das noch zusätzlich nötige Fachwissen verfügen. Insbesondere bei einer im Bd aufgeführten Kirchenführung führten die Fragen nach Heiligenattributen sowie nach der exakten Bedeutung der liturgischen Gewänder des Priesters die Gruppenleiter an die Grenzen ihres Wissens. Ratespiele hingegen machten die Leiter selbst noch in ihrer Freizeit oder auch jugendliche Katecheten während des Firmkurses gerne, da dieses Schema ihnen aus dem Fernsehen vertraut ist und sie über den Spaßfaktor hinaus zugleich ihren kirchlich-religiösen Horizont erweitern konnten.

Vorgeschlagene Medieneinsätze wie Dias o. ä. sind den Jugendlichen für ihre eigenen Gruppenstunden dabei zunehmend fremd. Überdies empfanden die jungen Leute den empfohlenen Gebrauch von Sekundärsymbolen (Regenbogen oder Spardose) zur Gestaltung eines Jugendgottesdienstes als für sie und ihre Symbolsprache nicht mehr zeitgemäß.

Insgesamt waren die hier vorliegenden Konzepte für diese Messdienerleiter eher eine brauchbare Materialsammlung als eine präzise Anleitung zur Planung und Durchführung einer Gruppenstunde, die in jedem Fall durch fachlich professionelle Unterstützung ergänzt werden musste.

Der Ansatz des Vf.s, Kindern und Jugendlichen eine über Katechese und Religionsunterricht hinausragende Vertiefung ihrer menschlichen sowie religiösen Bildung mehr oder minder spielerisch zu ermöglichen, ist sicherlich gestern wie heute ein wichtiges Postulat im Rahmen der Ministranten- und Jugendpastoral. Hierfür bietet der vorliegende Bd ausreichend Material, um an einer Persönlichkeitsbildung und religiöser Lebensbegleitung junger Menschen Anteil zu nehmen. Zuzustimmen ist dem Vf. außerdem darin, dass regelmäßige Gruppenstunden im Gegensatz zu anderen unverbindlicheren Bezügen der allgemeinen und auch kirchlichen Jugendarbeit einen beizubehaltenden Kontrapunkt darstellen, um eine christliche Prägung junger Menschen weiterhin zu ermöglichen.

Fraglich ist jedoch, ob der Vf. bei der vielfach methodisch wie inhaltlich identischen Übernahme von mehr als 20jährigen Konzepten gut beraten war. Die bereits erwähnte erosionsartige Abnahme von Glaubenswissen und liturgischer Praxis innerhalb der jüngeren Generationen hätte beispielsweise eher noch stärker basisorientierte Konzeptionen während des Kirchenjahres nahegelegt. Bedauerlich ist in diesem Zusammenhang, dass die großen Festkreise von Weihnachten und Ostern nicht von der Grundgestalt der Liturgie und ihrer Symbolhandlungen, an deren Feier bzw. Vollzug Ministranten ja direkt beteiligt sind, her erschlossen werden (z. B. Asche – Aschermittwoch – Bedeutung der 40 Tage als ursprüngliche Zeit der näheren katechumenalen Phase – die Osternacht als Taufnacht – eigene Taufe als biographisch-persönliches Osterfest o. ä.). Gerade bei Ministranten bietet sich – ohne freilich einer direkten Verschulung Vorschub zu leisten – eine vor- bzw. nachbereitende liturgische Hinführung geradezu an. Eine Hilfe für Messdienerleiter wäre es in diesem Zusammenhang, ihnen ein methodisch gut aufbereitetes Wissensbuch an die Hand zu geben, mit dem sie – gerade in Zeiten geringerer Verfügbarkeit hauptamtlicher Seelsorger – das Kirchenjahr von seinen Wurzeln her verstehen und infolgedessen seine tiefe Bedeutung für sich und andere erschließen können. In dieser Linie steht es auch, dass christliche Grundgebete, zum liturgischen Jahreslauf passende Lieder oder wichtige, am Kirchenjahr orientierte Primärsymbole während dieser Gruppenstunden nur verkürzt oder gar nicht vorkommen. Die damit aufgeworfene Frage nach einem sinnvollen Verhältnis von Primär- und Sekundärsymbolen in Jugendarbeit, Katechese und Liturgie wäre an gewiss anderer Stelle ein lohnendes theologisch-praktisches Klärungsfeld.

An der Frage nach dem Einsatz neuerer Medien (Filme, Internet etc.) darf angesichts der sich rasch ändernden Lebensgewohnheiten junger Menschen sicherlich bei der Entwicklung eines solchen Bdes nicht vorbeigegangen werden. Auch hier wäre gewiss mancher Verantwortliche dankbar, Vorschläge für den Einsatz guter, zielführender und aktueller Medien zu finden. Ähnliches gilt für einen erlebnis-

pädagogischen Ansatz, mit dem seit geraumer Zeit gerade im Bereich des religiösen Lernens positive Erfahrungen verbunden werden.

Die hier vorliegenden Konzeptionen bieten folglich eine große Fülle von wertvollem Material, das insbesondere bei den Meditationen und Spielen seine Berechtigung vielleicht gerade durch den Kontrast zu sonstigen Lebenswelten junger Menschen behält. Sie bergen jedoch die Frage, ob diese Weise spezifischer und religiöser Jugendarbeit gegenwärtig nicht stärker auch mystagogisch im Sinne eines Lebens und Lernens anhand und mit der Liturgie auszurichten wäre.

Oelde

Jan Löffeld

Das große Werkbuch Advent und Weihnachten. Gottesdienste, Impulse, Geschichten, Lieder. Mit Illustrationen von Bärbel Witzig. Mit CD-Rom, hg. v. Christine Willers-Vellguth. – Freiburg: Herder 2006. 224 S., kt € 19,90 ISBN: 3-451-29180-0

Alle Jahre wieder ist die Vorweihnachtszeit schneller da als gedacht und es stellt sich die Frage, wie die Vorbereitung auf das Fest der Geburt des Herrn erfolgen kann. Dabei wird dieses oftmals heutzutage vom Konsumwahn überschattete christliche Fest in allen Gruppen, Kreisen und Altersklassen vorbereitet und gefeiert, die jeweils eigene Zugänge zur Einstimmung auf beziehungsweise zur Feier von Weihnachten haben. Damit es nicht jedes Jahr „same procedure as last year“ heißen muss, wartet dieses Buch mit neuen Akzenten, frischen Ideen und einem Gespür dafür auf, „was die Botschaft der Menschwerdung Gottes den Menschen heute noch bedeuten kann“ (7). Das Werk ist dabei nicht thematisch unterteilt, sondern in Kap. untergliedert, die sich jeweils an unterschiedliche Zielgruppen wenden.

Der erste Abschnitt, „Warten und Hoffen auf Weihnachten“, richtet sich an Kinder im Vorschulalter. Neben einigen Wortgottesdiensten, die für Kindergartenkinder konzipiert sind, stellt die Hg. in den Klassiker unter den Nikolausliedern vor, „Lasst uns froh und munter sein!“. Neben zwei vollständig ausgearbeiteten Krippenspielen, die kindgerecht unter den Titeln „Die Tür zur Krippe uns offen heute steht“ und „Der Weihnachtsstern“, in Kindergartenstunden präsentiert werden können, rundet die Geschichte „Das kleine Licht im Stall“, die mit einigen Materialien sehr gut im Kindergarten oder in Gruppen für die jüngsten Gemeindemitglieder erarbeitet werden kann, diesen Teil ab.

Nach der Zuwendung zu den Kleinsten beschäftigt sich das Werk mit den Familien im Abschnitt „Zeit für Ruhe, Zeit für Stille“, also einer Zeit, die gerade im oft hektischen Familienalltag rar gesät ist. Nicht nur Vorschläge zu Familien-, Sternsinger- und Weihnachtsgottesdiensten, die selbstverständlich auch Liedanregungen bieten, sind enthalten, sondern dieser Abschnitt birgt ebenfalls Ideen für einen Familiennachmittag (mit dem bezeichnenden Titel „Zwischen Chaos und Stille“) und eine Geschichte, in der Jakob ein Weihnachtsbild malt, die sich für daheim oder in der Grundschule eignet.

Mit „Werde Mensch!“ ist der Abschnitt betitelt, der für Jugendliche und junge Erwachsene konzipiert ist. Außer zwei Gottesdienstanregungen zeigt er Vorschläge für eine adventliche Frühschicht, für eine Gebetsstunde zum Jahreswechsel unter dem Motto „Ein Koffer für das neue Jahr“ und eine Geschichte namens „Mitten unter ihnen“.

Vor allen an die Interessen von Frauen ausgerichtet ist der Bereich „Ja sagen zu Gott“, in dem die Hg. in Anregungen zusammen getragen hat, die eher die weibliche Dimension des Weihnachtsfestes thematisieren. Das geschieht zum Beispiel im Rahmen eines Gottesdienstes mit dem Namen „Mit dem Himmelschwanger auf Erden“, der Maria als Mutter Gottes in das Zentrum rückt. Außerdem stellen ausgearbeitete Konzepte für einen Wortgottesdienst, eine Meditation, die Geschichte „Der Wert der Stille“ und der Tanz „Mache dich auf und werde Licht“ Elemente dieses Kap.s dar.

Unter „Ehre sei Gott in der Höhe“ sind Ideen zusammengestellt, die die Senioren als Zielgruppe haben. Neben der in jedem Bereich obligatorischen Geschichte und dem Gottesdienstvorschlag „Ich stehe an deiner Krippe hier“ fallen die Meditation und die Anspieleskizzen, „Die Schöpfung jubelt“ und „Die Botschaft vom Licht“, auf, die als Impulse zum Nachdenken etwa bei Seniorenachmittagen von Kindern präsentiert werden können.

An alle Altersklassen und gleichsam die Gesamtgemeinde wendet sich der letzte Abschnitt, der mit „Licht in der Nacht“ betitelt ist. Außer einer Geschichte und einer Meditation lenkt dieses Kap. den Blick auf eine Christmette unter dem Stichwort „Und immer wieder wie verzaubert“ und einen Gottesdienst am Fest der Heiligen Familie zum Thema „Was heißt da schon heilig?“ Zum Mitmachen anregen wollen die Vorschläge zu zwei Aktionen: Die erste, „Herbergssuche im Advent“, soll einladen, ein Bild, ein Relief oder eine plastische Darstellung von Maria und Josef auf ihrer Wanderung nach Bethlehem im Advent reihum durch Haushalte der Gemeinde wandern zu lassen, so dass die Gastgeber einige Zeit alleine oder mit anderen zu Gebet und Besinnung mit dieser künstlerischen Darstellung verbringen. Die zweite Aktion möchte das Friedenslicht aus Bethlehem in der Gemeinde verbreiten, was etwa durch einen Friedenslauf an andere Privathäuser und Einrichtungen weitergereicht werden kann. Gebete, Lieder, Lesungen und Fürbitten bereichern diesen Vorschlag.

Insgesamt präsentiert sich der Titel in der Tat als Werkbuch, das einen umfangreichen Fundus an Ideen enthält, wie man sich dem Ge-

heimnis von Bethlehem heute nähern kann. Die komplett ausgearbeiteten Praxisvorschläge machen es zu einer ergiebigen Fundgrube für alle, die privat oder beruflich in der (Vor-)Weihnachtszeit Akzente setzen wollen, die zum Innehalten einladen und aus der „Ware Weihnachten“ wieder die Konzentration auf das „wahre Weihnachten“ lenken wollen. Besonders ergiebig sind dabei die vielen verschiedenen Elemente, die sich natürlich auch für die Konzeption eigener Materialien anbieten. Gerade hierbei ist die im Bucheinband enthaltene CD-Rom ein hilfreicher „Steinbruch“, dem sich einzelne Bausteine entnehmen lassen.

Deutlich wird die Provenienz der Hg.in, die als Mutter von drei Kindern, als ausgebildete Erzieherin und studierte Religionspädagogin und Praktische Theologin über hinreichend Erfahrungen verfügt, wie Menschen für das Weihnachtsfest empfänglich sind, das wie kein anderes christliches Ereignis noch heute im weltlichen Alltag verwurzelt ist.

Tecklenburg

Björn Igelbrink

Andere Religionen / Ökumene

Religiöses Lernen in der biblischen, frühjüdischen und frühchristlichen Überlieferung, hg. v. Beate Ego und Helmut Merkel. – Tübingen: Mohr Siebeck 2005. XI, 336 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 180), Ln € 84,00 ISBN: 3-16-148562-9

Dieser Bd enthält für den Druck überarbeitete Vorträge eines international besetzten Forschungssymposiums der Institute für Evang. und Kath. Theologie an der Univ. Osnabrück vom März 2003, ergänzt um weitere fünf Beiträge. Da den Referenten und Autoren zur inhaltlichen und hermeneutischen Fragestellung „bewusst keine Vorgaben“ gemacht wurden, ist das Spektrum der Beiträge entsprechend breit. Die vorherrschende Behandlung innertextlicher Aspekte steht neben soziologischen Fragen (etwa bezüglich der umstrittenen Existenz von frühen „Schulen“ in Israel und im Urchristentum, die vielfach durch den Hinweis auf die „Gemeinschaft“ umschiffen wird); Fragen zur Lernpraxis (etwa durch Auswendiglernen) oder zur Bedeutung des Lehrers stehen neben der kultischen Dimension des Lernens (Gott als Lehrer in den Psalmen und in der Literatur von Qumran). Wie im Symposium geht es in den 16 Beiträgen generell um die Frage, „was heißt Lernen in Fragen der Religion?“ (308) Die Antwort kann niemals mit reiner Wissensaneignung identisch sein, sondern setzt die Offenheit für eine Gottesbegegnung ebenso voraus wie die Einübung in ein Leben gemäß den Weisungen Gottes.

Die ganz unterschiedlichen Aspekte des Lernens deuten bereits die Titel der Beiträge an:

1. Beate Ego (Osnabrück), Zwischen Aufgabe und Gabe – Theologische Implikationen des Lernens in der alttestamentlichen und antik-jüdischen Überlieferung (als lesenswerte Einführung zum Sammelband geschrieben)
2. Karin Finsterbusch (Landau), „Du sollst sie lehren, auf dass sie tun ...“ Mose als Lehrer der Tora im Buch Deuteronomium
3. Erich Zenger (Münster), JHWH als Lehrer des Volkes und des Einzelnen im Psalter (als Beispiele aus den Ps als „[Vor-]Lesebuch“ werden exemplarisch Ps 50.147.111f und 119 behandelt)
4. Ludger Schwiener-Schönberger (Passau), Den Ruf der Weisheit hören. Lernkonzepte in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur (Überblick über die Konzepte in Spr, Ijob, Koh und Sir)
5. Georg Steins (Osnabrück), Inszenierung des Lernens in Neh 8,1–12 (von dieser Stelle an wird „Israel als Lese-, Hör- und Lerngemeinschaft“ verstanden)
6. Annette Steudel (Göttingen), „Bereitet den Weg des Herrn“. Religiöses Lernen in Qumran (und vor-qumranischen Texten mit einem kurzen Vergleich zu Philo und Josephus)
7. Michael F. Mach (Tel Aviv), Lerntraditionen im hellenistischen Judentum unter besonderer Berücksichtigung Philons von Alexandrien (in Palästina werden Schulen für griechische Sprache vorausgesetzt, ebenso exegetische Richtungen in Alexandrien, für Philo eine intensive Ausbildung; für die Trinitätslehre des Origenes war Philo hilfreich)
8. Günter Stemberger (Wien), „Schaff dir einen Lehrer, erwirb dir einen Kollegen“ (mAV 1,6) – Lernen als Tradition und Gemeinschaft (Lernen als Einübung in die Gemeinschaft Israels und in die Kette der Traditionen)
9. Annette M. Böckler (Berlin / Heidelberg), Beten als Lernen – Lernen als Mitzwa. Das Gebetbuch als Lehrbuch im Judentum (auch Beten hat Handeln zum Ziel)
10. Tal Ilan (Jerusalem), Learned Jewish Women in Antiquity (dargestellt an drei ausgewählten Frauen)
11. Samuel Byrskog (Göteborg), Das Lernen der Jesusgeschichte nach den synoptischen Evangelien (in der bekannten Tradition der skandinavischen Schule)

12. Franz Georg Untergassmair (Vechta), „Du bist der Lehrer Israels und verstehst das nicht?“ (Joh 2,10b) – Lernen bei Johannes (Wortfeld „lernen“, joh Gemeinde als Zentrum mit einer Schule von Lehrern, Propheten und Theologen)
13. Helmut Merkel (Osnabrück), Der Lehrer Paulus und seine Schüler. Forschungsgeschichtliche Schlaglichter (skeptisch gegen Begriff „Schule“ und „Schüler“)
14. Peter Pilhofer (Erlangen), Von Jakobus zu Justin. Lernen in den Spätschriften des Neuen Testaments und bei den Apologeten („arkane Unterweisungsstätten“ – auch für Frauen, u.a. von Kelsos belegt, als Ursache für die rasche Ausbreitung des Christentums; die Ausführungen zu Justin sind leider ohne Textbelege, zum behaupteten Curriculum vom „Grundstudium“ über „Hauptstudium“ bis zum „Doktorandenseminar“ wüsste man gern mehr)
15. Dietmar Wyrwa (Bochum), Religiöses Lernen im zweiten Jahrhundert und die Anfänge der alexandrinischen Katechetenschule (dieser 34seitige Beitrag ist im Buch am stärksten forschungsfördernd; die Deutungsmodelle werden kritisch gesichtet; differenzierend und akribisch wird an Texten in ihrem geschichtlichen Kontext zur Katechetenschule in Alexandrien, ihren Trägern und ihrer schrittweisen Entstehung durch Pantänus, Clemens und Origenes in Auseinandersetzung mit dem bildungsfeindlichen Bischof Demetrios gearbeitet)
16. Josef Wohlmuth (Bonn), Augustins *De magistro* und das inspirierte Subjekt bei Emmanuel Lévinas. Inszenierung eines Dialogs (eine wirklich meisterhafte, aus dem Vollen schöpfende Fiktion eines Dialoges zwischen den genannten Autoren über 1500 Jahre hinweg, die sich beide an Platons Theorie des Lernens abgearbeitet haben, über Sprache als Zeichensystem und die dadurch bedingten Grenzen des Lernens durch Sprache)

Angesichts u.a. der Vielfalt und Offenheit von Lehrkonzepten, Zielen und Methoden, von Trägern und Vermittlern des Lehrens im Frühjudentum (258 bleibt „spätjüdisch“ unkommentiert) und Urchristentum (vgl. 272) sowie angesichts der verschiedenen (werkimmanenten oder geschichtlich-soziologischen) Zugangswege zur Thematik konnte in diesem Sammelband nur ein breites Spektrum von interessanten Perspektiven entfaltet werden. Sie stimulieren zu weiteren Forschungen, v.a. im Kontext der bekannten These (vgl. VIII) vom doppelten Ausgang der hebräischen und griechischen heiligen Traditionen / Schriften Israels im rabbinischen Judentum und im hellenistischen Juden- und Heidenchristentum. Mir scheint, dass die Trennungswege bereits im Frühjudentum ab dem vierten Jh. v. Chr. zu wenig bedacht sind und hier und da hermeneutisch zu stark „kanonisch“ (vgl. im Stichwortregister die unter „Kanon“ angegebenen Seiten) interpretiert wird. Warum soll nicht das, was als „Lernkonzeptionen beider Religionen“ als zukünftige Forschungsaufgaben (X) angegeben wird, bereits innerjüdisch vorgegeben sein?

Kleinere Druckfehler: 112: „der er“ statt „der“; 116 und 139: vertauschte alphabetische Abfolge der Autoren; 126: bei Anm. 40 fehlt der Kurztitel; 127: „Pseud-epigraphie“; 307: „Sie“ statt „sie“.

Paderborn

Hubert Frankemölle

Rechtfertigung und Kirchengemeinschaft. Die Lehrgespräche im Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR, hg. v. Wilhelm Hüffmeier. – Leipzig: Evang. Verlagsanstalt 2006. 231 S., kt € 38,00 ISBN: 3-374-02393-2

Der Bd bietet Lehrgesprächsdokumente aus dem von der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) 1969 bis 1991 vereständigten DDR-Kirchenbund, die bisher im Kirchlichen Jahrbuch abgedruckt oder – in zwei Fällen – in Form von Einzelheften publiziert wurden. Im Vorwort beschreibt der Hg., Präsident der Union Evang. Kirchen in der EKD (UEK), wie es zur Re-Publikation dieser für den kirchlich-theologischen Diskurs wichtigen innerprotestantischen (lutherischen-unierten-reformierten) Lehrgespräche kam, die in den 1970er Jahren unter der Ägide des DDR-Kirchenbundes geführt wurden und die Grundlage für die „Kirchwerdung“ des Bundes schaffen sollten.

Die erneute Veröffentlichung der Texte entsprach einer Anregung des Kirchenhistorikers Christoph Marksches am 13. Mai 2003 auf der Vollkonferenz der UEK zum Thema „Kirchengemeinschaft – Gemeinschaft von Kirchen: Selbstverständnis und Tradition in der UEK“.

Das den „theologischen Ertrag und die bleibende Bedeutung der Lehrgespräche“ erörternde Referat des Systematikers Michael Beintker auf der 3. Tagung der Vollkonferenz am 29. / 30. 4. 2005 in Berlin-Spandau ist der Dokumentation vorausgeschickt und führt den Leser verständnisfördernd in den Entstehungsprozess und die kirchlich-theologische Bedeutung der Texte ein (9–28). Ein Beschluss der Vollkonferenz würdigt die Lehrgespräche als ein „Modell für Strukturreformprozesse aller Art“ und benennt konzentriert leitende und auch künftig aktuelle Motive der damals acht im Kirchenbund der DDR zusammengeschlossenen Landeskirchen unterschiedlicher konfessioneller Prägung (29f.).

Diese in den Jahren 1969 bis 1973 und 1976 bis 1978 im DDR-Kirchenbund geführten Lehrgespräche zur Aktualisierung der Rechtfertigungslehre, zu Amt, Ämtern, Diensten, Ordination und zum Verhältnis von Zwei-Reiche-Lehre und der Lehre von der Königsherrschaft Christi vollzogen sich parallel zu den Verhandlungen und Folgewirkungen der Leuenberger Konkordie von 1973. In Verbindung mit dem Referat von M. Beintker wird der zeitgeschichtliche Hintergrund der theologischen Gespräche erkennbar. Die Texte spiegeln das Bewusstsein um „die fortdauernde Herausforderung zur Übersetzung der Rechtfertigungslehre in die gegenwärtigen Kontexte und Lebenswelten“ (29). Bei der Zwei-Reiche-Lehre und der Lehre von der Königsherrschaft Christi wurde ein *komplementäres* Verhältnis favorisiert, das vorhandene Schwachpunkte neutralisieren und kirchlich vertretbare gemeinsame sozioethische Standpunkte fördern helfen sollte. Besonders die Fallstudien, auch soweit sie nur kirchenintern zur Kenntnis genommen wurden, zeigen, dass auch konkrete Probleme politischer Existenz wegweisend für die christliche Gemeinde in der DDR erörtert worden sind (Jugendweihefrage, Parteilichkeit und Klassenkampf etc.). Der Textband bietet damit auch zeithistorisch wichtiges theologiegeschichtlich und sozioethisch relevantes Material. Natürlich sind auch die an den Lehrgesprächen beteiligten Personen verzeichnet.

Im einzelnen Folgendes zum Aufbau des Dokumententeils: zunächst die fünf „Werkstattberichte“ der zwei Lehrgesprächskommissionen der Vereinigten Ev.-Luth. Kirche (DDR) und der Unierte Kirche (Bereich DDR): I. Verkündigung, Lehre und Kirchengemeinschaft (31–58); II. Rechtfertigung und heutige Rede von Gott (59–68); III. Rechtfertigung und Gesellschaft (69–83); IV. Rechtfertigung, Glaube und Bewusstsein (85–96); V. Rechtfertigung und Zukunft (97–105). Weiter: „Kirchengemeinschaft und politische Ethik. Ergebnis eines theologischen Gesprächs zum Verhältnis von Zwei-Reiche-Lehre und Lehre von der Königsherrschaft Christi (nebst Anlagen zum Votum der 2. Lehrgesprächskommission“; 107–140; 171–208); „Amt – Ämter – Dienste – Ordination“ (171–208); Anhang: Gruppe „Amt“ (209–229); ein Nachweis der Erstveröffentlichung findet sich auf S. 231. Die Anlagen zum Votum der 2. Lehrgesprächskommission (141–170) enthalten angesichts des ideologischen Gefalles in der DDR (marxistisch-leninistische Weltanschauungsdominanz) mehr oder weniger brisante Themata: so über „Die Rolle der Vernunft im Zusammenhang der Zwei-Reiche-Lehre“ (Anl. 1); „Eigengesetzlichkeit als Problem christlicher Ethik“ (Anl. 2); „Parteilichkeit und Klassenkampf im Horizont christlicher Ethik des Politischen“ (Anl. 3); „Nicht-theologische Faktoren im Prozess der Entscheidungsfindung“ (Anl. 4); „Fallstudie zur Relevanz der Zwei-Reiche-Lehre und der Lehre von der Königsherrschaft Christi für kirchliches Handeln anlässlich des 30. Jahrestages der Befreiung vom Faschismus am 8. Mai 1945“ (Anl. 5); „Fallstudie zur Bedeutung der Zwei-Reiche-Lehre und Lehre von der Königsherrschaft Christi am Modell des Verhältnisses von Konfirmation und Jugendweihe“ (Anl. 6); „Fallstudie zu der Formel ‚Einheit von Bürgerpflicht und Christenpflicht‘“ (Anl. 7). Die Anlagen 5 bis 7 erscheinen hier zum ersten Mal im Druck (vgl. 157, A.1), bezeichnend für die damals durch die Zensur eingeschränkte öffentliche Wahrnehmung als brisant empfundener politisch-weltanschaulich akzentuierter kirchlicher Texte. Im letzten Jahrzehnt der DDR konnte das Gesprächsergebnis über Zwei-Reiche-Lehre und Königsherrschaft Christi unter dem Titel „Kirchengemeinschaft und politische Ethik“ – von Joachim Rogge und Helmut Zeddies hg. – 1980 als Broschüre erscheinen, ebenso „Amt – Ämter – Dienste – Ordination“ (1982), die einzigen gesonderten Erstveröffentlichungen in der DDR von Beiträgen des Bandes; einiges andere wurde abgedruckt im Mitteilungsblatt des DDR-Kirchenbundes und in der Zeitschrift „Die Zeichen der Zeit“ (vgl. 231).

Dem interessierten Leser und Benutzer des vorliegenden Bdes „Rechtfertigung- und Kirchengemeinschaft“ wird die geschlossen einheitliche Darbietung der Texte mitsamt dem einführenden Vortrag von Michael Beintker willkommen sein.

Leipzig

Kurt Meier

Unitas Visibilis. Studia Oecumenica in Honorem Eero Huovinen Episcopi Helsiugensis, hg. v. Jolkkonen, Jari / Kopperi, Kari / Peura, Simo / Raunio, Antti. – Helsinki: Luther-Agricola-Gesellschaft 2004. 276 S. (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft, 57), kt € 20,00 ISBN 951-9047-67-0

Jährlich reist einer der evangelisch-lutherischen Bischöfe von Finnland nach Rom, um am 19. Januar, dem Gedenktag des finnischen Nationalheiligen Heinrich, in der Kirche „Sopra Santa Minerva“ Abendmahl zu feiern. Die dort gehaltenen Predigten stehen immer im ökumenischen Kontext. 2004 reiste aus diesem Anlass der Bischof von Helsinki, Eero Huovinen, in seinem 60. Lebensjahr nach Rom und erinnerte in seiner Ansprache an die Sehnsucht der finnischen lutherischen Kirche, die sichtbare Einheit der Kirchen und die gemeinsame christliche Eucharistie erleben zu können. In Zustimmung zu Grundanliegen von Papst Johannes Paul II. sieht Huovinen in der geistlichen Ökumene einen guten Weg, dieses Ziel erreichen zu können. Die Hg. der Festschrift für diesen in der Ökumenischen Bewegung vielfach engagierten Theologen und Kirchenmann haben in ihrem Vorwort an die Worte von Huovinen in Rom erinnert und damit auch die thematische Konzentration des Sammelbandes begründet. Das Votum dieses Bischofs hat auch deshalb Ge-

wicht, weil er als Vizepräsident des Lutherischen Weltbunds weite Teile der lutherisch geprägten reformatorischen Tradition repräsentiert. Dies zeigt sich insbesondere in Fragen der Ämtertheologie, näherhin in der Thematik des Bischofsamts in apostolischer Nachfolge.

Die finnische lutherische Lehrtradition hält an der Zielsetzung der sichtbaren Einheit der Kirchen fest und steht daher allen Tendenzen in anders votierenden reformatorischen Traditionen kritisch gegenüber. Die Reserve der finnischen lutherischen Kirche gegenüber der „Gemeinschaft der Evangelischen Kirchen in Europa“ (GEKE), deren Mitglied sie bisher nicht geworden ist, wird in mehreren Beiträgen der Festschrift zu begründen versucht. Gemeinsam ist allen Aufsätzen die Bereitschaft, selbstkritisch auf Desiderate in der reformatorischen Ekklesiologie und Ämterlehre zu schauen. Diese Grundhaltung könnte auch für römisch-katholische Autor/inn/en vorbildlich sein, die im Sinne des 2. Vatikanischen Konzils an der Reformbedürftigkeit (auch) der römisch-katholischen Kirche bei ihrem Dienst an der Einheit der Kirchen festhalten. Augenscheinlich wird in der Vielzahl der weithin lutherisch-evangelischen Stimmen in der Festschrift, mit welchem Ernst im weltweiten Kontext inner-evangelisch um die bleibende Bedeutung der Kontinuität der Kirche auch in Gestalt des apostolisch begründeten Amtes gerungen wird. Insbesondere die im deutschen Sprachraum in der Regel wenig beachteten nordeuropäisch-skandinavischen ökumenischen Stimmen werden durch die in deutscher oder englischer Sprache präsentierten Beiträge leicht zugänglich.

Unter den insgesamt einundzwanzig Beiträgen zur Festschrift finden sich nicht wenige, die aus der Feder evangelisch-lutherischer Theologinnen und Theologen stammen, die je auf ihre Weise insbesondere das Augenmerk auf die derzeitigen Entwicklungen in der Ekklesiologie und in der Ämterlehre im ökumenischen Kontext lenken. Dabei ist der gemeinsame Bezugspunkt die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre (GER)“, die trotz der v.a. in der deutschen evangelischen Theologie nachhaltig spürbaren Reserve weithin Zustimmung erfährt (vgl. die Beiträge von Carl Axel Aurelius, Simo Peura, Mark Hanson und Antti Raunio). Unerfüllte Desiderate in der Ämterlehre von Martin Luther anzumerken, ist in dieser Festschrift ebenso wenig ausgeschlossen (vgl. den Beitrag von Theodor Dieter), wie aufmerksam zu machen auf Offenheiten in der Ekklesiologie der Leuenberger Kirchengemeinschaft (vgl. die Beiträge von André Birmelé und Elisabeth Parmentier). Realistisch nehmen die Autor/inn/en auch die neuen Herausforderungen durch die evangelikal und charismatisch geprägten Freikirchen auf, durch die bedingt sich die Frage nach der apostolischen Gründung der Kirchen (in ihrer Sichtbarkeit auch im Amt) neu stellt (vgl. den Beitrag von Veli-Matti Kärkkäinen). Mehrere Beiträge setzen sich explizit mit der Frage der „Sichtbarkeit“ der angezielten Einheit der Kirchen auseinander (vgl. Christian Krause, Michael Root, Risto Saarinen, Thomas Shivute und Munib Younan). Dabei werden die unterschiedlichen Kontexte, aus denen heraus solche Themen aufgenommen werden, differenzierend deutlich. Beiträge aus Estland (Jaan Kiivit) und Dänemark (Niels Henrik Gregersen) verstärken den Einblick in die vielgestaltige skandinavische Welt des Luthertums.

Der Festschrift für Eero Huovinen ist sein Schriftenverzeichnis beigelegt. Angesichts der nur schwer zugänglichen finnischen Sprache, in der viele Beiträge verfasst sind, erschiene es mir sinnvoll, die Titel in die Sprachen des Buches (deutsch und englisch) zu übersetzen. Eine übersichtliche tabellarische Biographie des geehrten Kollegen fehlt in der Festschrift. Gewiss finden sich immer wieder Hinweise auf seinen Lebenslauf; sie ersetzen jedoch nicht Bemühungen um eine Kurzpräsentation seiner bisherigen Lebens- und Berufsdaten. Auffällig ist, dass nur wenige römisch-katholische Autoren an der Festschrift mitwirkten – genauer genommen nur einer, nämlich der römisch-katholische Bischof von Helsinki, Józef Wróbel. Angesichts der bezeugten Mitwirkung von Bischof Eero Huovinen insbesondere an der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ ist dies überraschend. Zugleich kann diese Beschränkung als eine Intention des Herausgeberteam gelesen werden, v.a. die inner-evangelischen Differenzen in der Frage der gesuchten Sichtbarkeit der einen Kirche Jesu Christi zur Darstellung zu bringen. Dieses Anliegen ist erfüllt worden – auch wenn gewiss die aus lutherischer Sicht sprechenden Stimmen nicht die einzigen sind, die sich in evangelischer Tradition im europäischen Raum zu den verhandelten Themen äußern.

Aus römisch-katholischer Sicht gilt es, die Vielfalt der reformatorischen Traditionen wertschätzend anzuerkennen. Mit allen Traditio-

nen müssen eigene Dialoge geführt werden. Gesamturteile sind fehl am Platz. Sie dienen zumindest nicht dem ökumenischen Miteinander und v. a. nicht dem Ziel, sichtbare Einheit der Kirchen zu erreichen. Dieses Ziel hat die vorliegende Festschrift im Sinne des geehrten evangelisch-lutherischen Bischofs von Helsinki, Eero Huovinen, im Sinn. Sie zu lesen, kann in der römisch-katholischen Rezeption ökumenischer Fragen in der Ekklesiologie eine Lehre sein: Sie macht erneut auf die Ernsthaftigkeit aufmerksam, mit der die evangelisch-lutherische Tradition sich selbstkritisch der eigenen Geschichte stellt. Neue Fragen werden – insbesondere belehrt durch die Gespräche mit der reformierten und der anglikanischen Tradition – nicht ausgespart. Offen bleibt, inwieweit Europa für die reformatorischen Kirchen ein Raum der gemeinsamen Identitätsfindung werden kann. Die verbreitete Skepsis gegenüber der Einrichtung einer europäischen Synode mit Lehrautorität spricht in diesem Zusammenhang für sich (vgl. v. a. den Beitrag von Elisabeth Parmentier). Die Formen der Ämter und die Gestalten der Amtsübertragung sind unterschiedlich in der innerlutherischen Ökumene. Aus römisch-katholischer Sicht gilt es anzuerkennen, dass es ein solch offenes und wechselseitig wertschätzendes theologisches Gespräch über die verbliebenen innerevangelischen Differenzen gibt, wie es die vorliegende Festschrift – ganz im Sinne des geehrten Bischofs von Helsinki, Eero Huovinen, – nachweislich zeigt.

Münster

Dorothea Sattler

Medizin und Sozialwesen in Mitteldeutschland zur Reformationszeit, hg. v. Stephan Oehmig. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2007. 369 S. (Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt, 6), geb. € 38,00 ISBN 978-3-374-02437-7

Unter der Devise, dass die „Reformation nicht nur ein theologisches Ereignis“ war, sondern „vielfältige Wirkungen auf Gesellschaft, Wissenschaft und Kultur der Zeit“ ausübte (5), veranstalteten die Stiftungen Leucorea und Luthergedenkstätten Anfang 2007 ein dreitägiges wiss. Symposium zu Ehren des ehemaligen Chefarztes Prof. Dr. Wolfgang Böhrner, derzeit Ministerpräsident des Landes Sachsen-Anhalt, anlässlich seines 70. Geburtstages. Ihm, der auch selbst medizinhistorisch durch Forschungen zum Wittenberger Medizinalwesen der Reformationsära und verwandten Themen hervorgetreten ist, wurde auch der vorliegende Bd gewidmet, der insgesamt 13 Beiträge zum Sozial- und Medizinwesen im mitteldeutschen Raum insbesondere während des Reformationszeitalters vereinigt. Die Autoren, vorrangig Wissenschaftler aus medizin- und sozialhistorischen Fachbereichen – auch je ein Kirchen- und Rechtshistoriker – entwerfen ein anschauliches Bild davon, wie im 16. Jh. das Problem der Versorgung Armer und Kranker in ländlich-kommunalen bzw. städtischen Bereichen in protestantischen Regionen Deutschlands funktioniert hat bzw. motiviert war. „Wegleitend war dabei nicht zuletzt die Frage, inwieweit von der Reformation Impulse ausgingen oder befördert wurden, die für die weitere Entwicklung von Medizin und Sozialwesen bedeutsam blieben“ (Vw.). Auch verdeutlichend-differenzierte Rückgriffe auf Aktivitäten kirchlich-katholischer, insbesondere auch klösterlicher Armenfürsorge (Almosen- und Spitalwesen etc.) finden sich. Das Verhältnis des städtisch-kommunalen zu den reformatorisch-kirchlichen Initiativen in puncto Armenfürsorge steht indes im Mittelpunkt. Die parallele Entwicklung in katholischen Territorien gehört nicht zum bearbeiteten Themenbereich. Ohne dass auf Charakterisierung anderer Reformatoren im Blick auf das Thema verzichtet ist, liegen die konfessionsspezifisch-lokalgeschichtlichen Schwerpunkte im landesgeschichtlich-mitteldeutschen Umkreis der lutherischen Reformation. Doch fehlen auch gelegentlich vergleichende Ausblicke auf nord- bzw. süd- und westdeutsche Gebiete oder Reichstädte nicht. Der medizin- und sozialhistorische Diskurs entfaltet sich auf dem Forschungshintergrund von einschlägigem Archivmaterial und entsprechender Fachliteratur. Anliegen des Symposiums war es, die Beiträge der beiden „Großthemen“ des Symposiums „Medizin“ und „Sozialwesen“, die „auf Grund ihres komplexen Charakters meist getrennt voneinander behandelt wurden und werden, aufeinander zu beziehen und anhand des mitteldeutschen Raumes zu neuen wissenschaftlichen Erkenntnissen zu gelangen“. (Vw.)

Eingangs stellt Robert Jütte, Prof. am Medizinhistorischen Institut der Robert Bosch Stiftung in Stuttgart, sein Thema („Die Sorge für Kranke und Gebrechliche in den Almosen- und Kastenordnungen des 16. Jahrhunderts. Anspruch und Wirklichkeit“, 7–21) in den zeitgenössischen Verständnishorizont von Armut und Krankheit und sieht mit der neueren Forschung „eine

doppelte Ursache für die Reform der Armenpflege in deutschen Städten seit dem Ende des 15. Jahrhunderts. Eine davon steht in unmittelbarem Zusammenhang mit der religiösen Bewegung, die zur Reformation führte, die andere lässt sich mit dem Einfluss sozio-ökonomischer und humanistischer Ideen auf reformwillige Magistrate in Verbindung bringen.“ (13) Wittenberger Beutelsordnung 1520 und Leisniger Kastenordnung 1523 werden unter den etwa 25 Kastenordnungen der 1520er Jahre, die unter Luthers Einfluss und Beratung entstanden, instruktiv dargestellt. Auf weitere reformatorische Initiativen in der Armen- und Krankenfürsorge (besonders in den Reichsstädten wie Frankfurt am Main) wird orientierend Bezug genommen. Der inzwischen erreichte Forschungskonsens zeige, dass zwar „weder das kommunale noch das staatliche System der Armenfürsorge und Krankenhilfe durch die Reformation geschaffen wurden; denn beide hatten durchaus ihre Entsprechungen in katholischen Ländern“. Doch hat die Reformation den Weg freigemacht „für die Entwicklung einer neuen Sozialpolitik, die bereits vorhandene weltliche Strukturen der Armenverwaltung weiter ausbaute und bislang für klösterliche Zwecke vorgesehene Einnahmequellen für die kommunale Armenfürsorge erschloss.“ Der Vf. weist an konkreten Beispielen auf, wie „die Städte, die in Mitteldeutschland und andernorts Kirchenbesitz säkularisierten und Einnahmen aus Legaten und Stiftungen zentralisierten, indem sie einen Gemeinen Kasten einrichteten, dieser sozialfürsorglichen Verantwortung in der Praxis gerecht wurden.“ (16)

Im Teil „Sozialwesen“ (25–212) folgen sieben Beiträge. Der Vortrag von Prof. Helmut Bräuer (Leipzig) untersucht „Soziale Profile und kommunale Handlungsstrategien vor der Reformation“ (25–52) unter dem Titel „Armsein in obersächsischen Städten um 1500“. Er konzentriert sich dabei auf den Randbezirk des Erzgebirges (Dresden, Freiberg, Chemnitz, Zwickau). Der sozialhistorische Vergleich des Armen- und Spitalwesens müsse einen unterschiedlichen Motivationshintergrund von Stiftungen berücksichtigen und dürfe auch subjektiv nicht monokausal lediglich auf das Gebot christlicher Nächstenliebe und das Seelenheil der Stifter verweisen. Der Beitrag bezieht wirtschaftsgeschichtliche bzw. ordnungspolitische Aspekte und berufsorientierende Unterstützungssysteme (Bergleutebüchsen, traditionelle Gesellenkassen) in die Betrachtung ein und verweist abschließend darauf, dass „spätestens nach 1547 (Dresden) in den obersächsischen Städten die Bekämpfung der Bettler als Bestandteil kommunaler Armenpolitik einsetzte“ (52). Die These von den vorreformatorischen Anfängen kommunaler Armenfürsorge wird übrigens auch in anderen Facetten des Themas verifiziert und liegt auch sonst epochenorientierten Überlegungen zugrunde.

Aus langjähriger Forschungs- und Editionsarbeit zu Luther gewonnene Einsichten liegen der Studie Dr. Michael Beyers (Kirchengeschichtl. Institut, Univ. Leipzig) zugrunde, die quellenorientiert, systematisch-sachbezogen konzipiert dem Thema „Theologische Grundlagen für Martin Luthers Sozialengagement“ (53–72) gewidmet ist. Nach grundsätzlichen hermeneutischen Erwägungen werden die wesentlichen Elemente von Luthers Sozialengagement auf dem Hintergrund von Luthers Zweireichelehre aus den Thesen 1517, Frühsermonen und Reformationsschriften von 1520 ermittelt und anhand einzelner Texte aufgewiesen. Das „Christsein des einzelnen“, eine „funktionierende Kirche“ und das „strikte Unterscheiden von Geistlichem und Weltlichem“ gelten als Faktoren von Luthers Sozialengagement. In der praktischen Konfrontation seiner theologischen Erkenntnisse mit der nach der Drei-Stände-Lehre (ecclesia, politia, oeconomia) gegliederten, der Sünde und den Verderbensmächten unterworfenen Weltwirklichkeit habe Luther sein eigenes Sozialengagement (mitunter notrechtlich begründet) sehr weit ausgedehnt. (72) Dem Sozialhistoriker Dr. Stefan Oehmig (Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften; Arbeitsstelle Leipzig), neben dem Medizinhistoriker Josef N. Neumann (Martin-Luther-Univ. Halle/S.) Veranstalter des Symposiums, ist es darum zu tun, die Rolle der Armenordnungen bei der Bekämpfung von Armut und Bettel zu analysieren. Schon in seinem Hg.-Vorwort um einen thematischen Kurzeinblick in die Einzelthemen des Bdes bemüht, widmet sich sein Beitrag „Über Arme, Armenfürsorge und Gemeine Kästen mitteldeutscher Städte der frühen Reformationszeit“ (73–114) neben der Darstellung der Armenfürsorge in Wittenberg und Altenburg im Blick auf Verlaufsformen, Hauptakteure, Einkünfte, finanzielle Leistungsfähigkeit, Verwaltung, Ausgaben und Nutznießer der Armenkästen auch der neueren Forschungsgeschichte zum Thema (v. a. 74ff.).

Zu „Alltag, Armut und soziale Not in der ländlichen Gesellschaft – Beobachtungen aus dem kursächsischen Amt Wittenberg (1485–1547)“ schreibt Dr. Uwe Schirmer (Historisches Seminar, Univ. Leipzig), wobei auch die wirtschaftlichen Rahmenbedingungen wie Agrarkrise und Agrarkonjunktur in der ländlichen Gesellschaft des Amtes Wittenberg wie die allgemeine soziologische Umschichtung vom Land zur Stadt zur Sprache kommen (115–142). Zu „Pest und Armenpolitik in sächsischen Städten des 16. Jahrhunderts“ schreibt Dr. Elke Schlenkrich (Institut für Sächs. Geschichte und Volkskunde Dresden) unter dem zitativen Titel: „Es will auch dem gemeinen Kasten beschwerlich furfallen, dass er alle erhalten soll in sterbenszeiten“ (143–167). Es handelt sich um eine historisch eingeleitete Edition des Pestberichtes aus dem Jahr 1582 des Verwalters Engelhard Forstmann, Ratsbediensteter in Zwickau. Aus ihm lässt sich die der geschilderten Notsituation geschuldete Ordnung des seuchenpolizeilichen Sanitärwesens klar erkennen.

Über „Die Universitätspitäler in Wittenberg. Aspekte ihrer Entstehung und Funktion im Reformationsjahrhundert“ (169–196) berichtet (mit zeitgenössischen Skizzen) Ulrike Ludwig, M. A., Doktorandin am Lehrstuhl zur Geschichte der Frühen Neuzeit, Univ. Leipzig. Der Beitrag über die baugeschichtlichen Ausführungen zu Gründung und Topographie der Universitätspitä-

ler vermittelt wichtige Einblicke in Probleme universitärer studentischer Krankheitsfürsorge. Interessant auch der rechtsgeschichtliche Überblick von Prof. Heiner Lück (Jur. Fak., Halle / S.). Er beleuchtet die Armen- und Kastenordnungen unter dem Gesichtspunkt ihrer möglichen Bedeutung für die Anfänge neuzeitlichen Sozialrechts („Armen- und Fürsorgeordnungen der Reformationszeit – Anfänge eines neuzeitlichen Sozialrechts“) und schlägt den Bogen über das 17. Jh., das industrielle Zeitalter, die Bismarcksche Sozialgesetzgebung bis in die Gegenwart des Sozialstaates (Grundgesetz), um von hier aus in rechtshistorisch-paradigmatischem Vergleich die jeweiligen sozialen Beobachtungsfelder anzuvisieren und Analogien wie Differenzen aufzuweisen (197–212). Armen- und Fürsorgeordnungen der Reformationszeit dürften nicht als Anfänge des neuzeitlichen Sozialrechts angesehen werden, stünden sie doch inhaltlich und konzeptionell weitgehend in der Tradition der aus dem Mittelalter übernommenen Vorstellungen. Als innovativ gilt indes die insbesondere von den evang. Ordnungen geschaffene einheitliche Fürsorgeverwaltung und der staatliche Charakter der Regelungen. Der Vf. gibt zu bedenken, dass Rechtsnorm und Rechtswirklichkeit jeweils kritisch differenzierend zu unterscheiden sind.

Dem „Medizinwesen“ (215–348) der Reformationszeit sind fünf Beiträge gewidmet. Claudia Stein, Departement of History, University of Warwick, Coventry, legt einen Beitrag zum Thema „Der Leipziger Ärztestreit (1497–1501) über die ‚Franzosenkrankheit‘ und ihre Behandlung im Augsburger ‚Blatterhaus‘ (215–233) vor. Anhand eines polemisch ausgetragenen Gelehrtenstreites zwischen den Medizinern Martin Pollich und Simon Pistoris um die rechte diagnostische Klassifizierung der Franzosenkrankheit (Syphilis) auf dem Hintergrund antiker medizinisch-naturphilosophischer Grundsätze wird die Vielfalt an theoretischen Positionen und Methoden damaliger Diagnostik erläutert. Die Vf.in versteht ihren Beitrag als „alternative Interpretation“ der frühneuzeitlichen ärztlichen Auseinandersetzung über die „Franzosenpocken“, deren Akteure nicht nach heutigen naturwissenschaftlichen Maßstäben zu messen seien, sondern im Rahmen damaliger Deutungsmodelle: Die beschriebene Auseinandersetzung sei „kein Indiz für die Hilflosigkeit und Ineffektivität der Medizin“; das Auftreten der Syphilis führte vielmehr „zu einer allgemeinen Bestätigung, wenn nicht sogar zu einer deutlichen Vitalisierung traditioneller medizinischer Konzepte“ (217).

Ebenfalls medizinisch-wissenschaftshistorischen Charakter hat der Beitrag von Dr. Jürgen Heim („Wittenberger Anatomie. Motive und Ausprägung einer protestantischen Wissenschaft im 16. Jahrhundert“; 235–254). Der Beitrag versteht sich als Position in einer aktuellen Debatte zum Thema Medizin / Anatomie und Konfessionalität und versucht am Vergleich Wittenbergs mit Ingolstadt (im Widerspruch zu den Thesen einiger britischer Medizinhistoriker) nachzuweisen, „dass die konfessionelle Ausrichtung einer Hochschule keinen Einfluss auf die ‚äußere Ausprägung‘ der Anatomie hatte.“ (238) Doch in Wittenberg wurde die Anatomie zu einem festen Bestandteil des von Melanchthon formulierten Bildungskanon. (239ff.) Allerdings gilt die Wirkung der Wittenberger Anatomie als „noch nicht hinreichend erforscht“. (247f.)

Prof. Stolberg, Medizinhistoriker an der Univ. Würzburg, bietet in einem illustrierten Beitrag über „Lukas Cranachs ‚Melancholia‘-Darstellungen und die zeitgenössische Medizin“ – auch im Vergleich mit Dürer – kunstgeschichtlich orientierte Überlegungen, die für eine sinnvolle Deutung von Cranachs Bild der eine zeitgenössische medizinische Lehre von der Krankheit ‚melancholia‘ in Rechnung stellen müssten.

Prof. Heinz Schott (Bonn) bietet in „Lutherus medicorum: Wege und Irrwege der Paracelsus-Rezeption“ (273–288) einen Überblick über die medizin- und geistesgeschichtliche Bedeutung des naturphilosophischen Arztes (1493/94–1541), der als wirkmächtiger Gestalt der Umbrüche in der Medizin an der Schwelle der Neuzeit gelte. Sei auch seine Vereinnahmung durch das Dritte Reich als schwere Hypothek zu sehen, so bleibe die „ideengeschichtliche Rückholung des Paracelsus in den Horizont einer seriösen Wissenschafts- und Medizingeschichte“ ein wichtiges Desiderat für die gegenwärtige Medizinhistoriographie (287).

Ein ebenso forschungsintensiver wie medizinhistorisch-universitäts-geschichtlich relevanter „bibliographischer Überblick“, erarbeitet von MR Dr. Hans Theodor Koch (Merseburg), bildet den Abschluss des Bdes. Unter dem Titel „Die Wittenberger medizinische Fakultät (1502–1652)“ werden wichtige Voraussetzungen für ihre Geschichte bereitgestellt. Koch zieht damit „die Summe einer jahrzehntelangen intensiven Beschäftigung mit der Wittenberger Universitätsmedizin“ und verlängert damit „die Perspektiven der medizingeschichtlichen Forschung für die Lutherstadt bis in die Mitte des 17. Jahrhunderts“, wie im Vorwort des Hg.s betont wird. Die tabellarisch dargebotenen Angaben führen (I) die Wittenberger Ordinarien, Extraordinarien, Präsidien, (II) die Lektoren und graduierten Mediziner in der Artistenfakultät und (III) die Wittenberger Doktoren und Lizentiaten von 1502 bis 1652 auf (289–298). Es folgt – alphabetisch geordnet – eine ausführliche Bibliographie der Lehrenden und Graduierten (299–336), ebenso ein Literaturverzeichnis (337–348).

Dem Bd ist ein durch den Hg. erstelltes Orts- und Personenregister beigegeben (351–368). Aktuelle wie zeitgenössische Abkürzungen in den Beiträgen werden unter „Abkürzungen“ (349f.) entschlüsselt. Die Anmerkungen in Fußnotenform bieten Belege und vertiefen den wissenschaftlichen Diskurs.

Der durchweg interessante, auch typographisch gut lesbare Bd ist ein wichtiger Beitrag zur sozialgeschichtlichen Erforschung protestantischer Territorien im Zeitalter der Reformation.

Leipzig

Kurt Meier

Lutherforschung im 20. Jahrhundert. Rückblick – Bilanz – Ausblick. hg. v. Rainer Vinke. – Mainz: Verlag Philipp von Flandern 2004. IX, 290 S. (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, Abt. für Abendländische Religionsgeschichte, Beiheft 62), geb. € 34,80 ISBN 3-8053-3424-9

Nach einem Jh. intensiver Lutherforschung, das sowohl auf evangelischer als auch katholischer Seite zu bedeutenden Einsichten in das Leben des Reformators, seine Theologie und seine geschichtliche Bedeutung geführt hat, lud das Institut für Europäische Geschichte in Mainz, Abteilung Abendländische Religionsgeschichte, in Zusammenarbeit mit der theol. Fak. der Univ. Helsinki dazu ein, Bilanz zu ziehen. Gelegenheit dazu war die Tagung „Lutherforschung im 20. Jahrhundert. Rückblick – Bilanz – Ausblick“, die vom 20. bis 23.10.1999 im Sitz des Mainzer Instituts stattfand. Vertreten waren ca. 20 Exponenten der deutschen, skandinavischen und amerikanischen Lutherforschung, Lutheraner und Katholiken. Rainer Vinke, der als langjähriger wissenschaftlicher Mitarbeiter des Instituts gemeinsam mit Prof. Rolf Decot entscheidend an der Vorbereitung der Tagung beteiligt war, hat unter demselben Titel die Veröffentlichung der Tagungsbeiträge besorgt. Dankenswert sind nicht zuletzt das Personenregister und das Literaturverzeichnis, die dem Bd angefügt wurden.

Zielsetzung war es – wie das Vorwort des Hg.s betont – „nicht nur die Ergebnisse der Lutherforschung rückwärtsgewandt zu erheben, sondern auch vorwärts orientiert auf Desiderate zu verweisen und künftige Forschungen anzuregen“ (VII). Ein besonderes Augenmerk gilt dabei dem Beitrag der katholischen Lutherforschung.

Im Rückblick kommen wichtige Wegetappen und exemplarische Gestalten der evangelischen Lutherforschung zur Sprache: Karl Holl und seine Schüler Emanuel Hirsch und Erich Vogelsang vor dem Hintergrund Albert Ritschls (Martin Ohst), die eher schmal entwickelte Lutherforschung in der Dialektischen Theologie (Eberhard Busch), Ernst Bizer und die Frage nach dem reformatorischen Durchbruch (Thomas Kaufmann) und schließlich Gerhard Ebeling (Albrecht Beutel).

Daneben wurde die Lutherforschung auch in ihrer regionalen Ausprägung in den Blick gefasst: neben dem deutschen Kontext, die amerikanische Forschung (Scott Hendrix) und die stimulierenden Denkanstöße, die im Gefolge Tuomo Mannermaas seit den 80er Jahren von der finnischen Lutherforschung ausgingen. Letzterer war bei der Tagung mit einigen seiner Schüler präsent (unter ihnen Simo Peura und Antti Raunio; vgl. dessen Beitrag zur politischen Ethik Luthers), konnte seinen Überblick über die finnische Lutherforschung aufgrund einer ersten Erkrankung aber leider nicht fertig stellen.

Besondere Aufmerksamkeit widmete die Tagung und nun die Publikation – wie schon angedeutet – dem Wechselspiel von evangelischer und katholischer Lutherinterpretation. Nach den polemisch und stark konfessionell geprägten Darstellungen des Dominikaners Denifle und des Jesuiten Grisar zu Beginn des Jh.s, die zum Ausgangspunkt einer leidenschaftlichen evangelischen Erwiderung wurden (vgl. die Rekonstruktion M. Brechts), begann die katholische Forschung mit Joseph Lortz’ „Die Reformation in Deutschland“ in den dreißiger Jahren Luthers tiefe Religiosität und andere positive Aspekte seiner Person wahrzunehmen, die auch in offizielle Kirchenäußerungen Einlass fanden. Der entscheidende Durchbruch zu einem nicht-defensiven Lutherbild und zu einer sachlich ausgewogenen Darstellung seiner Theologie von katholischer Seite gelang freilich erst in den frühen sechziger Jahren im Kontext des Zweiten Vatikanischen Konzils (vgl. die Darstellung Jos. E. Vercruysses).

Einen wertvollen Überblick zu wichtigen Wegetappen des katholisch-lutherischen Dialogs im 20. Jh. und einer katholischen Rezeption der Anliegen Luthers – insbesondere im Rahmen des II. Vaticanums – bietet Rolf Decot in seinen Ausführungen zu „Luthers Bedeutung für das ökumenische Gespräch aus katholischer Sicht“. Simo Peura hat den entsprechenden Beitrag aus evangelischer Sicht verfasst.

Beide Statements stehen – und damit sind wir beim Ausblick – stark im Zeichen der Entstehung und der Diskussion um die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“, welche zum Zeitpunkt der Tagung kurz vor der Unterzeichnung in Augsburg stand (31.10.1999). Im Blick auf den weiteren Weg der Ökumene drängen beide nach vorne: „Wie die Reformation im 16. Jahrhundert aus seelsorglichen Gründen ihr Recht hatte, so verlangt die seelsorgliche Situation der Christen, in einer zunehmend unchristlichen Welt die historischen Ausdifferenzierungen des Christentums zwar nicht aufzuheben, sie jedoch als berechtigte Aspekte eines Gemeinsamen, d.h. der einen Kirche Jesu Christi zu erkennen“ (Decot, 233). Als Aufgabe steht hier insbesondere die Frage der Sakramente und des Amtes vor uns (227). Simo Peura räumt ein: „Bis heute [...] ist die konkrete Form der Einheit und ihre Struktur eine offene und ungelöste Frage“ (237). In Bezug auf die Rechtfertigungslehre als „articulus stantis et cadentis Ecclesiae“ gibt er zu bedenken, „dass auch wir Lutheraner noch über andere Kriterien als über das der Rechtfertigungslehre verfügen, ohne die besondere Funktion der Rechtfertigungslehre zu verneinen. Es gibt ja auch andere Glaubenswahrheiten, wie die Trinitätslehre und das christologische Dogma, die von wesentlicher Bedeutung für die lutherische Identität sind“ (259).

Nach vorne blicken in ihren Beiträgen ebenfalls Joachim Ringleben („Luthers Bedeutung für eine Theologie von morgen“), der auf der Sprachlich-

keit des Gottesverhältnisses und der Rechtfertigungslehre insistiert, und Oswald Bayer, der mit seinen Überlegungen zum Thema „Philosophische Denkformen der Theologie Luthers“ ein weitgehend noch zu erforschendes Feld beschreitet und zu Themen wie „relationale Ontologie / Substanzenontologie“ und „Extremum compositio“ wichtige Klarstellungen trifft. In seinen Bemerkungen zu Luthers Bewegungslehre und zu seiner Erkenntnistheorie greift Bayer zurück auf Theodor Dieters Untersuchung „Der junge Luther und Aristoteles“, welche „im Blick auf unsere Frage nach den philosophischen Denkformen der Theologie Luthers eine neue Zäsur in der Lutherforschung setzt“ (149).

Richtungweisend für den weiteren Weg der Forschung klingen zwei Statements am Ende des Beitrags von J. E. Vercruysse: „Luther und seine Theologie können weder für Protestanten noch für Katholiken Gegenstand einer unparteiischen, rein historischen Forschung sein. [...] Wegen der Position Luthers, die man vielleicht mit derjenigen eines ‚Ordensgründers‘ vergleichen kann, behält der Reformator eine Bedeutung, die diejenige einer bloß historischen Persönlichkeit im Kontext des 16. Jahrhunderts weit überschreitet“ (211). „Zurecht kann man sich fragen, ob *katholische* Lutherforschung der beste Ausdruck ist, um von einem regen und wissenschaftlich vollauf begründeten Beitrag seitens katholischer Theologen, Historiker und Forscher zu sprechen. [...] Im ökumenischen und ja sogar im weltweiten und vielseitigen Kontext, von dem die Internationalen Kongresse für Lutherforschung ein buntes Bild geben, kann die Lutherforschung nur im ständigen Austausch, an dem Forscher aus verschiedenen Horizonten teilnehmen, stattfinden. [...] Dann wird auch die Verschiedenheit der methodischen und konfessionellen Zugänge fruchtbar“ (212).

Grottaferrata

Hubertus Blaumeiser

„Im Namen Gottes...“ Theologie und Praxis des Gebets in Christentum und Islam, hg. v. Hansjörg Schmid / Andreas Renz / Jutta Sperber, – Regensburg: Friedrich Pustet 2006. 246 S. (Theologisches Forum Christentum – Islam), kt € 19,90 ISBN: 3-7917-1994-7

Der vorliegende Bd dokumentiert die Tagung des Stuttgarter Theologischen Forums Christentum und Islam, die unter Einbeziehung katholischer, evangelischer und muslimischer Autoren im März 2005 zum Verständnis des Gebetes in Islam und Christentum stattfand. Die Beiträge sind nach fünf Gesichtspunkten zusammengestellt: Es ging um „Grundfragen“, „Sinn und Zweck des Bittgebets“, „Gebet und Leiblichkeit“, Gebet „in der säkularen Gesellschaft“ und schließlich um die Leitfrage, unter der im Grunde die gesamte Tagung stand: „Gemeinsam beten?“ Drei Beobachterberichte suchen die Ergebnisse auszuwerten. Zusammenfassende Reflexionen und Thesen der Herausgeber schließen den Bd ab.

Gebet in der säkularen Welt

Interessant finde ich, dass man nicht nur die klassischen Fragestellungen verhandelte, sondern auch die gegenwärtige, für beide Religionen durch Säkularität bestimmte Situation thematisierte. Der Greifswalder Religionsgeschichtler und -soziologe Klaus Hock fragte nach dem Gebet in Beziehung auf individuelle religiöse Identität und Öffentlichkeit: Der Scheu, das Gebet der Öffentlichkeit auszusetzen auf Seiten des Christentums steht auf Seiten des Islam an diesem Punkt eine große Unbekümmertheit gegenüber. Diese Haltung, von Christen oft „neidvoll bewundert“, macht deutlich: „Erst als ‚öffentlich‘ vollzogener Akt – als kulturelle Handlung Teil des gesamtgesellschaftlichen Zeichensystems geworden – ist das Gebet religionswissenschaftlich greifbar“ (180). Der muslimische Theologe Mohammed Heidari stellt ohne Umschweife fest: „Regelorientierte Gläubigkeit verliert und eine sinnorientierte Gläubigkeit gewinnt in der säkularen Welt immer mehr an Bedeutung“ (184). Dies betrifft auch das Auswendiglernen von Suren und das konventionelle Kopftuch. Heidari interpretiert das positiv: Nunmehr trete „eine befreiende und Sinn spendende Glaubenskraft zur autonomen Lebensgestaltung in tiefer Verbundenheit mit Gott“ in den Vordergrund. Dies könne man „auch als eine Leistung der säkular humanistisch orientierten Gesellschaft betrachten“ (187)! Martin Jäggle sucht „Wege zum Beten in christlicher Tradition“ durch religionspädagogische Reflexionen „im Angesicht des Islam“ (188ff).

Grundfragen

In die Grundfragen des islamischen Gebetsverständnisses führt Kenneth Cragg ein, der als anglikanischer Bischof in Kairo (später Chichester) eine nicht nur von außen gewonnene Sicht des Islam vermitteln kann. Ihn beschäftigt die Spannung zwischen Souveränität und Nähe Gottes zum Menschen, insbesondere zum sündigen Menschen, aber auch die Frage nach der „Verantwortlichkeit – die wir innerhalb der Verantwortlichkeit Gottes haben“ (24). Im „Vorhof der Anbetung“ sieht sich Cragg besonders mit der Sufi-Frömmigkeit verbunden. Ganz in diesem Horizont entfaltet die Islamwissenschaft-

lerin Hamideh Mohagheghi das islamische Gebetsverständnis in dessen verschiedenen Formen (Pflichtgebet, Anrufung, Lobpreise, Gottesgedenken), ohne allerdings die dem Pflichtgebet doch einzuräumende Dominanz deutlich zu machen. Nach Michael Bongardt bringen Menschen im Gebet ihr Leben, ihre Gottesbeziehung, ja Gott zur Sprache (38ff). Für Christen aber sei die Gottesbeziehung des Glaubenden in Gottes Menschwerdung begründet, was natürlich die Frage nach der Möglichkeit eines gemeinsamen Gebets entscheidend tangiert (s.u.).

Den systematisch-theologisch reflektiertesten Beitrag bietet Reinhold Bernhardt. Er sieht zwei grundlegend verschiedene „Denkwege“: Gebet sei entweder „Zwiesprache“ (103) oder „kontemplative und meditative Konsonanz zwischen dem eigenen Personenzentrum und der allgegenwärtigen göttlichen Seinsmacht“ (104). Der „in Christus Mensch gewordene Logos“ geht „über seine Manifestationsgestalt in Christus hinaus und wohnt in seiner Geheimnishaftigkeit in unzugänglichem Lichte (1 Tim 6,16).“ Hier treffen sich die beiden „Denkwege“.

Fürbitte?

Ausgehend von Reflexionen zum Vaterunser und weiteren einschlägigen biblischen Aussagen interpretiert Andreas Obermann die Bitte als „Inanspruchnahme“ Gottes: Dies leitet über zur Frage nach der Fürbitte, die ja im Islam zu fehlen scheint (so Kenneth Cragg, 27). Nach Elhadi Essabah kennt aber die islamische Tradition „auch die Praxis, für andere, v.a. für abwesende muslimische Glaubensbrüder und -schwestern zu beten“ (97). Einem mittelalterlichen Kommentar zufolge sei sogar das Gebet für die Gläubigen früherer Offenbarungen, also auch für Juden und Christen denkbar (ebd.). Reinhold Bernhardt aber geht der Frage nach, wie das Bittgebet grundsätzlich zu verstehen sei, wenn man seinen Sinn nicht darin sehe, „Gott zu beeinflussen, sondern den Einfluss Gottes zu erbitten“ (109). Er verweist auf die „existentiell-transformierende Erkenntnis“ des Gebets, die sich auch im Handeln auswirke und mit der der Betende in eine „Selbstbewegung des göttlichen Kraftfelds“ hineingenommen werde, die nun „in ihm in seinem Nahbereich, aber auch fern von ihm zur Wirkung kommt“ (113). Dieser Ansatz würde dem Islam entsprechen, sofern der Muslim Gott durch das Gebet auf keinen Fall festlegen will. Er würde zugleich die Beziehung zu Gebets- und Meditationsverständnissen außerhalb von Islam und Christentum herstellen und schließlich ein dem modernen religionskritisch orientierten säkularen Menschen einen Weg zum Gebet erschließen. Leider ist dieser weiterführende Ansatz während der Tagung offenbar nicht weiterverfolgt worden.

Leiblichkeit

Ein eigenes Thema im Gespräch zwischen Islam und Christentum über das Gebet stellt natürlich die Leiblichkeit dar. Schon Cragg hatte von der „kostbare[n] Wahrheit“ gesprochen, die in „der Niederwerfung des Leibes und der Demut der Stirn“ bestehe (26). Der Islamwissenschaftler Abdullah Takim sieht in der Niederwerfung den Höhepunkt des islamischen Gottesdienstes. Er deutet exemplarisch die verschiedenen Gebetshaltungen und bringt sie mit der ästhetischen Dimension in Zusammenhang. Katholische Liturgie kann hier leicht anknüpfen. Der Liturgiewissenschaftler Ansgar Franz illustriert das an den Sprechrichtungen des Eucharistiegebets und am Wechsel von Sitzen, Knien und Stehen. Auch eine orthodoxe Stimme – Asaad Kattan – kann auf Berührungs-, ja Überschneidungspunkte zwischen Islam und Christentum im liturgisch-ästhetischen Bereich verweisen (154ff).

Gemeinsam beten?

Damit spitzt sich alles auf die Frage nach der Möglichkeit des gemeinsamen Gebets zu. Die meisten Autoren nehmen auf sie Bezug. Die Muslime unter ihnen versuchen, sie vorsichtig und mit interessanten Argumenten in bestimmten Grenzen zu bejahen. Nach Elhadi Essabah ist sich der gläubige Muslim stets dessen „bewusst, dass letztlich Gottes Wille geschieht und dieser Wille dem Menschen am meisten zum Heil gereicht. [...] So können die Muslime zusammen mit den Christen beten: ‚Dein Wille geschehe, wie im Himmel, so auf Erden‘“ (102). Schade, dass das Vaterunser auf dem Stuttgarter Forum nur am Rande diskutiert wurde, zumal es doch vor Jahren von dem islamischen Theologen Muhammad S. Abdullah, dem damaligen Vertreter des islamischen Weltkongresses für die Bundesrepublik Deutschland, als gemeinsames islamisch-christliches Gebet empfohlen worden war. Abdullah Takim erinnert daran, dass im Koran Gebete u. a. von Abraham, Mose und sogar Jesus (Sure 5,114; Überset-

zung Khoury: Sure 5, 116) erwähnt werden. Schließlich habe Muhammad gemeinsam mit seinen Anhängern das Totengebet für den damaligen Negus von Äthiopien verrichtet, der zwar den Koran anerkannt habe, aber nicht zum Islam übergetreten sei. Außerdem habe Muhammad den Christen von Nagan erlaubt, in seiner Moschee in Medina nach deren eigenem Ritual das Gebet zu verrichten. Ergebnis auf islamischer Seite: Gemeinsames Gebet ist möglich, wenn die Grenzen des Monotheismus eingehalten werden. Heikki Räissänen bietet flankierende Argumente durch seinen Versuch, anhand des lukanischen Jesusbilds, in dem er auffällige Parallelen zum Koran zu entdecken meint, die ursprüngliche klare Theozentrik des christlichen Gebets aufzuweisen (227ff). Mächtige Unterstützung finden diese Stimmen in dem Beitrag von Martin Bauschke, der selbst als Herausgeber einer Sammlung von Gebeten aus Judentum, Christentum und Islam hervorgetreten ist und auf weitere erste „abrahamische Gebetbücher“ verweisen kann (206ff). Abraham sei „gemeinsames Glaubensideal“ (212). Das gemeinsame Gebet schaffe „eine Verbindung, eine Art ‚unio mystica‘ zwischen den Betenden“ (203). Bauschke ist erfüllt von der Überzeugung: „Die grundlegende Gemeinsamkeit von Juden, Christen und Muslimen dürfte der Glaube an den einen Gott sein“ (209).

Genau diese These war aber auch unter den Referenten des Stuttgarter Forums strittig. Bernhardt möchte zwischen Gott, Gott in seiner Offenbarung und Gottesbildern unterscheiden. Er rechnet mit Offenbarungen, die nicht auf Christus konzentriert und die nicht am „Christusinhalt“, sondern an Gottes Liebe orientiert sind und folglich die Gemeinsamkeit des Gebets erlauben (118). Diese Auskunft scheint mir erläuterungsbedürftig. Obermann mahnt ein „annähernd“ (sic) gemeinsames Vorverständnis des Gebets an (87). Für Friedmann Eißler ist klar: „Christliches Gebet lebt [...] vom Gegenüber, genauer: von der Gegenwart des dreieinigen Gottes“ (216). Man dürfe sich nicht von einem Harmoniebedürfnis leiten lassen, das Gott unter Zurücksetzung seiner Offenbarung „in die – unbegreifbare – Transzendenz“ erhebe (220) und das sich damit keineswegs als tolerant, sondern als durchaus autoritär erweise (222). Offene und spirituelle Gastfreundschaft, gerade auch im Gebet für einander, sei aber auch in der Situation konkurrierender Wahrheitsansprüche durchaus denkbar (225f). Michael Bongardt, der ebenfalls den trinitarischen Glauben als konstitutiv für das christliche Gebet ansieht, ist jedoch überzeugt: „Wer ernsthaft in einer dieser Traditionen betet, kann die Grenzen des eigenen Verstehens und Glaubens nicht für die Grenze der göttlichen Barmherzigkeit halten“ (51).

Dies gilt freilich im Blick nicht nur auf Christentum und Islam, sondern auf alles Beten, in welcher Religion auch immer; an diesem Punkt muss wohl weitergearbeitet werden. In Christologie und Trinitätslehre, so stellen die Herausgeber in ihrem Resümee fest, „liegt eine eindeutige Trennlinie“ zwischen Islam und Christentum“ (241). Phänomenologisch ist das richtig. Christlicher Glaube an den dreieinen Gott könnte sich aber selbst als Basis für die Offenheit gegenüber dem Islam entdecken. Christen würden so, ausgehend von ihrem eigenen Glauben, die Freiheit zu dem mit Muslimen (und Gläubigen anderer Religionen) gemeinsamen Beten gewinnen. Gemeinsamkeit des Gebets ist nicht in der Vergleichbarkeit theologischer Theorien oder in der Ähnlichkeit spiritueller Erfahrungen begründet, sondern darin, dass alles Beten mit samt seinen Fehlvorstellungen, Trugschlüssen, Entgleisungen und Fehlhaltungen – wie wir als Christen hoffen – von dem einen dreieinen Gott gnädig aufgenommen wird. Bei wem anders sollten Gebete, von wem auch immer gesprochen, „ankommen“? Die Frage nach der Möglichkeit gemeinsamen Betens – neben einander und mit einander – wird sich an konkreten Situationen und Konstellationen orientieren. Grundsätzlich kann sie nach christlichem Verständnis nicht phänomenologisch und damit anthropologisch, sondern nur theologisch entschieden werden – und zwar positiv: im Glauben an den einen dreieinen Gott.

Marburg

Hans-Martin Barth

Philosophie / Religionsphilosophie

Wozu Offenbarung? Zur philosophischen und theologischen Begründung von Religion, hg. v. Bernd Dörflinger / Gerhard Krieger / Manfred Scheuer, Paderborn: Schöningh 2006. 290 S., kt € 34,00 ISBN: 978-3-506-71711-5

Der vorliegende Bd vereint zwölf Beiträge eines interdisziplinären und interkonfessionellen Kolloquiums an der Univ. Trier zum Thema

„Offenbarung“, fokussiert auf den Aspekt ihrer rationalen Vermittlung und Zugänglichkeit. Die Aufsätze sind größtenteils historisch ausgerichtet, wenn auch durchweg mit Perspektiven in die systematische Diskussion hinein. Sie widmen sich dem Offenbarungsdenken maßgeblicher Philosophen und Theologen zwischen dem 11. und 20. Jh., wobei Schwerpunkte auf die Scholastik des Mittelalters und das Denken des deutschen Idealismus gelegt sind. Das Vorwort der Hg. bietet eine hilfreiche Zusammenschau aller Artikel, informiert den Leser aber leider nicht über Kriterien der gewählten Epochenabgrenzung und Autorenauswahl.

In seinem Beitrag über das „Verhältnis von Offenbarung und Philosophie bei Anselm von Canterbury“ (12–20) wendet sich Hansjürgen Verwey gegen eine einseitig rationalistische Lesart der anselmischen Suche nach „notwendigen Vernunftgründen“ für die Inhalte der christlichen Offenbarung. Gleichwohl erkennt er ihr philosophische Bedeutung und eine methodisch vernunft-autonome Argumentationsgestaltung zu.

An die bereits bei den Kirchenvätern häufig zu findende These angeblicher Spuren der Trinitätsoffenbarung bei heidnischen Philosophen (insbesondere bei Platon) knüpfte, wie der Beitrag Mechthild Dreyers zeigt (21–33), Abaelard in seiner „Theologia Summi boni“ an. Der später verfasste „Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum“ bot dem fröhscholastischen Magister ebenso wie sein Römerbriefkommentar die Gelegenheit, Notwendigkeit und Vorrang der in Christus geschehenen Offenbarung aus dem Blickwinkel eschatologischer Motivation (nicht materialer Differenz) eingehender zu begründen.

Den Schritt ins 13. Jh. unternimmt Rolf Schönberger, der am Beispiel von Bonaventura und Heinrich von Gent zwei Repräsentanten eines platonisch orientierten Offenbarungsdenkens vorstellt (34–59). Weder als religionstypologischer Begriff noch als Charakterisierung einer göttlichen Tätigkeit erscheint „Offenbarung“ hier, sondern das mit dem Terminus Bezeichnete wird erstaunlicherweise als „bloße Voraussetzung, nicht aber Gegenstand des Nachdenkens“ (57) behandelt.

Unter dem Titel „Aliis communicare“ präsentiert Manfred Scheuer im Rückgriff auf seine gleichnamige Freiburger Habilitationsschrift dicht formulierte Thesen zum Offenbarungsverständnis des Thomas von Aquin im Ausgang von dessen Schriftkommentaren (60–83). Als „Schlüssel“ zum Thema identifiziert Scheuer den in der Trinitätstheologie gründenden Begriff der „communicatio“. Die göttliche Natur, verstanden als reiner Seinsakt, schließt die Tendenz zur Selbstmitteilung ein, die zuhöchst in dem (nur dem Glaubenden eröffneten) innertrinitarischen Mitteilungsgeschehen, in partizipativer Form aber auch in der philosophisch zugänglichen Selbstmitteilung Gottes „per solam similitudinem“ gegenüber der Kreatur real wird. Die innergöttlichen Hervorgänge verlängern sich soteriologisch in die geschichtlichen Sendungen der Personen hinein, in deren Mitte die Inkarnation des Sohnes steht, die zutiefst „offenbarendes“ und „heilstiftendes“ Geschehen ist. Die menschliche Vermittlung der Offenbarung bleibt dabei stets an Gottes je neues Wirken in der inneren Gnade, die Inspiration des Hl. Geistes gebunden. So verbindet Scheuers spekulativ ambitionierte Deutung auf enge Weise – in manchem Detail gewiß kritisierbar – die Prämissen von thomanischer Schöpfungs- und Erlösungstheologie.

Das Verständnis von Offenbarung bei Nikolaus von Kues auf dem Hintergrund seiner zwischen mittelalterlicher und moderner Gestalt stehenden Metaphysik nimmt sich der Beitrag Gerhard Kriegers zum Thema (84–116). Der Autor skizziert darin zunächst das Verständnis des Cusaners von philosophischer Erkenntnis und Wissenschaft. Deren Ortsbestimmung ist in der Tradition des spätmittelalterlichen Scotismus und Ockhamismus bei Petrus Tartaretus oder Johannes Gerson v.a. dort auszumachen, wo es um den Realitätsstatus des Mentalen und die Modalitätenfrage geht. Krieger kommt zum Ergebnis, dass Cusanus eher in der Spur des Tartaretus „den Raum des Möglichen [...] vom faktischen Wirklichen her“ erschließt (99). In einem zweiten Schritt bezieht der Artikel neben die drei bislang genannten Autoren auch Johannes Buridan in seine Analyse ein und vergleicht die philosophischen Bestimmungen des „Ersterkannten“ in den Entwürfen dieser Denker. Krieger schlägt von hier aus den Bogen zur neuzeitlichen Moralitätsbegründung Kants. Insgesamt verbleiben die Ausführungen im Bereich der philosophischen Prolegomena zur Offenbarungstheorie des Cusaners, deren Erschließung versprochen worden war.

Ergebnisreicher für das Generalthema des Bdes ist der nachfolgende Text von Manfred Kugelstadt über Leibnizens Monadologie im Spannungsfeld von Vernunft- und Offenbarungsreligion (117–140). Der Autor orientiert seine Auslegung am Interpretationsvorschlag Ernst Cassirers, wonach „Gott“ bei Leibniz „eher im Sinne eines bloßen (vornehmlich dann praktischen) regulativen Ideals“ (117) zu verstehen sei. Diese Deutung, nach der das Leibnizsche Denken in moralphilosophischer Hinsicht auf einen „reine[n] Idealismus der Freiheit“ hinausläuft (139), wird nicht zuletzt im Blick auf die vom Autor selbst mehrfach zugegebene Tatsache umstritten bleiben, dass Leibniz sich immer wieder deutlich zugunsten der christlichen Orthodoxie engagiert hat. Wer etwa den lebenslangen Einsatz des Philosophen für das Trinitätsdogma gegen dessen sozinianische Infragestellungen nachverfolgt, wie sie Maria Rosa Antognazza in ihrer 1999 erschienenen Diss. eingehend geschildert hat, wird kaum daran zweifeln wollen, daß Leibniz den Inhalten der christlichen Offenbarung echten, positiven Wert zuerkannt hat.

An den Primat der Vernunftreligion vor jedem Offenbarungsanspruch in Kants „Religionsschrift“ erinnert der klare, textnahe Beitrag von Bernd Dörflinger (141–164). Die Existenz Gottes ist für Kant ein Postulat der praktischen Vernunft, entzieht sich dabei aber jedem strengen Beweisversuch. Darum kann

„der Ignorant in Religionsdingen [...] nach Maßstäben der Vernunftreligion, die nichts anderes als Moral fordert, objektiv Gott so wohlgefällig sein wie ein in ihrem Sinne Gläubiger, wenn er nur die Bedingung der Moralität erfüllt, deren Anforderungen jeder Mensch schon allein im autonomen Selbstverhältnis erzeugt“ (144). Dass die „statuarischen Gesetze“ der positiven, empirischen Religionen in Kants Sicht erst recht keine allgemeine Geltung beanspruchen können, arbeitet Dörflinger unmissverständlich heraus. Kant neigt darum in der Frage, ob sich die positiven Religionen ganz in die reine Vernunftreligion hinein auflösen sollten oder aber aufgrund der menschlichen Angewiesenheit auf sinnliche Manifestationen des Religiösen einen unverzichtbaren Stellenwert besitzen, offensichtlich zur ersten Alternative, ohne sich auf einen Zeithorizont für ihre Realisierung festzulegen.

Gleich zwei Autoren des Sammelbandes widmen ihre Ausführungen dem Offenbarungsbegriff Johann Gottlieb Fichtes.

Eine positivere Rolle als bei Kant sieht Ives Radrizzani (gegen die Interpretation durch Luigi Pareyson) den positiven Religionen in Fichtes Entwurf zugestanden (165–177). Allerdings kommen sie auch hier kaum über die Funktion hinaus, die innere (durch die reine Vernunft zu erlangende) Offenbarung zu erleichtern und zu unterstützen, und müssen folglich von allem gereinigt werden, was der Vernunft widerspricht (176). Mit Recht fragt Radrizzani, „was an spezifisch Christlichem am Ende dieses sich aufräumenden Reinigungsverfahrens übrigbleiben wird“ (175).

Einen starken Gegensatz zwischen Fichtes Konzeption von Offenbarung und deren christlichem Selbstverständnis arbeitet auch Edith Düsing in ihrem Beitrag heraus, der zu den Höhepunkten des vorliegenden Bdes zählt (178–203). Dabei differenziert sie zwischen Fichtes Frühwerk, das sich in der vorliegenden Problematik noch stark an Kant orientiert, und seinem Spätwerk, dessen philosophische Gotteslehre „Johanneische mit neuplatonischen und Spinozanischen Motiven“ vereint (199). Letztere handelt vom Ich, das sich selbst in der Schau des als Wahrheit evidenten Absoluten gründet, ja sich „vernichtet“ in der Einsicht, nichts anderes als Bild und Offenbarung dieses Absoluten sein zu sollen, dem allein wahres Sein und Subsistenz zu eigen ist. Die Person Jesu Christi kann Fichte als Ort der Selbstoffenbarung Gottes und als Vorbild menschlicher Sittlichkeit deuten, ohne die „soteriologische Dimension“ seines Lebens und Sterbens wirklich anzuerkennen.

Einen konzisen Überblick zur Offenbarungslehre Schellings steuert – in historisch-genetischer Betrachtungsweise – Harald Schwaetzer bei (204–230). Schon im Frühwerk des Württemberger Philosophen enthüllt sich die geschichtsphilosophische Relevanz des Offenbarungsbegriffes. (Polytheistische) „Mythologie“ und (christliche) „Offenbarung“ stehen sich dabei noch unvermittelt gegenüber, wobei die Menschwerdung Gottes in Christus den entscheidenden Punkt des Übergangs bildet. Nachdem Schwaetzer die „Stuttgarter Privatvorlesungen“ als wichtige Station der Transformation dieser bipolaren Sichtweise benannt hat, richtet sein Beitrag den Blick auf die abschließende, reife Gestalt des Schellingschen Offenbarungsbegriffs in der „Philosophie der Mythologie“ und der „Philosophie der Offenbarung“. Die „Offenbarungszeit“ tritt hier in die Mitte zwischen dem „mythologischen Zeitalter“ und der „philosophischen Religion“ als „wissenschaftlicher Erkenntnis der Geisterwelt“. Mit einem Verweis auf die Rezeptionsgeschichte dieses Schellingschen Stufenmodells erinnert Schwaetzer zugleich an dessen rasches Verschwinden aus der Debatte.

Zwei sehr unterschiedliche theologische Beiträge markieren den Abschluss der Textsammlung.

Der Wiener Fundamentaltheologe Wolfgang Treitler geht in seinem Aufsatz „Offenbarung und offener Logos“ (231–256) von der Prämisse aus, dass der Offenbarungsbegriff in der Theologie nach der Aufklärung in entscheidendem Maße apologetisch konnotiert war. Die um das Konzept einer göttlichen Selbstoffenbarung angeordnete philosophische Trinitätsspekulation des Protestantismus Hegel sieht Treitler dabei in einer „überraschenden Entsprechung“ (vgl. 237) zur katholischen Lehre von der durch die Autorität der Kirche abgesicherten Offenbarungsvermittlung, wie sie sich auf dem I. Vatikanum äußerte. Dieser Zusammenhang wird vom Autor ebensowenig überzeugend belegt wie der anschließende Versuch, ausgerechnet der am Selbstoffenbarungsbegriff ausgerichteten Christologie des Nijmegener Systematikers Georg Essen eine „latente Verneinung Israels“ (240) anzulasten. Man muss Essens offenbarungschristologische Applikation von Prämissen der durch Krings und Präpper vorgelegten Freiheitsanalytik nicht teilen, um anzuerkennen, dass spekulative Theologie dieses Formats eine denunzierende Schlagwortkritik nach Art Treitlers (vgl. bes. 241f.) getrost ignorieren darf. Treitlers weitere Ausführungen münden in Plädoyers zugunsten der „negativen Dialektik des strengen Gott-erkennens“ (245) bzw. des „offenen Logos“ (252) in fundamental-emanzipatorischer und strikt anti-spekulativer Absicht.

Von anderer Qualität ist die subtile Diskussion des Offenbarungsverständnisses bei Emmanuel Levinas im Licht der Religions- und Inkarnationstheorie Hegels, die Michael Schulz unternimmt (257–278). Schulz möchte mit seinen Ausführungen ein interreligiös begehbare Fundament erschließen, von dem her „man gemeinsam mit rationalen Mitteln die Möglichkeit einer Offenbarung Gottes in einer Zeit bezeugen kann, die dem Glauben an eine Offenbarung Gottes in der Geschichte mit Skepsis gegenübersteht“ (258). Hegels Absolutheitsanspruch für das Christentum und seine gleichzeitige Geringschätzung des Judentums, die, so die Deutung bei Levinas, „Deklasse der Anderen“, wurzeln gemeinsam im Hegelschen Systemprinzip, dem „Begriff der absoluten Subjektivität“ (262). Dagegen tritt das eigene Plädoyer des jüdischen Philosophen: „Der Andere ist unfassbare Exteriorität, die nicht zur intentionalen-internen Sache des Subjekts werden kann“ (264). „Die Offenbarung Gottes – das ist

der Andere“ (265). Der „universelle Messianismus“ Levinas' ist nur eine Konkretion dieses Gedankens. Schulz nun versucht, von der im Denken Hegels auszumachenden Unmöglichkeit, einen absoluten Beginn des Selbst-Erfassens auszumachen, die Brücke zum Anliegen Levinas' zu schlagen. Der Bonner Dogmatiker geht über beide Ansätze hinaus, wenn er sich bemüht, auf subjektivitätstheoretischer Grundlage die „rational verantwortete Möglichkeit eines Gesprächs über Gotteserkenntnis und der aus ihr folgenden Denkbarekeit einer Offenbarung und Inkarnation Gottes“ zwischen Juden und Christen aufzuweisen (275).

Wie häufig bei Veröffentlichungen dieser Art mündet die Durchsicht des vorliegenden Sammelbandes in ein uneinheitliches Gesamturteil. Die Qualität seiner Beiträge differiert ebenso wie deren Relevanz für den offenbarungstheologisch interessierten Leser. Recht divergierend präsentieren sich auch die jeweils am Ende der Aufsätze positionierten Literaturverzeichnisse.

Wer keine Gesamtdarstellung zum Thema erwartet und auszuwählen versteht, kann der Dokumentation des Trierer Kolloquiums wertvolle Hilfen für die Erarbeitung eines differenzierten Offenbarungsbegriffs im Spannungsfeld theologischer und philosophischer Reflexion entnehmen.

Augsburg

Thomas Marschler

Martin Knutzen, Philosophischer Beweis von der Wahrheit der christlichen Religion (1747), eingeleitet, kommentiert und hg. v. Ulrich L. Lehner. – Nordhausen: Traugott Bautz 2005. XLIV, 258 S. (Religionsgeschichte der früher Neuzeit, 1), geb. € 40,00 ISBN: 3-88309-335-1

Ulrich L. Lehner, seit Sommer 2006 Professor für Kirchen- und Theologiegeschichte der Neuzeit an der Marquette University in Milwaukee (Wi) USA, hat sich die Mühe gemacht, das nur Spezialisten bekannte religionsphilosophische Hauptwerk Martin Knutzens: „Philosophischer Beweis von der Wahrheit der Christlichen Religion [...] darinnen die Nothwendigkeit einer geoffenbarten Religion insgemein, und die Wahrheit oder Gewißheit der Christlichen insbesondere, aus ungezweifelten Gründen der Vernunft nach Mathematischer Lehr-Art dargethan und behauptet wird“ in der vierten Auflage von 1747 mit den beigegebenen Werken „Vertheidigte Wahrheit der christlichen Religion gegen den Einwurf: Daß die christliche Offenbarung nicht allgemein sei. Wobey besonders die Scheingründe des bekannten Deisten MATTHÄI TINDALS, welche in deßen Beweise, Daß das Christentum so alt, als die Welt sey, enthalten, erwogen und widerleget werden“ von 1742 und „Betrachtung über die Schreibart der Heiligen Schrift“ ebenfalls von 1742 einzuleiten, durchgängig zu kommentieren und neu gesetzt herauszugeben. Der Verzicht auf einen photomechanischen Nachdruck wird damit begründet, dass das Lesen der deutschen Frakturschrift internationalen Forschern sonst Schwierigkeiten bereiten könnte (VIII), eine vielleicht überschätzte Besorgnis. Ein Jahr später hat jedenfalls der Hildesheimer Olms-Verlag eine entsprechende Reprintausgabe vorgelegt, bei der es keine Ungenauigkeiten eines Neusatzes geben kann, die sonst wohl unvermeidlich sind (hier z. B. schon auf dem Titelblatt *ungezweifelten* statt *ungezweifelt*, dann: *Vorwort* statt *Vorrede* oder das durchgängig fehlerhaft wiedergegebene [aber auch selbst nicht völlig korrekte] griechische Zitat nach Dionysius Longinus auf S. 231 usw.). Allerdings wurde die Originalpaginierung zwischen Schrägstrichen in den Text eingefügt, so dass insofern der Bezug zum Original deutlich wird, während die teilweise ausführlichen Anmerkungen des Hg.s (Zahlen in eckigen Klammern) unter die Anmerkungen des Originaltextes gestellt wurden, was allerdings bei einem bloßen Reprint nicht möglich gewesen wäre. Auf die Wiedergabe der dem Original vorangestellten Widmung wurde aber leider verzichtet, was hier wegen der darin zum Ausdruck gebrachten Absichten des Vf.s nachgeholt werden soll:

„Dem Allerdurchlauchtigsten, Großmächtigsten Fürsten und Herrn, Herrn Friderich, Könige in Preußen, Margrafen zu Brandenburg, des heiligen Römischen Reichs Erzcämmerern und Churfürsten, [folgen weitere Titel] &c. &c. Meinem allernädigsten Könige und Herrn.

Allerdurchlauchtigster, Großmächtigster König, Allernädigster König und Herr. *Ew. Königl. Majestät* preiswürdigste Bemühungen bey dem Antritt *Dero*, GOtt gebe, langen und höchstglückseligen Regierung sind dahin gerichtet, alles in Aufnahme zu bringen, was das wahre Wohl der Länder befördern kan, welche die göttliche Vorsehung *Ew. Majestät* Scepter unterworfen hat. Und da die Wissenschaften und Künste nicht nur eine Zierde des menschlichen Geschlechts sind, sondern auch demselben viele wahre und unentbehrliche Vortheile verschaffen; so suchen *Ew. Majestät* derselben höchsten Flor auf eine solche Art zu befördern, die auch die späteste Nachkommen bewundern werden.

Mit wie vieler Zuversicht aber sollte sich denn nicht die christliche Religion *Ew. Majestät* Allerhöchsten Schutzes getrösten, da diese nicht nur einen

besondern Einfluß in das Wohlseyn dieses gegenwärtigen Lebens hat, sondern uns auch den Weg zu einer ewigdaurenden Glückseligkeit zeigt.

Da nun gegenwärtige Schrift eine Handleitung der Weltweisheit und der natürlichen Wissenschaften zu der christlichen Religion in sich hält, und sowohl die Vernunftmäßigkeit der Weisheit-vollen Lehre Jesu Christi gegen den Unglauben unserer Zeiten zu erweisen, als auch zugleich die nutzbare Abhandlung der Philosophie von dem Vorwurf, als wenn sie der geoffenbarten göttlichen Religion entgegen wäre, zu retten bemühet ist; so lebe des allerunterthänigsten Vertrauens, es werde *Ew. Königl. Majestät* nicht allein nicht ungnädig deuten, daß gegenwärtige wenige Blätter *Ew. Majestät* geheiligen Person in allertiefster Devotion zu zueignen mich unterwinde, sondern auch dieses demüthigste Opfer meiner Ehrfurcht und diese geringe Frucht meines auf hiesiger, *Ew. Majestät* Scepter unterworfenen Academie öffentlich geführten Lehramtes nach *Dero* preiswürdigsten Leutseligkeit, allergnädigst anzusehen und denjenigen *Dero* Königlichen Hulde zu würdigen geruhen, der mit denen tausendfältigen Glückwünschen, damit *Ew. Majestät* in diesem Königreiche und *Dero* sämtlichen Landen anjetzo aufgenommen werden, die seinigem öffentlich verbindet, *Ew. Majestät* alles Königliche Wohlergehen und eine höchstbeglückte Regierung, biß in die späteste Jahre, von dem unsterblichen Beherrscher aller Regenten auf Erden mit dem allervollkommensten Eifer erbittet, auch sich äußerst bemühen wird, mit der allertiefsten Ehrfurcht, bis ins Grab zu seyn *Ew. Königl. Majestät*, Meines allergnädigsten Königes und Herrn allerunterthänigster Knecht, Martin Knutzen. Königsberg in Preussen, den 19 Julii 1740.“

Martin Knutzen (1713–1751) war seit 1734 außerordentlicher Professor für Logik und Metaphysik an der Universität Königsberg und trat am 22. April 1735 eine Professur „der Weltweisheit“ „auf der Academie zu Königsberg“ an. Er stand als Denker allgemein in hohem Ansehen. Bei den Studenten, zu denen auch Immanuel Kant, Johann Georg Hamann und Friedrich Johann Buck gehörten, war er beliebt. Nach Borowskis Kant-Biographie war K. „der Lehrer, an den sich Kant vorzüglich anknüpfte“ und dessen philosophischen und mathematischen Vorlesungen „er unausgesetzt“ beiwohnte. K. „ermunterte ihn in Privatunterredungen – lieb ihm in der Folge besonders Newtons Werke und, da K. Geschmack daran fand, alles, was er aus seiner herrlichen, reichlich versehenen Bibliothek irgend verlangte.“ (1912/15, 76). Obwohl Werner Stark eine solche besondere Beziehung zwischen K. und Kant bezweifelt, lässt sie sich auch aus seiner deutlichen Wirkung auf Kants kritische Philosophie und Religionsphilosophie bestätigen, was hier nicht weiter ausgeführt werden kann. Auch dass Kant K. nur einmal schriftlich erwähnt, als er sich in seinem Schreiben an den König von 1756 als dessen Nachfolger bewarb, spricht nicht dagegen. Obwohl Matthew Tindal in Kants Texten nicht vorkommt, wäre es sehr unwahrscheinlich, dass er nicht von dessen Hauptschrift „Christianity as old as the Creation ...“, die auch die „Bibel des Deismus“ genannt wird, mindestens durch K.s Widerlegung Kenntnis erhalten hätte, zumal sie 1741 in deutscher Übersetzung erschienen war, da er nicht wie K. englisch las, auch wenn man Kants Verwendung des Lucrez-Zitates „Tantum religio potuit suadere malorum“ (AA 6/131 – bei Tindal dt. 121) für unabhängig halten könnte. Insbesondere in K.s „Elementa philosophiae rationalis seu Logicae cvm generalis tvm specialioris ...“ von 1747 (438 S.) finden sich zahlreiche Aussagen, die als Ansatzpunkte für Kants Denken gelten können. Dort erklärt K. auch, dass er bereits eine Übersetzung des Lockeschen Nachlasswerkes „Of the conduct of the understanding“ in Druck gegeben habe („eius versionem Germanicam prelo iam subiecimus“, dort 214). Es ist bisher nicht geklärt, ob die nach seinem Tode von George David Kypke herausgegebene Übersetzung des Nachlasswerkes unter Verwendung dieses (nicht aufgefundenen) Manuskriptes angefertigt wurde. So wird man die Bemerkung des Verfassers, dass diese Übersetzung „auf Anregung Knutzens“ entstanden sei, wohl verstehen müssen (XVII). Auch diese Schrift hat einen merkwürdigen Einfluss auf Kant ausgeübt, obwohl er sie nie erwähnt, wie ich früher bereits dargelegt habe (in: Aufklärung 1(1986)27–66). – Martin Knutzen war im Sinne seiner Lehrer Johann Heinrich Keuschner und Franz Albert Schultz bestrebt, den Pietismus mit Wolffscher („mathematischer“) Methode rational zu transformieren und der natürlichen Vernunft eine entscheidende Rolle besonders in der Befolgung der Gesetze der Moral zuzugestehen. In seiner rationalen Apologetik des Christentums hält er die Offenbarung, „deren himmlischer Ursprung von unumstößlicher Gewißheit ist“ (§ 76), für „unumgänglich nothwendig“ (§ 28), ihre wesentlichen Inhalte für nicht widersprüchlich (§§ 41, 43) und ihre „Begnadigungsordnung“ für vernunftgemäß (§ 51). So wird die christliche Religion als die einzig wahre ermittelt, weil nur sie im Gegensatz zu allen anderen ein überzeugendes Versöhnungsmittel zur Verfügung stellt, nämlich den Opfertod Jesu Christi (§ 39), der allen Ansprüchen der Vernunft in höchstem Maße genügt. Um diese vernünftige Erkenntnis aber zu be-

leben, ist ein göttlicher Gnadenbeistand erforderlich, der allerdings das Eingeständnis der eigenen sündigen Unzulänglichkeit voraussetzt (§ 79). In der „Vertheidigte[n] Wahrheit“ gegen Tindal geht K. besonders auf den Kernvorwurf der Deisten ein, dass der Absolutheitsanspruch des Christentums gegenüber den Nichtchristen mit der allumfassenden Gerechtigkeit und Liebe Gottes nicht vereinbar sei. K. bietet als Lösung sein Pyramiden-Modell an: Der Weg zum Himmel gleiche einer Pyramide. Ursprünglich waren die Menschen in deren oberen Bereichen angesiedelt, wo man in Ansätzen bereits „die glänzende Stadt des Himmels“ schauen kann. Durch den Sündenfall ist die Menschheit auf die unteren finsternen Stufen zurückgefallen. Gott war nicht verpflichtet, diesen Absturz durch ein besonderes Wunder rückgängig zu machen. Alle aber sind eingeladen, hinaufzusteigen und dabei die angebotene göttliche Hilfe anzunehmen, so dass niemand wirklich ausgeschlossen ist. Ein automatisches Eingreifen Gottes würde dagegen die Freiheit des Menschen aufheben (§ 13 f.). In der „Betrachtung über die Schreibart der Heiligen Schrift“ stellt K. eine bemerkenswerte Harmonie der Bibel mit dem rein philosophischen Gottesbegriff fest, die in ihrer Klarheit gleichzeitig den Menschen die von Gott bereitgestellten ‚Begnadigungsmittel‘ vermittelt (vgl. XXXIX). – Es dürfte auch heute immer noch nicht ganz uninteressant sein festzustellen, wie ein hochangesehener und umfassend gebildeter Gelehrter des 18. Jh.s, für den die Logik unerlässliche Voraussetzung seines Denkens war, sich zu einer so weitgehenden rationalen Apologetik verstehen konnte, wie sie heute kaum mehr für möglich gehalten wird. Bis zu einem gewissen Grade ist ihm Immanuel Kant darin gefolgt, indem er die Texte des Alten und Neuen Testaments in seiner Religionsschrift für erstaunlich vernunftgemäß hielt. Für K. gab es den „garstige[n] breite[n] Graben“ zwischen den „zufällige[n] Geschichtswahrheiten“ und „notwendigen Vernunftwahrheiten“ noch nicht, über den Lessing 1777 klagte. Dabei war K. durchaus eigenständig: Obwohl er einerseits (im Gegensatz zu den Hallischen Pietisten) die Philosophie Wolffs für besonders geeignet hielt, unter Leitung der Vernunft eine moralische Besserung des Menschen und das gebotene Streben nach Heiligkeit zu fördern, vertrat er andererseits gegen Wolff in seinem Werk „Systema causarum efficientium“ von 1745 in der Commercio-Frage den *influxus physicus*, für den Kant später als Grund die *sustentatio „omnium a principio communi“* oder „*ab uno*“ (AA 2/409) ansah, näherhin vom göttlichen *intellectus* (1/413). Leider ist das Ansehen des damals ‚berühmten‘ Martin Knutzen inzwischen wohl zu Unrecht verblasst. Der zunehmend erleichterte Zugang zu seinen Werken (auch seine Logik ist 1991 als Reprint erschienen) durch Arbeiten wie die vorliegende könnte diesem Mangel abzuhelpen dienlich sein.

Fulda

Aloysius Winter

Kant und der Katholizismus. Ausstellungskatalog, hg. v. Klaus Walter Littger – Wiesbaden: Harrassowitz 2005. 166 S. (Schriften der Universitätsbibliothek Eichstätt, 62), pb € 24,80 ISBN: 3-447-05112-4

Die in diesem Katalog dokumentierte Ausstellung schloss sich an ein Symposium an, das zu demselben Thema vom 23. bis 26. Juni 2004 in der Univ. Eichstätt stattgefunden hat. Dessen Initiator und Organisator, Norbert Fischer, hat die einzelnen Referate zusammen mit weiteren ergänzenden in dem Sammelband: *Kant und der Katholizismus*. Stationen einer wechselhaften Geschichte (= Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte 8), hg. von Norbert Fischer, Freiburg Basel Wien: Herder 2005 thematisch geordnet herausgegeben. Beide Publikationen gehören zusammen und ergänzen einander. Ein Ausstellungskatalog, auch wenn er noch so gut gemacht ist wie der hier zu besprechende, kann den Besuch der Ausstellung und die Inaugenscheinnahme der Exponate naturgemäß in keiner Weise ersetzen. Dieser hat indes seinen eigenen Wert, der nicht zu unterschätzen ist, wegen der zahlreichen Abbildungen und Reproduktionen, wegen der begleitenden Kommentare durch jene Autoren, die auch den entsprechenden Beitrag im Sammelband verfasst haben (die verwendeten Abkürzungen ihrer Namen auf S. 11), und schließlich und nicht zuletzt wegen der Angabe der Fundorte der Exponate, die einen Rückgriff für die weitere Forschung erleichtern, soweit sie überhaupt der Öffentlichkeit zugänglich sind. So wird die im Sammelband gebotene sachliche Darlegung der vielseitigen Geschichte sinnfällig verdeutlicht und da und dort auch konkret fassbar.

Von besonderem Interesse ist natürlich die Erhellung der bisher weitgehend unbekannten Vorgänge, die zur Indizierung der *Critica della Ragione pura* von „Kant Manuele“ im Jahre 1827 geführt haben. Kaum Beachtung fand allerdings bisher die Tatsache, dass Kant seit seiner Studienzeit nicht mehr sei-

nen bis dahin geltenden Taufnamen „Emanuel“ verwendete, sondern sich, sprachlich dem Hebräischen näher, „Immanuel“ (Gott mit uns) nannte, eine Änderung, die er offenbar sehr bewusst vorgenommen und bis ans Lebensende durchgehalten hat. Das *Decretum* der Indizierung, das an den Hauptkirchen Roms angeschlagen worden war, wurde bereits im Sammelband auf S. 90 abgebildet, während der Ausstellungskatalog ergänzend dazu die erste Ausgabe des INDEX LIBRORUM PROHIBITORUM von 1835 mit der entsprechenden Angabe dokumentiert. „Das Verbot Kants durch das Lehramt ist [...] Höhepunkt jener Polemiken, die sich in Deutschland v. a. mit den Namen B. Städlers sowie J. A. Zallingers verbinden und auf Initiative des Wiener Gymnasialprofessors P. Miotti durch Vermittlung der Nuntien L. Ruffo und A. Severoli Anfang des 19. Jahrhunderts nach Rom transportiert werden.“ Dabei beteiligt war auch Annibale della Genga (1760–1829), „der am 14. September 1801 als Nuntius in Bayern den „Skeptiker Kant“ in einer Depesche nach Rom erwähnt“ und sich über die Würzburger Frühkantianer beklagt hatte, – er hat dann 1827 als Papst Leo XII. das Verurteilungsdekret approbiert und zu veröffentlichten befohlen (85). Im Ausstellungskatalog sind handschriftliche Dokumente abgebildet, die sonst nur schwer zugänglich wären: die Abschrift einer Depesche des Nuntius L. Ruffo an den Kardinalstaatssekretär E. Consalvi vom 5.9.1801 (aus dem Vatikanischen Geheimarchiv), in der er das Buch: *Epistolae nonnullorum Germaniae Parochorum ad Germanos Kantianae Philosophiae propugnatores et asseclas*, Frankfurt 1799 erwähnt, das für die dringlich notwendige Tilgung der Kantischen Philosophie eintrat, und in der er „die schlechtesten[n] Prinzipien“ und „gottlose[n] Sätze“ Kants der Aufmerksamkeit des Apostolischen Stuhls anheimstellt und gestützt auf die „Thesen des Priesters Pietro Miotti“ fordert, „die Gläubigen vor soviel Gift gegen die Religion zu bewahren“, wobei er gleichzeitig ein Exemplar von dessen „Anfechtung Kants“ zusammen mit einem Brief Miottis, den er wegen seiner uneigennütigen Kirchlichkeit lobt, an Se. Heiligkeit beifügt (108 f.); ebenfalls aus dem Vatikanischen Geheimarchiv ein Brief Ruffos an Kardinal Consalvi vom 5.12.1801, in dem er den Priester Miotti erneut lobt wegen seiner „Widerlegung des Werkes des Preußischen Professors Kant“ und berichtet, er habe ihm das Wohlwollen des Papstes ausgedrückt und ihm Mut gemacht, „in seinen Anstrengungen [...] im Dienst der Religion fortzufahren“ (104 f.). Schließlich ein handschriftlicher Brief des Nuntius A. Severoli an Kardinalstaatssekretär E. Consalvi vom 12.06.1802: Der Priester Pietro Miotti, der unermüdliche „Impugnator“ der „gottlosen Lehren“ Kants habe ihm einen erweiterten Neudruck eines Werkes „des Doktors Andreas Metz, Professor zu Würzburg, angezeigt, in welchem die perversen Prinzipien des Materialisten Kant erklärt, vertreten und verteidigt“ würden. Er füge es bei, damit man „mit ihm und den Büchern seines infamem Meisters“ angemessen im Sinne des Apostolischen Stuhles verfahren könne (94 f., ebenfalls aus dem Vatikanischen Geheimarchiv). Nach Miotti (1802) hat Kant „allen Unrath uralter Sekten der heidnischen Philosophen zusammengerafft, um, zur Gunst der heutigen Freyheit und Gleichheit, die natürliche Vernunft zuerst, hernach alle Kenntniß Gottes, alle Religion, und alle politische Ordnung zu vertilgen“ (102). Nachdem dann 1817 das Buch von Charles Villers: *La Philosophie de Kant ...* (Metz 1801) indiziert worden und die italienische Übersetzung der *Kritik der reinen Vernunft* durch den Militärschirurgen Vincenzo Mantovani 1820–1822 erschienen war, lag die Richtung für ein ablehnendes Zensurgutachten eigentlich schon weitgehend fest, das dann der des Deutschen nicht mächtige Kamaldulenserpater Arturo Bellenghi verfasste. „Die Gottlosigkeit Kants sei ja längst bekannt“, so Bellenghi, „und bedürfe keiner eingehenderen Darstellung mehr“. „Fehler und Unrichtigkeiten; Oberflächlichkeit der Auseinandersetzung und Polemik seines Gutachtens erklären sich aber nicht nur aus Verständnisschwierigkeiten und der eigenen denkerischen Mittelmäßigkeit, sondern auch aus bewußter philosophischer Gegnerschaft“ (112). In einer leicht gekürzten Übersetzung war der Text des Gutachtens nach der gedruckten Fassung des *Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede* durch Peter Godmann, *Weltliteratur auf dem Index* (Berlin 2001) bereits bekannt gegeben worden. Darüber hinaus bietet der Ausstellungskatalog die Abbildung einer Seite der Abschrift des Gutachtens von der Hand Bellenghis, die sich im Archiv von Camaldoli befindet (113). Christian Göbel hat sich um die Klärung der Hintergründe der Indizierung im Sammelband und durch die Vorstellung verschiedener Belege im Ausstellungskatalog verdient gemacht. – Sehr aufschlussreich sind auch die Belege über die Vertreter eines katholischen Frühkantianismus, die (nach einer Einleitung von Norbert Hinske) von mehreren Autoren kurz beschrieben werden: Sebastian Mutschelle, Matern Reuß, Andreas Metz, Gregor Leonhard Reiner, Joseph Weber, Johann Michael Sailer, Ildefons Schwarz und Ulrich Peutingen. Die Abbildungen der Buchtitel kaum beachteter Werke und die Angaben von Standort und Signatur könnten eine Anregung zu weiteren Forschungen darstellen. Ebenso ist die Vorstellung der polemischen Literatur eine Hilfe für ein besseres Verständnis der zunehmenden Ablehnung der Kantischen Philosophie im katholischen Raum: Benedikt Stattler, Jakob Anton Zallinger nach Thurn und Peter Miotti bis hin zu Guido Mattiussi, *Il veleno kantiano*, Rom 1907, 21914 (o. Abb.), der den alten Gift-Vorwurf erneuert und verstärkt und als Professor an der Päpstlichen Universität Gregoriana wirksam weitergegeben hat, obwohl er sich angeblich „gerühmt haben soll, er habe sein Buch geschrieben, ohne Kants Hauptwerk jemals selbst gelesen zu haben“. Dagegen spricht nicht unbedingt, dass er einige wörtliche Zitate anführt (Sammelband 92). – Der Vorstellung der indizierten Schriften von Georg Hermes (1775–1831) und Anton Günther (1783–1863), die beide auf verschiedene Weise versucht hatten, Kantsche Ansätze für die Theologie nutzbar zu machen, folgt die Wiedergabe der entsprechenden Abschnitte aus den zwei vorbereitenden Voten für das 1. Vaticanum der Konsultoren Joseph Pecci und Johannes B. Franzelin S. J., die nach den Konzilsdrucksachen erst-

mals von Hermann J. Pottmeyer veröffentlicht worden waren (127–131 und 134). Im Anschluss daran werden die Konzilstexte aus „Dei Filius“ vorgelegt, die sich eher zurückhaltend auf allgemeine Feststellungen zum Verhältnis von Glaube und Vernunft beschränken (133 ff.). – Von speziellem Interesse ist auch die Abbildung der (auf Kants „Architektonik der reinen Vernunft“ basierenden) „Enzyklopädische[n] Stammtafel der philosophischen Wissenschaften“ nach: George Samuel Albert Mellin, *Enzyklopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie oder Versuch einer fasslichen und vollst. Erklärung der in Kants kritischen und dogmatischen Schriften enthaltenen Begriffe und Sätze ...* Bd 2, Jena 1799, Nachdr. Aalen 1971, die die Grundlage für Wilhelm Traugott Krugs (des Nachfolgers Kants auf dem Lehrstuhl in Königsberg) Wissenschaftssystem bildete, das schließlich von J. G. Suttner (nach Karl Wilhelm Neumayr und in Anlehnung an Jean Garnier) mit nach dem damaligen Forschungsstand veränderter Stellung und Ordnung der theologischen Disziplinen für die Eichstätter Bibliothekssystematik verwendet wurde, die bis etwa 1900 beibehalten worden ist (136 ff.). – Dass sich das Verhältnis katholischer Autoren zu Kant in der Gegenwart, von Ausnahmen abgesehen, zunehmend entspannt und die Bereitschaft zunimmt, von ihm zu lernen, beschreibt schließlich Norbert Hinske (152 f.). Allerdings sind die auf den S. 153–156 aufgelisteten Autoren nicht alle katholisch, wie die Überschrift angibt. Bei der Abbildung des Zeitungsberichtes über ein Blatt, das Kant seinem Biographen Ludwig Ernst Borowski für seine „Kollektaneen“ überlassen hat (54 f.), fehlt leider der letzte Teil, der die Namen „derjenigen, welche im katholischen Deutschland die Kantsche Philosophie öffentlich oder privatim lehren“, enthält: Prof. Reuß in Würzburg, Prof. Dorsch in Mainz, Prof. Schmitt zu Heidelberg mit Prof. Koch, Prof. Grafenstein zu Ingolstadt, die Professoren Emes und Muth zu Erfurt, Prof. Damm zu Bamberg, Prof. Dietler zu Mainz, Prof. Weber zu Dillingen, dazu weitere Vertreter in Bayern und Schwaben, zu Kaisersheim, Neresheim und bei St. Ulrich zu Augsburg; dann in Franken sogar in Mönchsklöstern z. B. von den Augustinern zu Münsterstadt, schließlich noch als weitere „Kenner und Freunde“ Regens Fingerlos zu Salzburg, Pfarrer Socher zu Echingen und die „Salzburgische Literaturzeitung“ mit ihren Beiträgen (nach: *Immanuel Kant*. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von L. E. Borowski, R. B. Jachmann und A. Ch. Wasianski, Berlin 1912, Nachdr. Darmstadt: Wiss. Buchges. 1968, 106). Vielleicht wäre auch eine Abbildung des Titelblattes der italienischen Übersetzung der *Kritik der reinen Vernunft* von Vincenzo Mantovani, der allerdings in den Bden 1–3 nicht genannt wird, von Interesse gewesen, von der eine Kopie in der Ausstellung gezeigt wurde. Aber es musste schließlich eine Auswahl aus der Vielzahl der Exponate getroffen werden.

Dem Katalog wurde nach einem gemeinsamen Vorwort des Organisators des Symposions und des Hg.s eine Übersicht über „Kants Leben und Werk“ vorangestellt, gefolgt von einer Auflistung der Erst- und frühen Ausgaben von Kants Werken in der Universitätsbibliothek Eichstätt. Den Abschluss bildet ein ausführlicher Bericht über das Symposium (mit Ausblick) von Florian Bruckmann.

Fulda

Aloysius Winter

Puntel, Lorenz B.: Struktur und Sein. Ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie. – Tübingen: Mohr Siebeck 2006. 687 S., br. € 49,00 ISBN: 3-16-148963-2

Der seit 2001 emeritierte Münchener Philosoph Lorenz B. Puntel legt mit diesem *opus magnum* einen beeindruckenden Gesamtentwurf seines philosophischen Ansatzes vor. In bewusster Anspielung an Heideggers *Sein und Zeit*, aber in ausdrücklicher Opposition zu dessen Grundpositionen möchte er in *Struktur und Sein* das Sein im Horizont der Strukturdimension erfassen und darstellen (49). Mit Sein meint P. „das bestimmte uneingeschränkte *universe of discourse*“ (14), mit Struktur „all das, was eine Theorie expliziert“ (14). Wichtig ist dabei, dass „[d]ie Strukturen ‚der Welt‘ immanent [sind], sie werden nicht irgendwie von außen an die Welt herangetragen oder ‚der Welt‘ aufoktroiert.“ (52); „Welt (Universum, Sein) [muss also] als *ursprünglich strukturierte Dimension* angenommen werden“ (54). Damit ist die systematische Philosophie in seiner Wahrnehmung bereits in ihrem Ansatzpunkt durch zwei Dimensionen geprägt: einerseits vom Sein im Sinne des *universe of discourse*, das uns bereits vortheoretisch in einer bestimmten Struktur vorgegeben ist, und andererseits durch formale, semantische und ontologische Strukturen, die uns allerdings nur in der Sprache begegnen (53). „Sollen die beiden ‚Bereiche‘ [...] überhaupt ‚zusammenfinden‘, ‚zusammentreffen‘ etc. können, so ist das nur möglich, wenn sie gegeneinander nicht wesensfremd sind“ (53) – eine Annahme, die für P.s Untersuchung leitend ist, ohne dass er sie eigens nachweisen kann.

Inhaltlich knüpft P. an Methodik und wesentliche Inhalte der analytischen Philosophie an (inhaltlich steht er von den derzeit bekannten analytischen Philosophen N. Rescher am nächsten), bemüht sich aber darum, das in dieser philosophischen Richtung in der Perspektive des Vf.s vorherrschende fragmentarische Verständnis philosophischer Probleme zu überwinden und stattdessen eine „Gesamtheorie über die Wirklichkeit als ganze“ vorzulegen (9). In kritischer Anknüpfung an die Systemphilosophie der Neuzeit möchte P. einen struktural-systematischen Gesamtentwurf der Philosophie vorlegen und alle

philosophischen Einzelprobleme durch eine einheitliche Rahmentheorie zusammenbinden.

Trotz seiner sprachphilosophischen Methodik handelt es sich bei P.s Ansatz um eine analytisch explizierte, moderne Form der Ontologie, die von der grundlegenden Einsicht ausgeht, dass zu den wichtigsten Implikationen der Sprache deren ontologische Implikationen gehören (8). Anders als die *ordinary language philosophy* hält der Vf. nichts davon, diesen ontologischen Ansatz unter Verwendung des alltäglichen Sprachgebrauchs zu entwickeln. Stattdessen entwickelt er äußerst sorgfältig eine eigene philosophische Begrifflichkeit und eine durchgeklärte umfassende theoretische Sprache.

Philosophie wird von P. ausschließlich und kompromisslos als theoretisches Unternehmen aufgefasst (11). Bei dieser mitunter polemisch vertretenen Grundauffassung ist zugleich die Einsicht leitend, dass keine theoretische Erkenntnis ohne Theorierahmen möglich ist und dass die Theorierahmen plural sind. Entsprechend kann es – wie P. ja auch in früheren Veröffentlichungen zur Wahrheitstheorie wiederholt erläutert hat – auch Wahrheit nur relativ zu einem bestimmten Theorierahmen geben.

P.s Konzeption ist damit von zwei Grundthesen geprägt, die in anderen philosophischen Konzeptionen oft im Widerstreit miteinander liegen und die seinen Gesamtansatz sehr anregend machen. Einerseits geht er von einer Pluralität von sprachlich verfassten Theorierahmen und Begriffsschemata aus. Andererseits meint er diese Pluralität und die für die neuzeitliche Philosophie geradezu konstitutive Kluft zwischen erkennendem Subjekt und objektiver Wirklichkeit durch eine sprachphilosophisch geprägte Ontologie überwinden zu können, die eine Reihe von traditionellen Axiomen der Metaphysik verteidigt (645).

P. entwickelt diese Ontologie bzw. seine Seinstheorie in sechs Stufen, die schrittweise den Theorierahmen für die struktural-systematische Philosophie herausbilden. Im ersten Kap. (29–98) bietet er eine Standortbestimmung seines Ansatzes sowie eine vorläufige Definition der von ihm herausgearbeiteten Philosophie: „Die struktural-systematische Philosophie ist die Theorie der universalen (allgemeinsten) Strukturen des unbegrenzten *universe of discourse*“ (35). Nach Erläuterung dieser Definition stellt er in idealtypischer Weise vier Methodenstufen vor, die jede philosophische Theorie in ihrer Entwicklung zu durchlaufen hat: Nach Sichtung des Theoriematerials und ihrer ersten informellen Artikulation (1) gelte es eine strenge Theorieform zur Darstellung zu bringen (2), um die unterschiedlichen Theorien dann in Form eines Theorienetzes in eine systematische Form zu gießen (3). Schließlich sei die Wahrheit des so bewährten Theoriezusammenhangs zu prüfen (4).

Im zweiten Kap. (99–206) wird gezeigt, „dass und wie die Philosophie ihre eigene Sprache entwickeln muss, die zwar an die normale Sprache anknüpft, aber dann entscheidend über sie hinausgehen muss“ (18). In diesem Zusammenhang entwickelt P. einen ersten Ansatz zu einer Theorie der Wahrheit (188ff.). Dieser wird dann im dritten Kap. ausgeführt und präzisiert (297ff.). Im Übrigen stellt das Kap. den Kern von P.s struktural-systematischer Philosophie dar (207–328). Interessant ist im Zusammenhang der Wahrheitsthematik P.s Abwehr des Vorwurfs des Relativismus. Auch wenn er insofern eine gemäßigte Form des Relativismus zugibt, als es in seiner Konzeption Wahrheit nur in Bezug auf einen bestimmten Theorierahmen gibt, so vermeidet er doch einen radikalen Relativismus, weil dann von absoluter Wahrheit gesprochen werden kann, wenn darunter „nicht Wahrheit verstanden wird, die von irgendwelchen Theorierahmen (Perspektiven u. dgl.) schlechterdings unabhängig ist, sondern vielmehr Wahrheit in allen Theorierahmen (in allen Perspektiven u. dgl.)“ (324).

Auch wenn P. also darauf beharrt, dass Zeichen nur in bestimmten Theorierahmen Bedeutung haben und Wahrheit beanspruchen können („Eine der grundlegendsten Thesen des Buches besagt, dass kein theoretischer Satz in *splendid isolation* verstanden und eingeschätzt werden kann“ [541]), bietet er insofern keine relativistische Position als er am Begriff der absoluten Wahrheit zumindest als Grenzbegriff im Sinne einer regulativen Idee festhält (325). Die Behauptung einer universalen Wahrheit kann nur eben nicht legitimiert werden, indem man sich auf einen Standpunkt jenseits der Perspektiven stellt, sondern indem man seine Wahrheit in allen Theorierahmen aufzeigt – eine Einsicht, die für die Aufgabenbestimmung der Fundamentaltheologie kaum überschätzt werden kann.

Werden in den Kap. 1 bis 3 alle wesentlichen Elemente des Theorierahmens P.s zur Darstellung gebracht, so geht es in Kap. 4 um die Anwendung bzw. die Spezifizierung des Theorierahmens. Kap. 5 bietet eine Theorie des Seins als solchen und im Ganzen und behandelt somit das, was man traditionellerweise als (die allgemeine) Metaphysik bezeichnen würde. Im sechsten und letzten Kap. wird schließlich die Metasystematik als Theorie der relativ maximalen Selbstbestimmung der systematischen Philosophie behandelt.

Im Zentrum des für P.s Entwurf zentralen fünften Kap.s steht der Versuch, die aus Kants transzendentaler Wende folgende Kluft zwischen dem erkennenden Subjekt und der Welt zu überwinden. Der Schlüssel zu P.s Lösung liegt in der Ontologisierung alles Wirklichen: Nicht nur die erkennenden Subjekte, „sondern auch die ganze theoretische Dimension im objektiven Sinne (die Dimension der Begriffe, die Theorien usw.) müssen als Teile der Natur (der Welt, des Universums, des Seins im Ganzen) gesehen werden“ (537). Als Mittel schlägt er eine Umkehrung der kopernikanischen Wende Kants vor: In der Sprache sei die Kantische Aporie immer schon überwunden, so dass es einfach eine durchgeklärte umfassende theoretische Sprache zu erfassen und zu artikulieren gelte, um die erwähnte Kluft zwischen Subjekt und Objekt als nicht-existent zu erweisen (536). Die Artikulation der Verschiedenheit von Subjekt und Objekt in der Sprache sei nämlich nur möglich aufgrund einer vorausgesetzten Seinsdimension, die allen Unterscheidungen transzendental vorausliege.

Mit dieser Konzeption von Sein nicht als dem Objektiven, sondern als einer alle Unterscheidungen unterfassenden Dimension der Wirklichkeit stellt sich P. mit seinen sprachphilosophischen Überlegungen in die alte Tradition der Seinsphilosophie (554f.) und versucht seine Position in diesem Feld zu verorten. Angesichts dieser Theoriezusammenhänge kann es dann kaum überraschen, dass P. versucht, die These der Kontingenz allen Seins zu widerlegen, um die Notwendigkeit der ursprünglichen Seinsdimension zu beweisen. Sein Beweis ist dabei folgendermaßen strukturiert:

- 1) Wenn absolut alles und damit die ursprüngliche Seinsdimension selbst kontingent wäre, müsste man die Möglichkeit des absoluten Nichts annehmen.
- 2) Das absolute Nichts kann es nicht geben.
- 3) Also ist nicht alles kontingent bzw. anders gewendet: die ursprüngliche Seinsdimension ist notwendig.

Auch wenn dieser Beweis nicht als Gottesbeweis im traditionellen Sinne gemeint ist, so soll er doch die metaphysische Grundlage einer Theorie über Gott freilegen und ist in den Augen des Rez. nicht überzeugender als die traditionellen Gottesbeweise. Die Beweiskraft des Argumentes hängt an der der traditionellen Metaphysik bereits bekannten Prämisse, dass der Begriff des absoluten Nichts selbstwidersprüchlich sei (593) – eine Behauptung, die die Grenzen ontologischen Denkens mit den Grenzen rationalen Denkens überhaupt verwechselt und kaum zu überzeugen vermag. Noch weniger überzeugend werden die Ausführungen P.s, wenn er nach seinem Beweis der Notwendigkeit des Seins auch noch zeigen will, dass dieses als geistiges Sein zu konzipieren und deshalb mit Intelligenz, Freiheit und Wille ausgestattet gedacht werden muss (601). Sein Argument läuft auf die Behauptung hinaus, es sei nicht intelligibel, „dass ein kontingentes geistiges Seiendes von einer nicht-geistig verfassten absolutnotwendigen Seinsdimension in jeder Hinsicht abhängig sein kann“ (603) – ein Gedanke, der mir ähnlich wie Leibniz in seinem Gottesbeweis die Plausibilität des Satzes vom zureichenden Grund in Anspruch zu nehmen scheint (vgl. nur P.s Prinzip des ontologischen Ranges [604]) und entsprechend auch ähnlich kritisiert werden kann.

P. bietet insgesamt einen anregenden philosophischen Gedankengang, der die neuere Entwicklung hin zu einer analytischen Ontologie zu einem eindrucksvollen eigenen Entwurf verdichtet. So sehr er dabei durch eine brillante Kenntnis der Philosophiegeschichte und der gegenwärtigen Debatten der analytischen Philosophie besticht, so unnötig ist gelegentlich der polemische Unterton seiner Spitzen gegen von ihm abgelehnte philosophische Konzeptionen. So genügt P. eine Fußnote, um darauf hinzuweisen, dass Wittgensteins Gesamtkonzeption im *Tractatus* „nicht nur konfus, sondern auch inkohärent ist“ (41 Fn. 10), und ein Abschnitt, um aufzuzeigen, dass die Prämisse seiner späteren Philosophie „eindeutig falsch“ ist (111). Hegels Wissenschaft der Logik sei „letztlich ein in vielfacher Hinsicht inkohärentes Werk, das in keiner Weise den Anspruch einlöst, den es am Anfang erhebt.“ (210) Ob einem neben dem Ton auch der Inhalt von P.s Überlegungen missfällt, dürfte stark davon abhängen, wie optimistisch man die Möglichkeiten einer analytisch gewendeten Metaphysik einschätzt. Der Rezensent ist da gerade aufgrund einiger Einsichten des späten Wittgenstein deutlich weniger optimistisch als P., meint aber dennoch, dass sich eine Auseinandersetzung mit P.s Entwurf für die Fundamentaltheologie lohnt. Nicht zuletzt sein Versuch einer Abkehr von der Wende zum Subjekt und seine Behauptung einer ursprünglichen Einheit von Sein / Welt / Universum einerseits und sprachlichen / semantischen, begrifflichen und formalen Strukturen andererseits (53f.) – mitsamt seiner Kritik an subjektphilosophischen Konzeptionen wie der von D. Henrich (373–376) – kann und sollte gerade angesichts der gegenwärtigen Entwicklung der Theologie eine neue Debatte um den philosophischen Theorierahmen fundamentaler Theologie anstoßen.

Köln

Klaus von Stosch

Kurzrezensionen

Berger, Peter L.: *Erlösender Glaube? Fragen an das Christentum*. – Berlin: Walter de Gruyter 2006. XV, 220 S., pb. € 19,95 ISBN: 3-11-018895-3

In den 1960/70er Jahren fand man sich bei den zynischen Verächtern der Religionsgemeinschaften noch in bester Gesellschaft. Der renommierte amerikanische Sozialwissenschaftler Peter L. Berger weilte seinerzeit im Kreis derer, die sich die sicher geglaubte Talfahrt der Religion als Begleiterscheinung des Moderne-Projekts ausmalten und dieser Entwicklung in der Großerzählung ‚Säkularisierung‘ obendrein evolutionistischen Anstrich verpassten. Damit ist Schluss. B.s kürzlich in deutscher Sprache erschienenes Buch steht ganz im Zeichen der ‚desecularization‘, jenes neuen global-spirituellen Booms, der dem öffentlichen Diskurs zuletzt auch postsäkulares Klima beschert hat. Der Soziologe nimmt dies zum Anlass, sich in

Gebiete spekulativen Theologisierens vorzuwagen und das apostolische Glaubensbekenntnis Satz für Satz auf seine Modernitätskompatibilität hin zu prüfen. Der traditionsbewusste Christ, so weiß B., hat es in einer Welt postchristlicher Trendwende und diffuser Religionsformen gewiss nicht leicht, sein Glaubensgut über die Zeit zu retten. Mit kritischer Haltung gesteht ihm B. dennoch das Recht auf Erlösungsglauben zu, versagt ihm aber zugleich jegliches Abgleiten in machtpolitische Querelen.

B.s ungewohnt persönlich gestellte ‚Fragen an das Christentum‘ bieten sicherlich kein theologisches Pionierstück. Sie sind allerdings begrüßenswertes Schreiben sowohl für den festgelegten Gläubigen als auch für denjenigen, dem Religion als etwas Suspektes gilt, der ihre Sesshaftigkeit innerhalb der modernen Welt aber nicht mehr bestreiten kann.

Kr.

Eisenstadt, Shmuel N.: Theorie und Moderne. Soziologische Essays. – Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2006. 607 S., br. € 49,90 ISBN: 3-531-14993-8

Mit seinem Entwurf der ‚multiple modernities‘ hat der polnisch-jüdische Soziologe in den vergangenen Jahren den öffentlichen Modernisediskurs nachhaltig beeinflussen können. Im vorliegenden Buch legt Eisenstadt nun eine Bilanz seiner (meta)theoretischen Überlegungen und historisch-empirischen Studien vor. Sie enthält – wie seine übrigen Schriften – die deutliche Absage an eine Reihe von Grundprämissen klassischer Modernisierungstheorie.

Die Essays behandeln zunächst analytische Probleme der soziologischen Tradition und führen zur dezidierten Entfaltung von Eisenstadts eigenem zivilisationstheoretischen Programm. Diesem wird durch historische Fallstudien zu den Staaten Japan, Indien, Israel und den USA zugleich anschauliches Belegmaterial an die Seite gestellt, das die Vielfalt kultureller Ausformungen von Modernität eindrucksvoll vor Augen führt. Schließlich widmet sich Eisenstadt dem nach wie vor aktuellen Diskurs zu den ‚Schattenseiten‘ der Moderne, welcher mit dem konflikttheoretischen Zugang des Soziologen ein mit hoher Plausibilität ausgestattetes Interpretationsmodell hinzugewinnt. Die abschließenden Essays kreisen um den Themenkomplex ‚Jugend und moderne Gesellschaft‘.

Et.s Ausführungen sind überaus gewinnbringend, nicht zuletzt weil sie getragen sind von einem alternativen, heterodoxen Verständnis von Modernität, das im gegenwärtigen soziologischen Diskurs zudem noch Gewicht erhält. Das Buch liefert in gelungener Weise ordnenden Einblick in ein mit umfassenden historischen Daten angereichertes Gesamtwerk eines renommierten Denkers unserer Zeit.

Kr.

Säkularisierung. Bilanz und Perspektiven einer umstrittenen These, hg. v. Christian von Braun / Wilhelm Gräb / Johannes Zachhuber. – Münster: Lit 2007. 204 S., kt € 19,90 ISBN: 978-3-8258-0150-2

Als Interpretationskategorie für die Entwicklung der Religion in der Moderne hat der Säkularisierungsbegriff in den letzten Jahren eine Reihe empirischer Tiefschläge einstecken müssen. Das Schwinden des Religiösen ist offensichtlich kein Strukturmerkmal moderner Gesellschaften, wie es das traditionelle Säkularisierungstheorem noch hat glaubhaft machen können. Es besteht in vielerlei Hinsicht dringender Klärungsbedarf.

Der vorliegende Bd wird den aktuellen Anforderungen der Forschung insofern gerecht, als er den Ballast eindimensionaler Säkularisierungstheorie abwirft und in zweierlei Hinsicht multiperspektivisch verfährt: Er geht nicht mehr von dem ‚einen‘, dem universellen Modernisierungsverlauf aus, sondern präsentiert die differenzierte Analyse einzelner Länder weltweit. Zudem vereint er Analysen aus verschiedenen Disziplinen. In elf Aufsätzen kommen Denker aus den Bereichen der Kultur- und Sozialwissenschaften, der Philosophie, der Religionswissenschaft und der Theologie zu Wort und umkreisen im Anschluss an einleitende begriffliche und historische Überlegungen die Themenfelder der Rolle der Religion in der Aufklärung, in den USA oder in Russland. Die Frage nach einer Säkularisierung im Bereich einzelner Weltreligionen, im Judentum, im Buddhismus oder im Islam gehört, wie der Bd zeigt, heute ebenfalls mit ins Repertoire einer auf Höhe der Zeit liegenden Säkularisierungstheorie. Die Autoren schlagen damit hilfreiche Schneisen in ein neu aufgerolltes Forschungsfeld.

Kr.

Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers, hg. v. Andrew F. Gregory / Christopher M. Tuckett. – Oxford: Oxford University Press 2005. XVII, 506 S. (The New Testament and the Apostolic Fathers), geb. £ 65,00 ISBN: 0-19-926783-9

Genau 100 Jahre nach Erscheinen von „The New Testament in the Apostolic Fathers“ (Oxford 1905) widmen sich die Hg. in einer zweibändigen Studie (vgl. den Band *The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers*) erneut der Aufgabe und dem Thema einer Verhältnisbestimmung von Neuem Testament und Apostolischen Vätern. Der vorliegende Bd orientiert sich an verschiedenen Themenkreisen innerhalb dieses Untersuchungsfeldes. Die ersten drei Aufsätze sind bestimmten ntl. Textgruppen und ihrem Widerhall in den Apostolischen Vätern gewidmet. Behandelt wird das paulinische Schrifttum und Teile der Evangelienliteratur. Die Aufsätze vier bis neun gehen von bestimmten thematischen Fragestellungen (Christologie, Ekklesiologie, Amt, Sakramentenlehre [Taufe und Eucharistie]) aus. Das eigentliche Schwergewicht des Bdes bilden die abschließenden elf Einzeluntersuchungen zu unterschiedlichen Schriften der Gruppe „Apostolische Väter“. Behandelt werden die Didache, die Schriften des Ignatius, der Philipperbrief des Polykarp sowie das Martyrium des Polykarp. Bibliographie und ausführliche Register runden das Sammelwerk ab.

M. La.

Knobloch, Stefan: Mehr Religion als gedacht! Wie die Rede von Säkularisierung in die Irre führt. – Freiburg: Herder 2006. 204 S., kt € 16,90 ISBN: 3-451-29141-X

Die jüngste Arbeit des Pastoraltheologen steht ganz im Zeichen des Plädoyers für eine theologische Deutung von Religion, für eine Religionstheologie, die das Urteil über ihren Gegenstand nicht allein einer in den letzten Jahren doch recht dominant aufspielenden empirischen Sozialforschung überlassen will. Ein wesentliches Ziel des vom Vf. eingeschlagenen phänomenologischen Zugangs zur Religion ist eine pastoraltheologische Strategiebildung in Zeiten nicht der ‚Wiederkehr‘, sondern eines deutlich zu verzeichnenden ‚Umbruchs‘ von Religion. Der Vf. zieht dabei deutungsspezifisch das religionssoziologische Individualisierungsparadigma dem der Säkularisierung sachgerecht vor, begrenzt seinen Blick dabei auf die religiöse Situation in Deutschland und wirft einen speziellen Blick auf die katholische Kirche hierzulande.

Eine phänomenologisch-theologisch operierende Analyse, so zeigt der Vf., kann in der Existenzial-Anthropologie Karl Rahners bewahrt jenen Ansatzpunkt finden, bei dem das Auf-Gott-Bezogensein eines jeden Menschen thematisierbar wird und damit nicht in Vergessenheit gerät. Das Verborgene des Menschen zu bergen müsse Ziel praktisch-theologischer Operationalisierungsversuche sein, die nicht nur das Woraufhin des erkennbar Gläubigen, sondern auch das des scheinbar nicht gläubigen Menschen mitbedächten. Hier gelangt der Analyseansatz über die Reichweite empirischer Messverfahren hinaus, deren Nutzen keineswegs preisgegeben, aber zu Recht auch nicht für allein maßgeblich befunden wird.

Das Resultat der Arbeit ist eine gewinnbringende Verquickung religionstheologischer Phänomenologie, empirischer Forschung und religionstheoretischer Fundierungsarbeit.

Kr.

Lona, Horacio E.: Kleine Hinführung zu Paulus. – Freiburg i. Br.: Herder 2006. 149 S., kt € 9,90 ISBN: 3-451-29085-5

An neueren Büchern zum Thema Paulus herrscht gegenwärtig kein Mangel. In der vom Herdervlag herausgegebenen „Kleine[n] Reihe“ liegt nun eine neue kurze Studie zu Biographie, literarischem Werk und Theologie des Apostels vor. Kap. 1 beschäftigt sich mit Leben und Werk des Paulus (9–37). Bei der Scheidung von echten Paulusbriefen und pseudepigraphen Schriften folgt Lona der exegetischen Mehrheitsmeinung. Die echten Paulusbriefe werden sodann in der vom Vf. rekonstruierten chronologischen Reihenfolge (1 Thess; Phil; Phlm; 1 Kor; 2 Kor; Gal; Röm) im 2. Kap. knapp besprochen (38–77). Hier ist besonders auffällig, dass der Vf. allen Briefteilungshypothesen kritisch gegenübersteht (46.50.59; anders: 63f.). Die Darstellung folgt dabei stereotyp der Abfolge „Gliederung“, „Anlass und Zeit“ sowie „Schwerpunkte und Probleme“. Hierbei zeigt sich ein gewisser Hang, sozialgeschichtliche Fragestellungen zu den Paulinen auszublenden und die paulinische Theologie in den Vordergrund zu rücken. Gesonderte Ausführungen zu den „Grundlinien paulinischer Theologie“, vor allem zur Anthropologie, bestimmen den Inhalt von Kap. 3 (78–96). Deutero- und Tritopaulinen werden im Verbund mit der weiteren Wirkungsgeschichte des Paulus im abschließenden 4. Kap. vorgestellt (97–136). Anmerkungen, Register, eine extrem kurze Literaturliste und erfreulich übersichtliche Karten zu den Paulusreisen beschließen den am exegetischen Konsens orientierten Band.

M. La.

Religion, Staat und Konfliktkonstellationen im orthodoxen Ost- und Südost-europa. Vergleichende Perspektiven, hg. v. Vasilios N. Makrides. – Frankfurt a. M.: Peter Lang 2005. 180 S. (Erfurter Studien zur Kulturgeschichte des orthodoxen Christentums, 1), kt € 39,00 ISBN: 3-631-51321-6

„Religion und Konflikt“ ist ein Modethema, und das ja nicht ohne Grund. Für die öffentliche Wahrnehmung hat hier der Islam große Bedeutung. Doch gibt es auch im Bereich des Christentums eine Reihe von Konflikten, die eine religiöse Komponente haben. Der vorliegende Bd versammelte einige Studien, die sich mit Konflikten im orthodoxen Bereich beschäftigen: Russland, Rumänien, Serbien, Bulgarien und Griechenland. Obgleich die Beiträge aus verschiedenen Panels einer Tagung der Deutschen Vereinigung für Religionsgeschichte stammen, ergeben sie einen kohärenten Sammelband. Der Hg. zeigt in seinem Vorwort auf, wieviel Forschungsbedarf es in diesem Bereich noch gibt, und zwar nicht nur in religionshistorischer und soziologischer, sondern gerade auch in theologischer Hinsicht. Alles in allem ein empfehlenswertes Bändchen, das einen guten Überblick über die Situation in den angesprochenen Ländern bietet.

Th.B.

Nassehi, Armin: Der soziologische Diskurs der Moderne. – Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006. 503 S., geb. € 34,90 ISBN: 3-518-58452-9

Der Buchtitel erinnert den kundigen Leser an das monumentale Werk Jürgen Habermas' aus dem Jahr 1988 – gewollt (!), wie Nassehi einleitend und ohne Umschweife klarstellt. Habermas habe in seinem ‚Philosophischen Diskurs der Moderne‘, sofern dieser von subjektzentrierter Vernunft in eine kommunikativ-strukturierte Lebenswelt überlenke, eine Soziologisierung des philosophischen Blicks betrieben, die es, so Anspruch des Autors, fortzuschreiben gilt. Die Messlatte ist entsprechend hoch aufgelegt.

Nassehi, derzeit in München Soziologie lehrend, strebt weder die Aufbietung einer systematisierenden Propädeutik, noch die bloße Rekonstruktion soziologischer Theoriegeschichte an. Das Vorhaben ist ein radikaleres, ein zudem radikal reflexives. Ausgegebenes Ziel ist die Frage nach den selbsterzeugten Bezugsproblemen soziologischen Denkens, nach den Bedingungen von Soziologisierung überhaupt. Deren Gründungsakt bilde das Situiertsein des Subjekts vor einem ‚Publikum‘, auf einer ‚Bühne‘, in einer ‚Arena‘, innerhalb derer sich das – nun zwangsläufig dekonstruierte – Subjekt vor Geltungsansprüchen innerhalb moderner, d. h. ‚gestaltbarer‘ Welt zu bewähren habe. Diese Prämisse bildet den Hintergrund, von dem aus sodann soziologische Diskursstränge in einer Spannweite von Hegel bis zu Habermas, von den soziologischen Klassikern bis hin zu Luhmann zusammengeführt werden.

Nassehis Rekonstruktionsarbeit besticht zweifellos durch imponierende Transferhöchstleistung. Zuweilen verliert sie sich jedoch im Dickicht hochgradig abstrahierenden Interpretierens, das in eine Sprache gekleidet wird, die den Leser vergisst.

Kr.

Paul, Dagmar J.: „Untypische“ Texte im Matthäusevangelium? Studien zu Charakter, Funktion und Bedeutung einer Textgruppe des matthäischen Sonderguts. – Münster: Aschendorff 2005. VIII, 364 S. (NTA NF, 50), kt € 49,00 ISBN: 3-402-04798-5

„Untypischen“ Texten im MtEv widmet sich die Diss. der Vf.in, die sie 2004 in Dresden eingereicht hat. Sie zielt damit auf die narrativen Texte des mt. Sonderguts – Mt 1,18–25; 2,1–23; 14,28–31; 17,24–27; 27,3–10.19.24f.51–53.62–66; 28,2–4.11–15 – und die in ihnen realisierten, durchaus eigentümlichen Motive (Träume, Stern, die Münze im Fischmaul) (2–5). Die Zielperspektive der Untersuchung besteht darin, die Funktion dieser Sonderguterzählungen im Kontext des MtEv zu erfassen und zu prüfen, ob ihnen ein gemeinsames Interesse, eine gemeinsame Aussageabsicht zugrunde liegt (7f.). Die Arbeit gliedert sich in drei aufeinander aufbauende Teile. Im Teil 1 werden die ausgewählten Texte eingehenden synchronen wie diachronen Analysen unterzogen; Teil 2 nimmt zunächst die verwendeten Motive in den Blick und analysiert sie motiv- und sozialgeschichtlich. Sodann wird die Weiterentwicklung dieses speziellen Sonderguts in der apokryphen Literatur untersucht. Teil 3 schließlich stellt die Sonderguterzählungen in den Kontext des Gesamt-evangeliums und arbeitet insofern redaktionskritisch. Die abschließenden Ergebnisse zeigen, dass die untersuchten Texte einen nicht zu gering zu veranschlagenden Einfluss auf das Gesamtverständnis des MtEv haben, insb. im Blick auf die negative Darstellung von Juden bzw. auf die positive von Heiden innerhalb des Evangeliums. Methodisch und inhaltlich eine anregende und vorbildliche Studie.

M. La.

Rorty, Richard / Vattimo, Gianni: Die Zukunft der Religion. – Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006. 111 S., geb. € 16,00 ISBN: 3-518-58458-8

Das schon 2004 in italienischer Sprache erschienene Buch präsentiert den Dialog zweier Metaphysikkritiker über ein Phänomen, das im Zuge fortschreitender Modernität lange Zeit als erledigt galt: die Religion. Richard Rorty und Gianni Vattimo setzen sie nun auf die philosophische Agenda und sprechen ihr gar eine Zukunft zu.

In ihren Statements verzichten die Autoren auf Überraschungen und verbleiben weitgehend bei Bekanntem. R. feiert noch immer den besonders der traditionsverhafteten Philosophenriege zusetzenden „Siegeszug [...] von Antiessentialismus und Historismus“ (34). Er weiß um den Substanzverlust von Dualismen wie ‚Wirklichkeit / Schein‘ oder ‚rational / religiös‘, sieht damit aber auch das Wort ‚Atheist‘ seiner einst so wirksamen Sprengkraft beraubt. Doch R. bleibt dabei: Kirchliche Institutionen sind für die demokratische Gesellschaft gefährlich – sie mögen ihren Dienst tun, jedoch im Privaten und damit fernab vom politischen Raum. V. will sich derweil noch einen Funken von Wirkheitskraft bewahren. Im Zeitalter der Hermeneutik könne Wahrheit aber niemals über, sondern stets nur innerhalb der Geschichte stehen. Der postmoderne Nihilismus bilde dabei die eigentliche Initialzündung für ein Christentum, das sich auf die Liebe als alleiniges Gesetz berufe. Von einer Preisgabe der Objektivitätsansprüche könne nicht zuletzt die (katholische) Kirche profitieren, wenn sie denn den „Widerstreit zwischen Wahrheit und Nächstenliebe“ (57) aufheben wollte.

Kr.

Gedenken und Gestalten. 1200 Jahre Bistum Münster, hg. v. Dorothea Sattler. – Münster: Aschendorff 2005. 238 S., kt € 19,80 ISBN: 3-402-00213-2

Der lesenswerte kleine Bd ist aus einer Ringvorlesung hervorgegangen und stellt eine Art Geburtstagsgeschenk der Kath.-Theol. Fak. Münster an das Liudger-Bistum dar.

Bischof Reinhard Lettmann zeigt Parallelen auf zwischen der Mission Liudgers zur Karolingerzeit und missionarischen Notwendigkeiten der Postmoderne, die längst schon auch im Münsterland angekommen ist. – **Dieter Beese** blickt auf 200 Jahre Zusammenleben von Protestanten und Katholiken im Münsterland zurück. – **Marie-Theres Wacker** beleuchtet das vorkonziliare Verhältnis des münsterschen Katholizismus' zum Judentum anhand kirchlicher Ikonographie und an der Fak. betriebener alttestamentlicher Exegese. – **Friederike Nüssel** und **Dorothea Sattler** berichten Aufschlussreiches über ökumenische Wahrnehmungen des Immaculata-Dogmas im Münsterland. – **Karl Gabriel** analysiert die Bedeutung katholischer Caritas für die Entwicklung der dual strukturierten Wohlfahrtspflege in Deutschland. – **Hubert Wolfs** Artikel fasst pointiert Ergebnisse historischer Forschung zum in der veröffentlichten Meinung vielfach ‚umstrittenen‘ seligen Kardinal von Galen zusammen. – **Harald Wagner** stellt drei fast vergessene aber hochinteressante münsteraner Theologenpersönlichkeiten des 20. Jh.s vor. – **Klemens Richter** beschreibt die Wechselbeziehung römischer und münsterscher Liturgie im Laufe der Jh.e. – **Udo Schmälzle** analysiert aus pastoraltheologischer Sicht die Einrichtung der Diözesansynoden vom 18. bis zum 21. Jh. – **Bischof Joachim Wanke** schließlich schildert seine Vision missionarischer Spiritualität heute. Das noch irgendwie katholische Münsterland sollte Gläubigen aus dem Soziallabor des Atheismus größte Aufmerksamkeit schenken!

Jo. B.

Die Vielfalt und Einheit der Moderne. Kultur- und strukturvergleichende Analysen, hg. v. Thomas Schwinn. – Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2006. 308 S., kt € 34,90 ISBN: 3-531-14427-8

Das noch junge Schlagwort ‚multiple Moderne(n)‘ stößt innerhalb des soziologischen Diskurses gegenwärtig auf zunehmende Resonanz. Seitdem viele der von klassischer Modernisierungstheorie vorausgesetzten Grundannahmen, etwa die notwendige Ausweitung sozialer Strukturbildungen westlichen Typs in alle Teile der Welt, mittlerweile in Misskredit geraten sind, wirkt nunmehr auch die Rede von ‚der‘ Moderne – gerade vor dem Hintergrund zunehmend global dimensionierter Bezugsrahmen – nur noch wenig ergiebig.

Im deutschsprachigen Raum mit tonangebend auf dem Themenfeld ‚Vielfalt und Einheit der Moderne‘ ist der Soziologe Thomas Schwinn, der mit dem vorliegenden Bd nun ein überaus interessantes, weil in sich auch sehr kontroverses Diskurs-Panorama herausgegeben hat. Die 14 Aufsätze von den zum Teil international renommierten Autoren reichen thematisch von der Behandlung der ‚multiple modernities‘ über Studien zur ostasiatischen Moderne bis hin zu welt-systemischen Ansätzen.

Das Forschungsprogramm wird die Soziologie in den nächsten Jahren und Jahrzehnten sicherlich noch beschäftigen. Der Bd liefert hierfür einen hervorragenden Einblick in die Gesamtproblematik. Kr.

Westphal, Sebastian J.: American National Identity after September 11. Post-9/11 Experience as Mirror Narrative. – Berlin: Wissenschaftlicher Verlag Berlin 2007. 115 S., kt. € 17,90 ISBN: 978-3-86573-247-7

Die Attentäter des 11. September 2001 deuteten, wie anhand ihrer „Geistlichen Anleitung“ gezeigt worden ist, „Terror als Gottesdienst“ (H. G. Kippenberg). Doch auch im „Kampf gegen den Terrorismus“ waren und sind religiöse Semantiken in hohem Maß virulent. In einem als Magisterarbeit am Berliner John-F.-Kennedy-Institut für Nordamerikastudien entstandenen, anregenden Essay fragt Sebastian Westphal nach „Americans' self-conception following the September 2001 attacks“ (12). Er kommt zu dem Schluss: „America's post-September 11 national identity is characterized by a high degree of patriotism, religiousness, a new sense of vulnerability to outside threats, and the awareness of a new enemy to the United States“ (84). Die Analyse einer ausgewählten Episode der populären amerikanischen Comedyserie „Southpark“ (63–82) stützt insbesondere auch seine Beobachtung einer „increasing opposition to any developments within society that [are] considered unconstitutional or un-American“ (84). Der Vf. beabsichtigt, den v.a. auf S. 30–37 behandelten Aspekt der kulturellen und religiösen Strategien zur Bewältigung der Tragödie im Rahmen einer Diss. zu vertiefen, die den Arbeitstitel trägt: „Cultural Battles after 09/11. The Sacralization and Profanation of a Tragedy“. Man wird dieses Unternehmen – auch und gerade aus der Perspektive der Theologie – nur mit Nachdruck begrüßen können.

G. K.

Zeller, Dieter: Neues Testament und hellenistische Umwelt. – Hamburg: Philo 2006. 253 S. (BBB, 150), kt € 39,80 ISBN: 3-86572-570-8

Religions- und sozialgeschichtliche Forschung zum NT ist und bleibt ein lohnendes und spannendes Feld der ntl. Exegese – dies einmal mehr nachdrücklich unter Beweis gestellt zu haben, ist das Verdienst der vorliegenden Aufsatzsammlung. Sie vereinigt 17 durchgesehene und – sofern nötig – um Nachträge erweiterte Aufsätze des Vf.s Thematisch gruppieren sie sich um große Schlagworte: Ostern, Christologie, Taufe und Herrenmahl, Ethik sowie Kosmologie. Aus der Fülle des Gebotenen sei besonders auf den fünften Beitrag hingewiesen, der unter der Überschrift „Religionsgeschichtliche Erwägungen zum ‚Sohn Gottes‘ in den Kindheitsgeschichten“ hier erstmals veröffentlicht wird. Er zeigt auf, dass die Rede von der jungfräulichen Empfängnis Jesu in den mt und lk Kindheitsgeschichten nur dann sachgemäß verstanden werden kann, wenn eine solche biblische Rede mit den religionsgeschichtlich ausgemachten Parallelen der hellenistischen Umwelt korreliert, also in den Horizont der antiken Welt gestellt wird. Erst dann zeigt sich nämlich, dass die Sinnspitze einer solchen Aussage nicht etwa in der Abwertung menschlicher Sexualität liegt, sondern hier ein mythologischer Stoff als Ätiologie genutzt wird, um den Titel „Sohn Gottes“ zu fundieren. M. La.

GEGENDARSTELLUNG

In seiner Rez. meines Buches „Glaubensspaltung...“ (ThRv 2/07, 154–56) hat Prof. P. Neuner versucht, zugunsten des Ansehens der Münchener Fakultät Teile meiner Biographie umzuschreiben, obwohl er die Ereignisse von 1967 nur als Student und Zaungast erlebt hat. N. bestreitet, dass die Münchener Fakultät die Arbeit als häretisch beurteilt und daraufhin meine Priesterweihe verhindert habe. Die erhaltenen Dokumente besagen das Gegenteil. Am 30.6.67 erklärte mir der Dekan, Prof. Giers, meine Arbeit sei häretisch und er werde meinem Bischof mitteilen, er solle mich nicht weihen. Ich solle vielmehr einen ganz anderen Beruf ergreifen. Der Bischof von Hildesheim hat das am 21.7.67 bestätigt. Schon die Zeugen der Disputatio am 8.7.67 haben es als Perfidie bezeichnet, dass die Promotion mit der Bestnote beurteilt wurde, die Arbeit jedoch komplett neu geschrieben werden musste, was auch geschah. Wegen des Häresievorwurfs hatte Josef Schmid die Aufnahme der Arbeit in seine Reihe abgelehnt. Karl Rahner hat sich 1968 schriftlich kritisch zum Verhalten der Fakultät geäußert, und Kardinal Scheffzyk, der 1967 Korreferent war, hat sich noch 2004 dafür entschuldigt, dass mir Unrecht widerfahren sei. So hat sich auch Bischof Homeyer von Hildesheim am 13.11.2000 für das Verhalten seines Vorgängers entschuldigt.

Prof. Dr. Klaus Berger, Heidelberg

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Ernst Dassmann, Herzogsfreudenweg 29, D-53125 Bonn;
Prof. Dr. Hubertus Lutterbach, Universitätsstr. 12, D-45117 Essen;
Dr. Martin Rösel, Damerower Weg 2, D-18059 Rostock;
Prof. Dr. Christian Zippert (†)
Prof. Dr. Peter Trummer, Heinrichstr. 78, A-8010 Graz;
Dr. Ulrich Volp, Am Hof 1, D-53113 Bonn;
Prof. Dr. Stefan Schreiber, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Hans-Gerd Janßen, Hohenzollernring 60, D-48145 Münster;
Prof. Dr. Christian Danz, Schenkenstr. 8–10, A-1010 Wien;
Prof. Dr. Edmund Arens, Gibraltarstr. 3, CH-6000 Luzern 7;
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3/III Vgb., D-80799 München;
Prof. Dr. Dr. Karl Heinz Neufeld, Universitätsstr. 4, A-6020 Innsbruck;
Prof. Dr. Gisbert Greshake, Goethestr. 40, 79700 Freiburg;
Dr. Karl-Ernst Apfelbacher, Schleißheimer Str. 276, D-80809 München;
Prof. Dr. Manfred Eder, Heger-Tor-Wall 9, D-49074 Osnabrück;
Prof. Dr. Claus Arnold, Grüneburgplatz 1, D-60323 Frankfurt am Main;
Prof. Dr. Jörg Ulrich, Franckeplatz 1, 06099 Halle / Saale;
Dr. Christian Spieß, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Dr. Martin Dabrowski, Kardinal-von-Galen-Ring 50, 48149 Münster;
Prof. Dr. Stephan Ernst, Sanderring 2, D-97070 Würzburg;
Dr. Markus Unnewehr, Cliff House 4D2, Claybrook Road, Hammersmith, UK-London W6 8ND;
Prof. Dr. Clemens Leonhard, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Jürgen Bärsch, Ostenstraße 26–28, D-85072 Eichstätt;
Pater Rafael Rieger, Franziskanergasse 1, D-83696 Bad Tölz;
Dr. Tobias Kläden, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Dr. Martin Rohner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Hans Jorissen, Leostr. 19, D-53113 Bonn;
Prof. Dr. Klaus Baumann, Werthmannplatz 3, D-79098 Freiburg i. Br.;
Jan Löffeld, Kristiansandstraße 70, D-48149 Münster;
Prof. Dr. Hubert Frankemölle, Helmarshäuser Weg 2, D-33098 Paderborn;
Prof. Dr. Kurt Meier, Hoepnerstr. 4 A, D-04157 Leipzig;
Prof. Dr. Dorothea Sattler, Hüfferstraße 27, D-48149 Münster;
Dr. Hubertus Blaumeiser, Via della Pedica 28, I-00046 Grottaferrata;
Prof. Dr. Hans-Martin Barth, Auf dem Schaumrück 31, D-35041 Marburg;
Dr. Dr. Thomas Marschler, Universitätsstraße 10, D-86135 Augsburg;
Prof. em. Dr. Aloysius Winter, Haimbacher Str. 45, D-36041 Fulda;
Prof. Dr. Klaus von Stosch, Albertus-Magnus-Platz, D-50931 Köln;

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